GEORG LUKÁCS WERKE

GEORG LUKÁCS WERKE

Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

BAND 14

GEORG LUKÁCS

Prolegomena
Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

2. Halbband

In Verbindung mit dem Lukács-Archiv Budapest herausgegeben von Frank Benseler

LUCHTERHAND



Lektorat: Ferenc Bródy, Budapest; Gábor Révai, Budapest;
Wieland Eschenhagen, Darmstadt; John Göke, Paderborn
Gesamtherstellung: Druck- und Verlags-Gesellschaft mbH, Darmstadt
ISBN 3-472-76014-1

Inhalt

Zweiter Halbband

Dem Text liegt eine vom Autor korrigierte Handschrift sowie die vom Verfasser autorisierte Diktatabschrift zugrunde.
In den Fußnoten stehen an erster Stelle die Angaben des Autors; wo zugänglichere Ausgaben vorhanden sind, werden sie an zweiter Stelle angegeben.
Marx und Engels werden vom Autor nach unterschiedlichen Ausgaben zitiert; ergänzend dazu werden hier die Stellen in der Ausgabe Marx-Engels Werke, Berlin 1957 ff. (MEW) mit den zwei Ergänzungsbänden (EB) nachgewiesen.
Bei Lenin beziehen sich die ergänzenden Angaben auf: W. I. Lenin Werke, Bd. 1–40 (LW) mit 2 Ergänzungsbänden (EB) und 8 Briefbänden (LB), Berlin 1963 ff.
Hegel wird ergänzend nachgewiesen nach der Ausgabe von Moldenhauer und Michel, Frankfurt 1970 ff. (HWA).
Feuerbach nach der Ausgabe: Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Erich Thies, Frankfurt 1975 ff. (FW).
Kant nach: Werke in zehn Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968 ff. (KW).
Die Lukács-Ausgabe ist abgekürzt mit GLW.

Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

Zweiter Teil

Die wichtigsten Problemkomplexe

1. Die Arbeit

Wenn man die spezifischen Kategorien des gesellschaftlichen Seins, ihr Herauswachsen aus den früheren Seinsformen, ihre Verbundenheit mit ihnen, ihre Fundiertheit auf sie, ihre Unterscheidung von ihnen, ontologisch darstellen will, muß dieser Versuch mit der Analyse der Arbeit beginnen. Natürlich darf nie vergessen werden, daß jede Seinsstufe, im Ganzen wie in den Details, Komplexcharakter hat, d. h. daß auch ihre zentralsten und ausschlaggebendsten Kategorien nur in und aus der Gesamtbeschaffenheit des betreffenden Seinsniveaus adäquat begriffen werden können. Und bereits der oberflächlichste Blick auf das gesellschaftliche Sein zeigt die unauflösbare Verschlungenheit seiner entscheidenden Kategorien wie Arbeit, Sprache, Kooperation und Arbeitsteilung, zeigt neue Beziehungen des Bewußtseins zur Wirklichkeit und darum zu sich selbst etc. Keine kann in isolierter Betrachtung adäquat erfaßt werden; man denke etwa an die Fetischisierung der Technik, die vom Positivismus »entdeckt«, gewisse Marxisten (Bucharin) tief beeinflussend, noch heute eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt, und zwar nicht nur bei den blinden Verherrlichern der gegenwärtig so einflußreichen Universalität der Manipulation, sondern auch bei ihren abstrakt-ethisch dogmatischen Widersachern.
Man muß deshalb zur Entwirrung der Frage auf die von uns bereits analysierte Methode der zwei Wege von Marx zurückgreifen, den neuen Seinskomplex zuerst analytisch-abstrahierend zerlegen, um auf einer so gewonnenen Grundlage zum Komplex des gesellschaftlichen Seins als nicht nur gegebenen und darum bloß vorgestellten, sondern auch in seiner realen Totalität begriffenen zurückkehren (oder vordringen) zu können. Dabei geben uns die ebenfalls bereits untersuchten Entfaltungstendenzen der verschiedenen Seinsarten eine bestimmte methodologische Hilfe. Die heutige Wissenschaft fängt an, konkret auf die Spuren der Genesis

des Organischen aus dem Unorganischen zu kommen, indem sie aufzeigt, daß unter bestimmten Umständen (Atmosphäre, Luftdruck etc.) bestimmte höchst primitive Komplexe entstehen können, in denen die fundamentalen Kennzeichen des Organischen bereits keimhaft enthalten sind. Diese können freilich unter den gegenwärtigen konkreten Bedingungen nicht mehr existieren, können nur durch ihre experimentelle Herstellung aufgezeigt werden. Und die Entwicklungslehre der Organismen zeigt uns, wie allmählich, sehr widerspruchsvoll, mit vielen Sackgassen, die spezifisch organischen Reproduktionskategorien die Herrschaft in den Organismen erlangen. Es ist z. B. charakteristisch, daß die Pflanzen ihre gesamte Reproduktion – der Regel nach, Ausnahmen sind hier unwichtig – auf der Grundlage eines Stoffwechsels mit der unorganischen Natur vollziehen. Erst im Tierreich kommt es dazu, daß dieser Stoffwechsel sich rein oder wenigstens überwiegend im Bereich des Organischen vollzieht, daß, wieder der Regel nach, selbst die notwendigen unorganischen Stoffe erst durch eine solche Vermittlung verarbeitet werden. Der Weg der Evolution ist der der maximalen Herrschaft der spezifischen Kategorien einer Lebenssphäre über jene, die ihre Existenz und Wirksamkeit in unaufhebbarer Weise aus der niedrigeren Seinssphäre erhalten.

Für das gesellschaftliche Sein spielt die Organik diese Rolle (und durch ihre Vermittlung natürlich auch die Welt des Unorganischen). Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen eine derartige Entwicklungsrichtung im Gesellschaftlichen dargestellt, das, was Marx das »Zurückweichen der Naturschranke« genannt hat. Freilich ist hier ein experimentelles Zurückgreifen auf die Übergänge von vorwiegender Organik in der Gesellschaftlichkeit von vornherein ausgeschlossen. Das gesellschaftliche hic et nunc eines solchen Übergangsstadiums läßt sich eben wegen der penetranten Irreversibilität des historischen Charakters des gesellschaftlichen Seins unmöglich experimentell rekonstruieren. Wir können also keine unmittelbare und genaue Kenntnis dieser Transformation des organischen Seins ins gesellschaftliche erlangen. Das erreichbare Maximum ist eine Erkenntnis post festum, eine Anwendung der Marxschen Methode, daß die Anatomie des Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen darbietet, daß also das primitivere Stadium aus dem höheren, aus seiner Entwicklungsrichtung, aus seinen Entwicklungstendenzen – gedanklich – rekonstruierbar wird. Die maximale Annäherung können uns etwa Ausgrabungen geben, die Licht auf verschiedene Etappen des Übergangs anatomisch-physiologisch und sozial (Werkzeuge etc.) werfen. Der Sprung bleibt aber doch ein Sprung und kann letzten Endes nur durch das angedeutete Gedankenexperiment begrifflich klargelegt werden.

Man muß also stets darüber im klaren sein, daß es sich um einen – ontologisch notwendig – sprunghaften Übergang von einem Seinsniveau in ein anderes, qualitativ verschiedenes handelt. Die Hoffnung der ersten Generation der Darwinisten, das »missing link« zwischen Affen und Menschen zu finden, mußte schon darum vergeblich sein, weil biologische Kennzeichen nur die Übergangsstufen, niemals aber den Sprung selbst erhellen können. Wir haben aber auch darauf hingewiesen, daß die an sich noch so präzise Beschreibung der psychophysischen Unterschiede zwischen Mensch und Tier an der ontologischen Tatsache des Sprunges (und des realen Prozesses, in dem er sich verwirklicht) so lange vorbeigehen muß, bis sie nicht die Entstehung dieser Eigenschaften des Menschen aus seinem gesellschaftlichen Sein erklären kann. Ebensowenig können psychologische Experimente mit hochentwickelten Tieren, vor allem mit Affen, das Wesen dieser neuen Zusammenhänge aufklären. Man vergißt dabei leicht die Künstlichkeit in den Lebensbedingungen solcher Tiere. Erstens ist die naturhafte Unsicherheit ihrer Existenz (Nahrungssuche, Bedrohtheit) aufgehoben, zweitens arbeiten sie nicht mit selbstgemachten, sondern vom Experimentator hergestellten und gruppierten Werkzeugen etc. Das Wesen der menschlichen Arbeit beruht aber darauf, daß sie erstens inmitten des Kampfes ums Dasein entsteht, zweitens, daß alle ihre Etappen Produkte seiner Selbsttätigkeit sind. Gewisse, vielfach stark überschätzte Ähnlichkeiten müssen deshalb äußerst kritisch betrachtet werden. Das einzig wirklich lehrreiche Moment besteht im Sichtbarwerden der großen Elastizität im Verhalten der höheren Tiere; ein besonderer, qualitativ noch entwickelter Grenzfall muß jene Art gewesen sein, bei der der Sprung zur Arbeit in der Wirklichkeit gelang; die heute existierenden Arten stehen in dieser Hinsicht offenbar auf einer viel tieferen Stufe, von ihnen aus ist zur echten Arbeit keine Brücke zu schlagen.

Da es sich dabei um den konkreten Komplex der Gesellschaftlichkeit als Seinsform handelt, kann berechtigterweise die Frage auftauchen, warum wir gerade die Arbeit aus diesem Komplex herausheben und ihr eine derart bevorzugte Stellung im Prozeß und für den Sprung der Genesis zuschreiben. Die Antwort ist, ontologisch betrachtet, einfacher, als sie auf den ersten Anblick zu sein scheint: Weil alle anderen Kategorien dieser Seinsform ihrem Wesen nach bereits rein gesellschaftlichen Charakters sind; ihre Eigenschaften, ihre Wirksamkeitsweisen entfalten sich erst im bereits konstituierten gesellschaftlichen Sein, die Art ihrer Erscheinung mag noch so primitiv sein, sie setzt doch den Sprung als bereits vollzogen voraus. Nur die Arbeit hat ihrem ontologischen Wesen nach ausgesprochenen Übergangscharakter: Sie ist ihrem Wesen nach eine Wechselbeziehung zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur, und zwar sowohl unorganischer

(Werkzeug, Rohstoff, Arbeitsgegenstand etc.) wie organischer, die freilich auf bestimmten Punkten in der eben angeführten Reihe ebenfalls figurieren kann, vor allem aber den Übergang im arbeitenden Menschen selbst vom bloß biologischen Sein zum gesellschaftlichen kennzeichnet. Marx sagt daher mit Recht: »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.«[1] Man soll bei einer solchen Betrachtung der Genesis nicht am Ausdruck »Gebrauchswert« als bereits allzu ökonomischen Terminus Anstoß nehmen. Bevor der Gebrauchswert mit dem Tauschwert in ein Reflexionsverhältnis geraten ist, was nur auf einer relativ bereits viel höheren Stufe geschehen kann, bezeichnet der Gebrauchswert nichts weiter als ein Arbeitsprodukt, das der Mensch in der Reproduktion seiner Existenz nützlich zu verwenden imstande ist. In der Arbeit sind alle Bestimmungen, die, wie wir sehen werden, das Wesen des Neuen am gesellschaftlichen Sein ausmachen, in nuce enthalten. Die Arbeit kann also als Urphänomen, als Modell des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden; das Erhellen dieser Bestimmungen gibt deshalb bereits ein so klares Bild über seine wesentlichen Züge, daß es methodologisch vorteilhaft erscheint, mit ihrer Analyse zu beginnen.

Man muß sich jedoch dabei stets klar darüber sein, daß mit dieser isolierten Betrachtung der hier unterstellten Arbeit eine Abstraktion vollzogen wird; Gesellschaftlichkeit, erste Arbeitsteilung, Sprache etc. entstehen zwar aus der Arbeit, jedoch nicht in einer rein bestimmbaren, zeitlichen Nachfolge, sondern dem Wesen nach simultan. Es ist also eine Abstraktion sui generis, die wir hier vollziehen; methodologisch ist sie ähnlichen Charakters wie jene Abstraktionen, die wir bei der Analyse des gedanklichen Aufbaus des »Kapital« von Marx ausführlich behandelt haben. Ihre erste Auflösung erfolgt bereits im zweiten Kapitel, in der Untersuchung des Reproduktionsprozesses des gesellschaftlichen Seins. Darum bedeutet diese Form der Abstraktion, wie auch bei Marx, nicht, daß Probleme solcher Art völlig zu einem – freilich vorläufigen – Verschwinden gebracht werden, sondern bloß, daß sie hier gewissermaßen nur am Rande, am Horizont erscheinen und ihre angemessene, konkrete und totale Untersuchung entwickelteren Stufen der Betrachtung vorbehalten bleibt. Sie treten vorläufig nur so weit ans Tageslicht, als sie unmittelbar mit der – abstraktiv gefaßten – Arbeit zusammenhängen, ihre direkten ontologischen Folgen sind.

1 Marx: Das Kapital, I., 5. Auflage, Hamburg 1903, S. 9; MEW 23, S. 57.

1. Die Arbeit als teleologische Setzung

Es ist das Verdienst von Engels, die Arbeit in den Mittelpunkt der Menschwerdung des Menschen gestellt zu haben. Auch er untersucht die biologischen Voraussetzungen ihrer neuen Rolle in diesem Sprung vom Tier zum Menschen. Er findet sie in der Differenzierung, die die Lebensfunktion der Hand bereits bei den Affen erhält. »Sie dient vorzugsweise zum Pflücken und Festhalten der Nahrung, wie dies schon bei niederen Säugetieren mit den Vorderpfoten geschieht. Mit ihr bauen sich manche Affen Nester in den Bäumen oder gar, wie der Schimpanse, Dächer zwischen den Zweigen zum Schutz gegen die Witterung. Mit ihr ergreifen sie Knüttel zur Verteidigung gegen Feinde oder bombardieren diese mit Früchten und Steinen.« Engels weist jedoch mit derselben Entschiedenheit darauf hin, daß trotz solcher Vorbereitungen hier doch ein Sprung vorliegt, der sich nicht mehr innerhalb der Sphäre des Organischen abspielt, sondern ein prinzipielles, qualitatives, ontologisches Hinausgehen darüber bedeutet. In diesem Sinne sagt Engels über Affen- und Menschenhand: »Die Zahl und allgemeine Anordnung der Knochen und Muskeln stimmen bei beiden; aber die Hand des niedrigsten Wilden kann Hunderte von Verrichtungen ausführen, die keine Affenhand ihr nachmacht. Keine Affenhand hat je das rohste Steinmesser verfertigt.«[1] Engels hebt dabei den äußerst langsamen Prozeß hervor, in dem dieser Übergang sich vollzieht, was aber an seinem Sprungcharakter nichts ändert. Bei nüchternem und richtigem Herantreten an ontologische Probleme muß man sich immer vor Augen halten, daß jeder Sprung eine qualitative und strukturelle Veränderung im Sein bedeutet, bei welcher die Ausgangsstufe zwar bestimmte Voraussetzungen und Möglichkeiten der späteren und höheren in sich enthält, diese jedoch aus jener nicht in einfacher geradliniger Kontinuität entwickelt werden können. Dieser Bruch mit der normalen Kontinuität der Entwicklung macht das Wesen des Sprunges aus, nicht das zeitlich plötzliche oder allmähliche Entstehen der neuen Seinsform. Auf die Zentralfrage dieses Sprunges bei der Arbeit kommen wir sogleich zu sprechen. Es muß nur erwähnt werden, daß Engels hier, mit Recht, Gesellschaftlichkeit und Sprache unmittelbar aus der Arbeit ableitet. Diese Fragen werden wir, unserem Programm entsprechend, erst später behandeln können. Hier sei nur auf das eine Moment kurz hingewiesen, daß die sogenannten tierischen Gesellschaften (und auch die »Arbeitsteilung« überhaupt im Tierreich) biologisch fixierte Differenzierungen sind, wie man dies im »Bienenstaat« am

1 Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft – Dialektik der Natur (MEGA Sonderausgabe), Moskau-Leningrad 1935, S. 694; MEW 20, S. 445.

besten beobachten kann. Daß deshalb, einerlei wie eine solche Organisation entstanden sein mag, sie aus sich selbst heraus keine immanente Entwicklungsmöglichkeit mehr besitzt; sie ist nichts weiter als eine besondere Anpassungsweise einer Tierart an ihre Umgebung; je vollkommener die so entstandene »Arbeitsteilung« funktioniert, je fester sie biologisch verankert ist, desto weniger. Die von der Arbeit erzeugte Arbeitsteilung in der menschlichen Gesellschaft erschafft dagegen, wie wir sehen werden, ihre eigenen Reproduktionsbedingungen, und zwar in einer Weise, wo die einfache Reproduktion des jeweils Vorhandenen nur den Grenzfall der typischen erweiterten Reproduktion bildet. Das schließt natürlich nicht das Vorkommen von Sackgassen in der Entwicklung aus; deren Ursachen sind jedoch immer von der Struktur der jeweiligen Gesellschaft und nicht von der biologischen Beschaffenheit ihrer Mitglieder bestimmt.

Marx sagt über das Wesen der bereits adäquat gewordenen Arbeit folgendes: »Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[2] Damit ist die ontologische Zentralkategorie der Arbeit ausgesprochen: Durch die Arbeit wird eine teleologische Setzung innerhalb des materiellen Seins als Entstehen einer neuen Gegenständlichkeit verwirklicht. So wird die Arbeit einerseits zum Modell einer jeden gesellschaftlichen Praxis, indem in dieser – wenn auch durch noch so weitverzweigte Vermittlungen – stets teleologische Setzungen, letzten Endes materiell, verwirklicht werden. Natürlich darf, wie wir später sehen werden, dieser Modellcharakter der Arbeit für das Handeln der Menschen in der Gesellschaft nicht schematisch überspannt werden; gerade die Berücksichtigung der höchst wichtigen Unterschiede zeigt die wesenhafte ontologische Verwandtschaft auf, denn eben in diesen Unterschieden offenbart sich, daß die Arbeit darum als Modell zum Verständnis der anderen gesellschaftlich-teleologischen Setzungen dienen kann, weil sie dem Sein nach ihre Urform ist. Die bloße Tatsache, daß die Arbeit die Verwirklichung einer teleologischen Setzung

2 Kapital, I., S. 140; MEW 23, S. 193.

ist, ist ein elementares Erlebnis des Alltagslebens aller Menschen, weshalb auch diese Tatsache ein unausrottbarer Bestandteil eines jeden Denkens, von täglichen Gesprächen bis zur Ökonomie und Philosophie, geworden ist. Das Problem, das hier entsteht, ist also nicht ein Für und Wider des teleologischen Charakters der Arbeit, das eigentliche Problem besteht vielmehr darin, die fast unbeschränkte Verallgemeinerung dieser elementaren Tatsache – wieder: vom Alltag bis zu Mythos, Religion und Philosophie – einer echt kritischen ontologischen Betrachtung zu unterwerfen.

Es ist also keineswegs überraschend, daß große und stark auf das soziale Dasein gerichtete Denker, wie Aristoteles und Hegel, den teleologischen Charakter der Arbeit am klarsten begriffen haben und daß ihre Strukturanalysen nur einiger Ergänzungen und keineswegs entscheidender Korrekturen bedürfen, um auch für heute ihre Gültigkeit zu bewahren. Das eigentliche ontologische Problem entsteht daraus, daß die teleologische Setzungsart – auch von Aristoteles und Hegel – nicht auf die Arbeit (oder im erweiterten, aber berechtigten Sinn auf die menschliche Praxis überhaupt) beschränkt bleibt, sondern zu einer allgemeinen kosmologischen Kategorie erhoben wird, wodurch in der ganzen Geschichte der Philosophie ein durchlaufendes Konkurrenzverhältnis, eine unlösbare Antinomik zwischen Kausalität und Teleologie entsteht. Es ist bekannt, daß die hinreißend wirkende Zweckmäßigkeit des Organischen Aristoteles – auf dessen Denken die Beschäftigung mit Biologie und Medizin einen dauernden und tiefen Einfluß ausgeübt hat – derart faszinierte, daß in seinem System der objektiven Teleologie der Wirklichkeit eine entscheidende Rolle zufällt. Es ist ebenso bekannt, daß Hegel, der den teleologischen Charakter der Arbeit noch konkreter und dialektischer als Aristoteles dargestellt hat, seinerseits die Teleologie zum Motor der Geschichte und dadurch seines gesamten Weltbilds gemacht hat. (Wir haben auf einige dieser Probleme schon im Hegel-Kapitel hingewiesen.) Und so geht dieser Gegensatz von den Anfängen der Philosophie bis zur prästabilierten Harmonie von Leibniz durch die ganze Geschichte des Denkens und der Religionen hindurch.

Wenn wir hier auf die Religionen hinweisen, so ist das in der Beschaffenheit der Teleologie als einer objektiv ontologischen Kategorie begründet. Während nämlich die Kausalität ein Prinzip der auf sich selbst gestellten Selbstbewegung ist, die diesen ihren Charakter auch dann bewahrt, wenn eine Kausalreihe in einem Bewußtseinsakt ihren Ausgangspunkt hat, ist die Teleologie ihrem Wesen nach eine gesetzte Kategorie: Jeder teleologische Prozeß beinhaltet eine Zielsetzung und damit ein zielsetzendes Bewußtsein. Setzen bedeutet deshalb in diesem Zusammenhang kein bloßes Ins-Bewußtsein-Heben, wie bei anderen Kategorien, vor allem bei der Kausalität; sondern das Bewußtsein initiiert mit dem Akt des

Setzens einen realen Prozeß, eben den teleologischen. Das Setzen hat also hier einen unaufhebbar ontologischen Charakter. Die teleologische Auffassung von Natur und Geschichte bedeutet somit nicht bloß ihre Zweckmäßigkeit, ihr Gerichtetsein auf ein Ziel, sondern auch, daß ihre Existenz, ihre Bewegung, als Gesamtprozeß wie in den Details, einen bewußten Urheber haben muß. Das Bedürfnis, das solche Weltkonzeptionen ins Leben ruft, nicht nur bei den philiströsen Verfassern von Theodizeen des 18. Jahrhunderts, sondern auch bei so nüchternen und tiefen Denkern wie Aristoteles und Hegel, ist ein elementar und primitiv menschliches: das Bedürfnis nach der Sinnhaftigkeit des Daseins, des Weltlaufs bis hinunter – und dies in erster Linie – zu den Ereignissen des individuellen Lebens. Auch nachdem die Entwicklung der Wissenschaften jene religiöse Ontologie, in der das teleologische Prinzip sich ungehemmt kosmisch ausleben konnte, zertrümmert hat, lebt dieses primitive und elementare Bedürfnis im Denken und Fühlen des Alltagslebens weiter. Wir denken dabei nicht nur etwa an den Atheisten Niels Lyhne, der am Krankenbett seines sterbenden Kindes durch ein Gebet den von Gott dirigierten teleologischen Ablauf zu beeinflussen versuchte; diese Einstellung gehört zu den fundamentalen psychisch bewegenden Kräften des Alltagslebens überhaupt. N. Hartmann formuliert diese Lage in seiner Analyse des teleologischen Denkens sehr richtig: »Da ist die Tendenz, bei jeder Gelegenheit zu fragen, ›wozu‹ es gerade so kommen mußte. ›Wozu mußte mir das passieren?‹ Oder: ›Wozu muß ich so leiden?‹, ›Wozu mußte er so früh sterben?‹ Bei jedem Geschehnis, das uns irgendwie ›betrifft‹, liegt es nah, so zu fragen, und wenn es auch nur der Ausdruck der Rat- und Hilflosigkeit ist. Man setzt stillschweigend voraus, daß es doch zu irgend etwas gut sein müsse; man sucht einen Sinn, eine Rechtfertigung darin zu fassen. Als ob es so ausgemacht wäre, daß alles, was geschieht, einen Sinn haben muß.« Und er zeigt auch, daß, sprachlich und auf der Ausdrucksoberfläche des Denkens, das Wozu sich oft in ein Warum verwandeln kann, ohne das dem Wesen nach herrschende Finalinteresse irgendwie in den Hintergrund zu drängen.[3] Daß bei der tiefen Verwurzelung solcher Gedanken und Gefühle im Alltagsleben höchst selten ein radikaler Bruch mit der Herrschaft der Teleologie in Natur, Leben etc. vollzogen wird, ist leicht verständlich; dieses im Alltag so hartnäckig wirksam bleibende religiöse Bedürfnis färbt auch auf weitere Gebiete als das unmittelbar persönliche eigene Leben spontan stark ab.

Diesen Zwiespalt kann man bei Kant deutlich beobachten. Mit seiner Bestimmung des organischen Lebens als »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« hat er das ontologische Wesen der organischen Sphäre des Seins genial umschrieben. Er zertrümmert mit richtiger Kritik die oberflächliche Teleologie der Theodizeen seiner Vorgänger, die in der bloßen Zuträglichkeit eines Dings für das andere bereits die Verwirklichung einer transzendenten Teleologie erblicken. Er eröffnet damit den Weg zur richtigen Erkenntnis dieser Seinssphäre, indem es als möglich erscheint, daß aus bloß kausal notwendigen (und darum zugleich zufälligen) Verknüpfungen Seinsstrukturen entstehen, in deren innerer Bewegtheit (Anpassung, Reproduktion des Einzelnen und der Gattung) Gesetzmäßigkeiten zur Geltung gelangen, die man mit Recht als objektiv zweckmäßig für die betreffenden Komplexe bezeichnen kann. Kant verbaut sich jedoch selbst den Weg dazu, aus diesen Feststellungen zum wirklichen Problem vorzudringen. Unmittelbar methodologisch dadurch, daß er, wie dies bei ihm die Regel ist, ontologische Fragen erkenntnistheoretisch zu lösen versucht. Und da seine Theorie der objektiv gültigen Erkenntnis ausschließlich auf Mathematik und Physik orientiert ist, muß er zu der Folgerung gelangen, daß seine eigene geniale Einsicht keine Erkenntnisfolgen für die Wissenschaft des Organischen haben könne. So sagt er in einer berühmt gewordenen Formulierung: »Es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde...«[4] Die Problematik dieser Aussage zeigt sich nicht nur darin, daß sie kein ganzes Jahrhundert später von der Wissenschaft der Evolution, schon in ihrer ersten Darwinschen Formulierung, widerlegt wurde. Engels schreibt nach seiner Lektüre Darwins an Marx: »Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehn.« Und Marx, obwohl er der Methode Darwins gegenüber Vorbehalte macht, stellt fest, daß Darwins Werk »die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält«[5].

Eine weitere, noch wichtigere Folge des Kantschen Versuchs, ontologische Fragen erkenntnistheoretisch zu stellen und zu beantworten, ist, daß das ontologische Problem selbst letzten Endes unentschieden bleibt und das Denken bei einer »kritisch« bestimmten Grenze seines Wirkungsbereichs zum Stillstand gebracht wird, ohne die Frage positiv oder negativ, im Rahmen der Objektivität, beantworten zu können. Damit wird, gerade durch die Erkenntniskritik, eine Tür für transzendente Spekulationen, für eine letzthinnige Anerkennung der Möglichkeit teleologischer Lösungen offengelassen, wenn diese auch für das Gebiet der

3 N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, S. 13.

4 Kant: Kritik der Urteilskraft, § 75; KW 8, S. 513 ff.

5 Engels an Marx, ca. 12. Dez. 1859, und Marx an Engels, 19. Dez. 1860, MEGA III, 2., S. 447 und 533; MEW 29, S. 524 und MEW 30, S. 131.

Wissenschaft von Kant nicht anerkannt werden. Wir denken vor allem an die – später für Schelling entscheidend wichtige – Konzeption vom intuitiven »intellectus archetypus«, den wir Menschen zwar nicht besitzen, dessen Existenz aber nach Kant »keinen Widerspruch enthalte«[6] und der diese Fragen zu lösen imstande wäre. Das Problem von Kausalität und Teleologie erscheint deshalb ebenfalls in der Form des – für uns – unerkennbaren Dinges an sich. Mag Kant noch so oft die Ansprüche der Theologie abweisen: Diese Negation beschränkt sich auf »unsere« Erkenntnis, denn auch die Theologie tritt mit dem Anspruch auf, Wissenschaft zu sein, und bleibt deshalb, soweit sie Wissenschaft sein will, der Autorität der Erkenntniskritik unterworfen. Die Sache bleibt nur dabei, daß in der Naturerkenntnis kausale und teleologische Erklärungsarten einander ausschließen, und wo Kant die menschliche Praxis untersucht, richtet er seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf ihre höchste, subtilste, gesellschaftlich abgeleitetste Form, auf die reine Moral, die deshalb bei ihm nicht aus den Aktivitäten des Lebens (der Gesellschaft) dialektisch hervorgeht, sondern in einem wesentlichen und unaufhebbaren Gegensatz zu diesen Aktivitäten steht. Auch hier bleibt also das eigentlich ontologische Problem unbeantwortet.

Wie in jeder echten Frage der Ontologie, hat auch hier die richtige Antwort einen in ihrer Unmittelbarkeit trivial scheinenden Charakter, sie wirkt stets als eine Art Ei des Kolumbus. Man muß jedoch bloß die Bestimmungen, die in der Marxschen Lösung der Arbeitsteleologie enthalten sind, etwas genauer betrachten, um zu sehen, mit wie weittragenden und falsche Problemgruppen auflösend entscheidenden Folgen schwere Macht in ihnen steckt. Aus der Stellungnahme von Marx zu Darwin ist klar, was allerdings für jeden Kenner seines Denkens eine Selbstverständlichkeit ist, daß er außerhalb der Arbeit (der menschlichen Praxis) die Existenz einer jeden Teleologie leugnet. Die Erkenntnis der Arbeitsteleologie bei Marx geht also schon deshalb über die Lösungsversuche auch so großer Vorläufer wie Artistoteles oder Hegel weit hinaus, weil für Marx die Arbeit nicht eine der vielen Erscheinungsformen der Teleologie im allgemeinen ist, sondern der einzige Punkt, wo eine teleologische Setzung als reales Moment der materiellen Wirklichkeit ontologisch nachweisbar ist. Diese richtige Erkenntnis der Wirklichkeit erhellt ontologisch eine ganze Reihe von Fragen. Erstens erhält das entscheidende reale Charakteristikon der Teleologie, daß sie nur als Setzung Wirklichkeit erlangen kann, eine einfache, selbstverständliche, reale Grundlage: Man muß ihre Marxsche Bestimmung nicht wiederholen, um einzusehen, daß jede Arbeit unmöglich wäre, wenn ihr nicht eine solche Setzung voranginge, um ihren

6 Kritik der Urteilskraft, § 77; KW 8, S. 522 ff.

Prozeß in allen seinen Etappen zu determinieren. Diese Wesensart der Arbeit haben freilich auch Aristoteles und Hegel klar erfaßt; indem sie jedoch die organische Welt, den Gang der Geschichte ebenfalls teleologisch zu begreifen versuchten, mußten sie dort überall ein Subjekt der notwendigen Setzung fingieren (Weltgeist bei Hegel), wodurch die Realität sich zwangsläufig in einen Mythos verwandeln mußte. Durch die Marxsche exakt und streng abgrenzende Beschränkung der Teleologie auf die Arbeit (auf die soziale Praxis), dadurch, daß sie aus allen anderen Seinsweisen gestrichen wird, verliert sie aber nicht an Bedeutung; im Gegenteil, diese wächst dadurch, daß eingesehen werden muß, daß die uns bekannte höchste Stufe des Seins, das gesellschaftliche, erst durch eine solche reale Wirksamkeit des Teleologischen in ihm sich als eigenartig konstituiert, sich aus der Stufe, auf die ihre Existenz basiert ist, aus dem organischen Leben heraushebt, zu einer neuen selbständigen Seinsart wird. Wir können vom gesellschaftlichen Sein nur dann vernünftig sprechen, wenn wir begreifen, daß seine Genesis, seine Abhebung von seiner Basis, sein Eigenständigwerden, auf der Arbeit, d. h. auf der fortlaufenden Verwirklichung teleologischer Setzungen beruht.

Dieses erste Moment hat aber sehr weitgehende philosophische Konsequenzen. Es ist aus der Geschichte der Philosophie bekannt, welche geistigen Kämpfe zwischen Kausalität und Teleologie als kategoriellen Grundlagen der Wirklichkeit und ihrer Bewegungen ausgetragen wurden. Jede theologisch orientierte Philosophie mußte, um ihren Gott gedanklich mit dem Kosmos, mit der Welt des Menschen in Einklang zu bringen, die Superiorität der Teleologie vor der Kausalität verkünden; selbst wenn der Gott die Weltuhr bloß aufzieht und damit das Kausalitätssystem in Gang bringt, ist eine solche Hierarchie von Schöpfer und Geschöpf und damit die Priorität der teleologischen Setzung unvermeidlich. Andererseits mußte jeder vormarxistische Materialismus, der das transzendente Beschaffensein der Welt leugnete, damit zugleich auch die Möglichkeit einer real wirksamen Teleologie bestreiten. Wir haben gesehen, daß auch Kant – freilich in seiner erkenntnistheoretisch orientierten Terminologie – von der Unvereinbarkeit von Kausalität und Teleologie sprechen muß. Wird dagegen, wie bei Marx, die Teleologie ausschließlich in der Arbeit als real wirksame Kategorie erkannt, so folgt daraus unausbleiblich eine konkrete, reale und notwendige Koexistenz von Kausalität und Teleologie; sie bleiben zwar Gegensätze, aber nur innerhalb eines einheitlichen realen Prozesses, dessen Bewegtheit auf die Wechselwirkung dieser Gegensätze gegründet ist, der, um diese Wechselwirkung als Realität hervorzubringen, die Kausalität, ohne ihr Wesen sonst anzutasten, in eine ebenfalls gesetzte verwandelt.

Um dies ganz klar zu sehen, kann man auch die Analysen der Arbeit von Aristoteles und Hegel heranziehen. Aristoteles unterscheidet in der Arbeit die Komponenten Denken (νόησις) und Hervorbringen (ποίησις). Durch das erstere wird das Ziel gesetzt, und die Mittel seiner Verwirklichung werden erforscht, durch das letztere gelangt das so gesetzte Ziel zur Verwirklichung.[7] Wenn nun N. Hartmann die erste Komponente analytisch in zwei Akte, nämlich Zielsetzung und Erforschung der Mittel zerlegt, so konkretisiert er in einer richtigen und lehrreichen Weise den bahnbrechenden Gedanken von Aristoteles, ändert aber unmittelbar nichts Entscheidendes an dessen ontologischem Wesen.[8] Denn dieses liegt darin, daß ein gedanklicher Entwurf zur materiellen Verwirklichung gelangt, daß eine erdachte Zielsetzung die materielle Wirklichkeit verändert, etwas Materielles in die Wirklichkeit einfügt, das der Natur gegenüber etwas qualitativ und radikal Neues vorstellt. Das zeigt sehr plastisch das Beispiel des Aristoteles vom Häuserbau. Das Haus ist ebenso etwas materiell Seiendes wie der Stein, das Holz etc. Trotzdem entsteht in der teleologischen Setzung eine den Elementen gegenüber völlig verschiedene Gegenständlichkeit. Aus dem bloßen Ansichsein von Stein oder Holz kann durch keinerlei immanente Weiterführung ihrer Eigenschaften, der in ihnen wirksamen Gesetzmäßigkeiten und Kräfte ein Haus »abgeleitet« werden. Es ist dazu die Macht des menschlichen Gedankens und Willens vonnöten, die diese Eigenschaften materiell-faktisch in einen prinzipiell völlig neuen Zusammenhang einordnen. Insofern war Aristoteles der erste, der die Wesensart dieser aus der »Logik« der Natur her unvorstellbaren Gegenständlichkeit ontologisch erkannt hat. (Es ist schon hier sichtbar, daß alle idealistischen oder religiösen Formen der Naturteleologie, der Natur als Schöpfung Gottes, metaphysische Projektionen dieses einen realen Modells sind. In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments ist dieses Modell so deutlich sichtbar, daß der Gott nicht nur – wie das menschliche Subjekt der Arbeit – das Geleistete stets überprüft, sondern auch, ebenfalls wie der arbeitende Mensch, nach getaner Arbeit sich ein Ausruhen gönnt. Bei anderen Schöpfungsmythen, auch wenn sie unmittelbar bereits eine philosophische Form erhalten haben, kann man ebenso unschwer das irdisch-menschliche Arbeitsmodell erkennen; man denke nochmals an die Weltuhr, die von Gott aufgezogen wurde.)
Mit alledem soll der Wert der Hartmannschen Differenzierung nicht unterschätzt werden. Die Trennung der beiden Akte, nämlich der Zielsetzung von der Erforschung der Mittel, ist für das Verständnis des Arbeitsprozesses, insbesondere für seine Bedeutung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins von höchster Wichtigkeit. Und gerade hier zeigt sich die untrennbare Verbundenheit der an sich gegensätzlichen, abstrakt angesehen einander ausschließenden Kategorien: Kausalität und Teleologie. Das Erforschen der Mittel zur Verwirklichung des Zielsetzens muß nämlich eine objektive Erkenntnis der Verursachung jener Gegenständlichkeiten und Prozesse enthalten, deren Ingangsetzen das gesetzte Ziel zu realisieren imstande ist. Zielsetzung und Erforschung der Mittel können dabei insofern nichts Neues hervorbringen, als die Naturwirklichkeit als solche das bleiben muß, was sie an sich ist, ein System von Komplexen, deren Gesetzmäßigkeit allen menschlichen Bestrebungen und Gedanken gegenüber in voller Gleichgültigkeit verharrt. Das Erforschen hat dabei eine doppelte Funktion: Es deckt einerseits das auf, was an sich, unabhängig von jedem Bewußtsein, in den betreffenden Gegenständen waltet, andererseits entdeckt es neue Kombinationen, neue Funktionsmöglichkeiten an ihnen, durch deren In-Bewegung-Setzen erst das teleologisch gesetzte Ziel verwirklichbar wird. Im Ansichsein des Steines ist keinerlei Intention, ja selbst keinerlei Anzeichen enthalten, daß er als Messer oder als Beil benutzt werden könne; er kann jedoch nur dann diese Funktion als Werkzeug erhalten, wenn seine objektiv vorhandenen, an sich seienden Eigenschaften einer derartigen Kombination fähig sind, die dies möglich macht. Das ist bereits auf primitivster Stufe ontologisch eindeutig zu sehen. Wenn der Urmensch einen Stein aufliest, um ihn etwa als Beil zu benutzen, so muß er diesen Zusammenhang zwischen den – vielfach zufällig entstandenen – Eigenschaften des Steins und seiner jeweilig konkreten Brauchbarkeit richtig erkennen. Erst damit hat er den von Aristoteles und Hartmann analysierten Erkenntnisakt vollzogen; je entwickelter die Arbeit wird, desto deutlicher zeigt sich diese Sachlage. Hegel, der, wie wir wissen, durch Ausdehnung des Teleologiebegriffes viel Verwirrung stiftete, hat diese Wesensart der Arbeit schon früh richtig erkannt. In seinen Jenaer Vorlesungen von 1805/06 heißt es, »daß die eigene Tätigkeit der Natur, Elastizität der Uhrfeder, Wasser, Wind angewendet wird, um in ihrem sinnlichen Dasein etwas ganz anderes zu tun, als sie tun wollten, daß ihr blindes Tun zu einem zweckmäßigen gemacht wird, zum Gegenteile ihrer selbst...«, und der Mensch »läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze...«[9] Es ist bemerkenswert, daß der später in Hegels Geschichtsphilosophie so wichtige Begriff von der List der Vernunft hier bei der Analyse der Arbeit, vielleicht zum ersten Male, auftaucht. Hegel sieht richtig die Doppelseitigkeit dieses Prozesses, einerseits, daß die teleologische Setzung »bloß« die eigene

7 Aristoteles: Metaphysik, Buch Z, Kapitel 7, Berlin 1960, S. 163 f.
8 Teleologisches Denken, S. 68 f.

9 Hegel: Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1932, II., S. 198 f.

Tätigkeit der Natur ausnützt, andererseits, daß die Verwandlung dieser Tätigkeit diese zum Gegenteil ihrer selbst macht. Diese Naturtätigkeit verwandelt sich also, ohne naturontologische Veränderung ihrer Grundlagen, in gesetzte. Damit hat Hegel eine ontologisch ausschlaggebende Seite der Rolle der Naturkausalität im Arbeitsprozeß beschrieben: Ohne einer inneren Veränderung unterworfen zu sein, entsteht aus den Naturgegenständen, aus den Naturkräften etwas völlig anderes; der arbeitende Mensch kann ihre Eigenschaften, die Gesetze ihrer Bewegung in vollkommen neue Kombinationen einfügen, ihnen vollkommen neue Funktionen, Wirkungsweisen verleihen. Da sich dies jedoch nur inmitten der ontologischen Unaufhebbarkeit der Naturgesetze vollziehen kann, kann die einzige Änderung der Naturkategorien bloß darin bestehen, daß sie – im ontologischen Sinne – gesetzt werden; ihr Gesetztsein ist die Vermittlung ihrer Unterordnung unter die bestimmende teleologische Setzung, wodurch zugleich aus dem gesetzten Ineinander von Kausalität und Teleologie ein einheitlich homogener Gegenstand, Prozeß etc. wird.

Natur und Arbeit, Mittel und Zweck ergeben also auf diese Weise etwas in sich Homogenes: den Arbeitsprozeß, und am Schluß das Arbeitsprodukt. Die Aufhebung der Heterogenitäten durch die Einheitlichkeit, die Homogenität der Setzung, hat aber ihre deutlich bestimmten Schranken. Wir sprechen gar nicht von der aufgezeigten Selbstverständlichkeit, daß die Homogenisierung die richtige Erkenntnis der in der Wirklichkeit nicht homogenen Kausalzusammenhänge voraussetzt. Werden diese im Prozeß des Erforschens verfehlt, so können sie – im ontologischen Sinn – überhaupt nicht gesetzt werden; sie bleiben in ihrer naturgemäßen Weise weiter wirksam, und die teleologische Setzung hebt sich selbst auf, indem sie, als nicht zu verwirklichende, auf eine der Natur gegenüber notwendig ohnmächtige Bewußtseinstatsache reduziert wird. Hier ist der Unterschied zwischen Setzung in ontologischem und erkenntnistheoretischem Sinn handgreiflich faßbar. Erkenntnistheoretisch ist eine den Gegenstand verfehlende Setzung noch immer eine Setzung, wenn über sie auch das Werturteil der Falschheit oder eventuell nur der Unvollständigkeit ausgesprochen werden muß. Das ontologische Setzen der Kausalität im Komplex einer teleologischen Setzung muß aber ihren Gegenstand richtig ergreifen, oder sie ist – in diesem Zusammenhang – überhaupt keine Setzung. Diese Feststellung bedarf jedoch, um nicht aus Überspannung in Unwahrheit umzuschlagen, einer dialektischen Beschränkung. Da jeder Naturgegenstand, jeder Naturprozeß eine intensive Unendlichkeit an Eigenschaften, Wechselbeziehungen zur Umwelt etc. vorstellt, bezieht sich das eben Ausgeführte nur auf jene Momente der intensiven Unendlichkeit, die für die teleologische Setzung positiv oder negativ von Bedeutung sind. Wenn zur Arbeit

auch nur eine annähernde Erkenntnis dieser intensiven Unendlichkeit als einer solchen notwendig wäre, hätte sie auf primitiven Stufen der Naturbeobachtung (von Erkenntnis im bewußten Sinn gar nicht zu reden) niemals entstehen können. Dieser Tatbestand ist nicht nur darum bemerkenswert, weil darin die objektive Möglichkeit der schrankenlosen Höherentwicklung der Arbeit enthalten ist, sondern auch, weil daraus deutlich hervorgeht, daß ein richtiges Setzen, ein Setzen, das die für den jeweiligen Zweck notwendigen Kausalmomente so weit adäquat erfaßt, als dies für die konkrete Zielsetzung konkret erforderlich ist, selbst in solchen Fällen erfolgreich zu verwirklichen bleibt, wo die allgemeinen Vorstellungen über Gegenstände, Zusammenhänge, Prozesse etc. in der Natur als Erkenntnisse der Natur in ihrer Ganzheit noch völlig unangemessen sind. Diese Dialektik zwischen strenger Richtigkeit im engeren Gebiet der konkreten teleologischen Setzung und möglicher, sehr weitgehender Falschheit im Erfassen der Natur in ihrem vollen Ansichsein hat für das Gebiet der Arbeit eine sehr weittragende Bedeutung, die uns später noch eingehend beschäftigen wird.

Die früher festgestellte Homogenisierung von Zweck und Mittel muß aber noch von einem anderen Gesichtspunkt aus dialektisch beschränkt und dadurch konkretisiert werden. Schon die doppelte Gesellschaftlichkeit der Zielsetzung – die sowohl aus einem gesellschaftlichen Bedürfnis entsteht wie auch eine solche zu befriedigen berufen ist, während die Naturhaftigkeit der Substrate der Mittel ihrer Verwirklichung die Praxis unmittelbar in eine anders geartete Umgebung und Tätigkeit leitet – schafft eine prinzipielle Heterogenität zwischen Zweck und Mittel. Ihre Aufhebung durch die Homogenisierung in der Setzung birgt, wie wir eben gesehen haben, eine wichtige Problematik in sich, die darauf weist, daß die einfache Unterordnung der Mittel unter den Zweck nicht so einfach ist, wie sie auf den ersten unmittelbaren Anblick zu sein scheint. Man darf nämlich nie die schlichte Tatsache aus den Augen verlieren, daß Realisierbarkeit oder Vergeblichkeit der Zielsetzung schlechthin davon abhängt, wieweit es im Erforschen der Mittel gelungen ist, die Naturkausalität in eine – ontologisch gesprochen – gesetzte zu verwandeln. Die Zielsetzung entsteht aus einem gesellschaftlich-menschlichen Bedürfnis; damit sie jedoch zu einer echten Zielsetzung wird, muß die Erforschung der Mittel, d.h., die Erkenntnis der Natur, eine bestimmte, ihnen angemessene Stufe erreicht haben; ist diese noch nicht errungen, so bleibt die Zielsetzung ein bloß utopisches Projekt, eine Art Traum, wie etwa das Fliegen von Ikaros bis Leonardo und lange über ihn hinaus Traum blieb. Der Punkt also, wo die Arbeit mit dem Entstehen des wissenschaftlichen Denkens und seiner Entwicklung vom Gesichtspunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins zusammenhängt, ist gerade jenes Gebiet, das als Erforschung der Mittel bezeich-

net wurde. Wir haben bereits auf das Prinzip des Neuen, das selbst in der primitivsten Arbeitsteleologie steckt, hingewiesen. Jetzt können wir hinzufügen, daß das ununterbrochene Produzieren von Neuem, wodurch in der Arbeit, man könnte sagen, die Gebietskategorie* des Gesellschaftlichen erscheint, ihre erste klare Abhebung von jeder bloßen Naturhaftigkeit, in dieser Entstehungs- und Entwicklungsweise der Arbeit enthalten ist. Das hat zur Folge, daß in jedem konkreten einzelnen Arbeitsprozeß das Ziel die Mittel beherrscht und reguliert. Wenn jedoch von den Arbeitsprozessen in ihrer historischen Kontinuität und Entwicklung innerhalb der realen Komplexe des gesellschaftlichen Seins die Rede ist, entsteht eine gewisse, sicher nicht absolute und totale, für die Entwicklung der Gesellschaft und der Menschheit jedoch höchst bedeutsame Umkehrung dieses hierarchischen Verhältnisses. Da die für die Arbeit unentbehrliche Erforschung der Natur vor allem auf die Ausarbeitung der Mittel konzentriert ist, sind diese das hauptsächliche Vehikel der gesellschaftlichen Garantie einer Fixierung der Ergebnisse der Arbeitsprozesse, der Kontinuität der Arbeitserfahrung sowie insbesondere ihrer Höherentwicklung. Darum ist für das gesellschaftliche Sein selbst diese angemessenere Erkenntnis, die den Mitteln (Werkzeugen etc.) zugrunde liegt, oft wichtiger als die jeweilige Bedürfnisbefriedigung (Zielsetzung). Diesen Zusammenhang hat Hegel bereits richtig erkannt. Er schreibt darüber in seiner »Logik«: »Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in *diesem äußerlichen Andern* und gerade *durch* diese Äußerlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das *Mittel* ein *Höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äußern* Zweckmäßigkeit; – der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.«[10]
Wir haben zwar diesen Gedankengang im Hegel-Kapitel bereits angeführt; seine Wiederholung scheint uns deshalb nicht überflüssig zu sein, weil darin einige sehr wichtige Momente dieses Zusammenhangs klar zum Ausdruck kommen. Erstens betont hier Hegel, im großen ganzen mit Recht, die größere Dauer der Mittel den unmittelbaren Zielen, Erfüllungen gegenüber. Freilich ist dieser Gegensatz in der Wirklichkeit lange nicht so schroff, wie Hegel ihn darstellt. Denn die einzelnen »unmittelbaren Genüsse« »vergehen« zwar und werden vergessen, aber die

* Handschrift kann auch als »Geburtskategorie« gelesen werden.

10 Hegel: Logik, III 2. 3. C; Werke, V., S. 220; HWA 6, S. 453.

Bedürfnisbefriedigung, in der Gesellschaft als Ganzheit betrachtet, hat ebenfalls eine Dauer und Kontinuität. Wenn wir uns an die im Marx-Kapitel dargestellte Wechselbeziehung von Produktion und Konsumtion erinnern, so ist ersichtlich, daß diese sich nicht nur erhält und reproduziert, sondern auch ihrerseits auf jene einen gewissen Einfluß ausübt. Freilich ist in dieser Wechselwirkung, wie wir dort gesehen haben, die Produktion (hier: das Mittel in der teleologischen Setzung) das übergreifende Moment, die Hegelsche Gegenüberstellung geht aber infolge der allzu schroffen Entgegensetzungen an ihrer realen gesellschaftlichen Bedeutung doch etwas vorbei. Zweitens wird, wieder mit Recht, beim Mittel das Moment der Herrschaft »über die äußerliche Natur« hervorgehoben, mit der ebenfalls richtigen dialektischen Beschränkung, daß der Mensch in seiner Zwecksetzung ihr doch unterworfen bleibt. Hier muß die Hegelsche Darstellung insofern konkretisiert werden, als dieses Unterworfensein sich zwar unmittelbar auf die Natur bezieht – der Mensch kann, wie wir bereits gezeigt haben, nur solche Ziele wirklich setzen, deren Verwirklichungsmittel er tatsächlich beherrscht –, während es sich letzten Endes real um eine gesellschaftliche Entwicklung handelt, um den Komplex, den Marx als Stoffwechsel des Menschen, der Gesellschaft, mit der Natur bezeichnet, wobei fraglos das gesellschaftliche Moment* das übergreifende werden muß. Damit ist allerdings die Überlegenheit des Mittels noch stärker betont als bei Hegel selbst. Infolge dieser Sachlage ist, drittens, das Mittel, das Werkzeug, der wichtigste Schlüssel zur Erkenntnis jener Etappen der Menschheitsentwicklung, über welche wir keine anderen Dokumente besitzen. Hinter diesem Erkenntnisproblem ist jedoch, wie stets, ein ontologisches verborgen. Wir können aus den Werkzeugen, die Ausgrabungen oft als fast einzige Dokumente einer völlig versunkenen Periode ans Tageslicht fördern, viel mehr über das konkrete Leben der sie handhabenden Menschen erfahren, als unmittelbar in ihnen zu stecken scheint. Der Grund dafür besteht darin, daß das Werkzeug bei richtiger Analyse nicht nur die eigene Entstehungsgeschichte verraten kann, sondern weite Ausblicke auf Lebensweise, ja auf Weltauffassung etc. seiner Gebraucher eröffnet. Wir werden uns im folgenden auch mit solchen Problemen zu beschäftigen haben; wir weisen nur auf die sozial höchst allgemeine Frage des Zurückweichens der Naturschranke hin, die Gordon Childe in der Analyse der Töpferei in der Zeit, die er als neolithische Revolution bezeichnet, genau beschreibt. Er weist vor allem auf den Zentralpunkt hin, auf den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Arbeitsprozeß in der Töpferei und dem in der Herstellung von Werkzeugen aus Stein oder Knochen. Wenn der Mensch, führt er aus, »ein Werkzeug aus Stein oder

* Handschrift enthält hier: »vielfach«.

Knochen herstellte, war er immer durch die Gestaltung und die Größe des Ursprungsmaterials gebunden; er konnte nur Stücke davon wegnehmen. Keine solche Beschränkungen engen die Tätigkeit der Töpferin ein. Sie kann ihren Tonklumpen ganz so formen, wie sie ihn zu haben wünscht; sie kann weitere Teile zu ihm hinzufügen, ohne befürchten zu müssen, daß die Festigkeit der Fugen darunter leidet«. Damit ist an einem wichtigen Punkt der Unterschied zweier Epochen deutlich gemacht, und zwar wird die Richtung aufgezeigt, in der der Mensch sich von der Gebundenheit an das ursprünglich benutzte Naturmaterial befreit und seinen Gebrauchsgegenständen genau jene Beschaffenheit verleiht, die seinen gesellschaftlichen Bedürfnissen entspricht. Childe sieht auch, daß dieser Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke ein allmählicher ist. Die neue Form ist zwar nicht mehr durch das vorgefundene Material gebunden, sie ist aber doch aus ähnlichen Voraussetzungen entstanden: »Daher sind die frühesten Töpfe offensichtlich Nachahmungen vertrauter Gefäße, die aus anderen Stoffen hergestellt waren – aus Kürbissen, Blasen, Häuten und Fellen, aus Korbwaren und Weidengeflecht oder sogar aus Menschenschädeln.«[11]

Viertens muß noch hervorgehoben werden, daß das Erforschen der Gegenstände und Prozesse in der Natur, das dem Setzen der Kausalität beim Schaffen der Mittel vorangeht, dem Wesen nach, wenn auch lange Zeit nicht bewußt erkannt, doch aus wirklichen Erkenntnisakten besteht und damit objektiv den Anfang, die Genesis der Wissenschaft beinhaltet. Auch hier gilt die Einsicht von Marx: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Mit den sehr weittragenden Konsequenzen der so entstehenden Zusammenhänge werden wir uns in diesem Kapitel erst später befassen können. Hier kann vorläufig nur darauf verwiesen werden, daß jedes Erfahren und Verwenden von Kausalzusammenhängen, also jedes Setzen einer realen Kausalität, zwar in der Arbeit stets als Mittel für ein einzelnes Ziel figuriert, objektiv jedoch die Eigenschaft hat, auf anderes, auch auf unmittelbar völlig Heterogenes, angewendet zu werden. Mag das lange Zeiten hindurch nur rein praktisch bewußt geworden sein, faktisch werden doch bei jeder erfolgreichen Anwendung auf ein neues Gebiet richtige Abstraktionen vollzogen, die in ihrer objektiven inneren Struktur bereits wichtige Kennzeichen des wissenschaftlichen Denkens an sich haben. Schon die bisherige Geschichte der Wissenschaften, obwohl sie dieses Problem selten ganz bewußt stellt, zeigt, in wie vielen Fällen höchst abstrakte, allgemeine Gesetzlichkeiten aus dem Erforschen der praktischen Bedürfnisse, der besten Art ihrer Befriedigung, d. h. aus dem Ergründen der

11 Gordon Childe: Man Makes Himself, London 1937, S. 105, deutsch: Der Mensch schafft sich selbst, Dresden o. J., S. 97.

besten Mittel in der Arbeit entsprangen. Aber auch davon abgesehen zeigt die Geschichte manche Beispiele dafür, daß Errungenschaften der Arbeit, weiter abstrahiert – und wir wiesen eben darauf hin, daß solche Verallgemeinerungen im Prozeß der Arbeit notwendig entstehen –, zu Grundlagen einer bereits rein wissenschaftlichen Betrachtung der Natur erwachsen können. Eine solche Genesis der Geometrie ist z. B. allgemein bekannt. Es ist nicht hier der Ort, auf diesen Fragenkomplex näher einzugehen, es möge genügen, auf einen interessanten Fall hinzuweisen, den Bernal, sich auf die Spezialforschungen Needhams stützend, über die altchinesische Astronomie anführt. Er sagt, daß es erst nach der Erfindung des Rades möglich geworden ist, die Kreisbewegungen des Himmels um die Pole genau nachzuahmen. Es scheint, daß die chinesische Astronomie von dieser Idee der Rotation ausgegangen ist. Bis dahin wurde die Himmelswelt wie unsere behandelt.[12] Aus der ihr innewohnenden Tendenz zum Selbständigwerden der Erforschung des Mittels bei Vorbereitung und Durchführung des Arbeitsprozesses erwächst also das wissenschaftlich gerichtete Denken und stammen später die verschiedenen Naturwissenschaften. Dabei handelt es sich natürlich nicht um eine einmalige Genesis eines neuen Gebiets der Tätigkeit aus dem anderen, sondern diese Genesis wiederholt sich, freilich in äußerst verschiedenen Formen, in der ganzen Geschichte der Wissenschaften bis heute. Die Modellvorstellungen, die den kosmischen, physikalischen etc. Hypothesen zugrunde liegen, sind – zumeist unbewußt – von den ontologischen Vorstellungen des jeweiligen Alltags, die wiederum mit den jeweilig aktuellen Arbeitserfahrungen, Arbeitsmethoden, Arbeitsergebnissen eng zusammenhängen, mit determiniert. Manche große Wendung in den Wissenschaften hat ihre Wurzel in allmählich entstandenen, aber auf einer bestimmten Stufe als radikal, als qualitativ neu erscheinenden Weltbildern des Alltags (der Arbeit). Der gegenwärtig herrschende Zustand, daß bereits differenzierte und weitgehend organisierte Wissenschaften die Vorbereitungsarbeit für die Industrie besorgen, verdeckt zwar für viele diesen Tatbestand, verändert aber seine Tatsächlichkeit ontologisch nicht wesentlich; es wäre sogar interessant, die Einflüsse dieses Vorbereitungsmechanismus auf die Wissenschaft ontologisch-kritisch näher zu betrachten.

Schon die bisherige, bei weitem nicht vollständige Beschreibung der Arbeit zeigt, daß mit ihr, im Vergleich zu den vorangegangenen Seinsformen des Unorganischen und Organischen, eine qualitativ neue Kategorie in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins erschienen ist. Eine solche Neuheit ist die Verwirklichung

12 J. D. Bernal: Science in History, London 1957, S. 84; deutsch: Die Wissenschaft in der Geschichte, Darmstadt 1961, S. 97.

als adäquates, erdachtes und gewolltes Ergebnis der teleologischen Setzung. In der Natur gibt es nur Wirklichkeiten und einen ununterbrochenen Wandel ihrer jeweiligen konkreten Formen, ein jeweiliges Anderssein. Gerade die Marxsche Theorie der Arbeit als allein existierender Form eines teleologisch hervorgebrachten Seienden begründet damit zuerst die Eigenart des gesellschaftlichen Seins. Denn wären die verschiedenen idealistischen oder religiösen Theorien einer allgemeinen Herrschaft der Teleologie richtig, so würde, zu Ende gedacht, dieser Unterschied gar nicht existieren. Jeder Stein, jede Fliege wäre ebenso eine Verwirklichung der »Arbeit« Gottes, des Weltgeistes etc., wie die eben geschilderten Verwirklichungen in den teleologischen Setzungen der Menschen. Damit müßte konsequenterweise der entscheidende ontologische Unterschied zwischen Gesellschaft und Natur verschwinden. Wenn die idealistischen Philosophien dennoch einem Dualismus zustreben, so kontrastieren sie vorwiegend die – scheinbar – rein geistigen, von der materiellen Wirklichkeit – scheinbar – völlig losgelösten Bewußtseinsfunktionen der Menschen mit der Welt des bloß materiellen Seins. Kein Wunder, daß dabei das Terrain der eigentlichen Tätigkeit des Menschen, seines Stoffwechsels mit der Natur, aus der er hervorgeht, die er durch seine Praxis, vor allem durch seine Arbeit zunehmend beherrscht, zu kurz kommen muß, daß die als einzig echt aufgefaßte menschliche Tätigkeit ontologisch fertig vom Himmel fällt, als »überzeitlich«, als »zeitlos« dargestellt wird, als Welt des Sollens im Gegensatz zum Sein. (Auf die reale Genesis des Sollens aus der Arbeitsteleologie kommen wir bald zu sprechen.) Die Widersprüche dieser Konzeption zu den ontologischen Ergebnissen der Wissenschaft der Neuzeit sind so offenkundig, daß sie nicht ausführlich erörtert werden müssen. Man versuche etwa, die »Geworfenheit« des Existentialismus mit dem Bild der Wissenschaft vom Entstehen des Menschen ontologisch in Einklang zu bringen. Die Verwirklichung dagegen stellt sowohl die genetische Verbundenheit wie den ontologisch wesentlichen Unterschied und Gegensatz her: Die Tätigkeit des Naturwesens Mensch läßt, auf der Basis des unorganischen und organischen Seins, aus ihnen hervorgegangen, eine eigenartige neue, kompliziertere und komplexere Stufe des Seins entstehen, eben das gesellschaftliche Sein. (Daß einzelne bedeutende Denker schon in der Antike auf die Eigenart der Praxis und der in ihr vollzogenen Verwirklichung eines Neuen reflektiert und einige ihrer Bestimmungen scharfsinnig erkannt haben, ändert an dieser Gesamtlage nichts Wesentliches.)

Die Verwirklichung als Kategorie der neuen Seinsform zeigt zugleich eine wichtige Konsequenz: Das Bewußtsein des Menschen hört mit der Arbeit auf, im ontologischen Sinn ein Epiphänomenon zu sein. Zwar scheint das Bewußtsein der Tiere, besonders der höheren, eine unleugbare Faktizität zu sein, sie ist aber doch

ein blasses, dienendes Teilmoment ihres biologisch fundierten, nach den Gesetzen der Biologie ablaufenden Reproduktionsprozesses. Und zwar nicht bloß in der phylogenetischen Reproduktion, wo es ganz selbstverständlich evident ist, daß diese – nach Gesetzen, die wir heute noch nicht wissenschaftlich erfaßt haben, nur als ontologische Tatsachen zur Kenntnis nehmen müssen – sich ohne irgendein Zutun des Bewußtseins abspielt; sondern auch im ontogenetischen Reproduktionsprozeß. Letzteren beginnen wir insofern zu übersehen, als wir das tierische Bewußtsein als Produkt der biologischen Differenzierung, der wachsenden Komplexität der Organismen zu begreifen anfangen. Die Wechselbeziehungen der primitiven Organismen mit ihrer Umgebung laufen vorwiegend auf Grundlage biophysischer und biochemischer Gesetzmäßigkeiten ab. Je höher, je komplizierter ein tierischer Organismus geartet ist, desto mehr bedarf er feinerer, differenzierterer Organe, um sich in der Wechselbeziehung mit seiner Umwelt zu erhalten, um sich reproduzieren zu können. Es ist nicht hier der Ort, diese Entwicklung selbst skizzenhaft darzustellen (und der Verfasser hält sich auch nicht für kompetent dazu); es muß nur darauf hingewiesen werden, daß die allmähliche Entwicklung des tierischen Bewußtseins aus biophysischen und biochemischen Reaktionsweisen über von Nerven vermittelte Reize und Reflexe bis zu der erreichten höchsten Stufe stets im Rahmen der biologischen Reproduktion eingeschlossen bleibt. Sie zeigt freilich eine immer wachsende Elastizität in den Reaktionen auf die Umwelt und auf deren eventuelle Veränderungen; das zeigt sich sehr deutlich bei bestimmten Haustieren oder bei Experimenten mit Affen. Man darf aber nicht vergessen, worauf schon hingewiesen wurde, daß hier einerseits ein normalerweise nie vorhandenes Milieu der Sekurität für die Tiere entsteht, andererseits, daß dabei die Initiative, die Leitung, des Herbeischaffen von »Werkzeugen« etc. stets vom Menschen, nie von den Tieren selbst ausgeht. Das tierische Bewußtsein in der Natur geht nie über ein besseres Bedienen der biologischen Existenz und der Reproduktion hinaus, ist also – ontologisch betrachtet – ein Epiphänomenon des organischen Seins.

Erst in der Arbeit, im Setzen des Zieles und seiner Mittel geht das Bewußtsein mit einem selbstgelenkten Akt, der teleologischen Setzung, dazu über, sich nicht bloß der Umgebung anzupassen – wozu auch solche Tätigkeiten der Tiere gehören, die die Natur objektiv, unbeabsichtigt verändern –, sondern in der Natur selbst von dieser aus unmögliche, ja undenkbare Veränderungen zu vollziehen. Indem also die Verwirklichung zu einem umformenden, neuformenden Prinzip der Natur wird, kann das Bewußtsein, das dazu Impuls und Richtung gegeben hat, ontologisch kein Epiphänomenon mehr sein. Mit dieser Feststellung scheidet sich der dialektische Materialismus vom mechanischen. Denn dieser erkennt als

objektive Wirklichkeit nur die Natur in ihrer Gesetzlichkeit an. Marx vollzieht nun die Trennung des neuen Materialismus vom alten, des dialektischen vom mechanischen, mit großer Entschiedenheit in seinen bekannten Thesen über Feuerbach: »Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis;* nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit.« Und im weiteren spricht er deutlich aus, daß die Wirklichkeit des Denkens, der nicht mehr epiphänomenale Charakter des Bewußtseins, nur in der Praxis auffindbar und nachweisbar ist: »Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.«[13] Daß wir hier die Arbeit als Urform der Praxis dargestellt haben, entspricht durchaus dem Geist dieser Feststellungen von Marx; hat doch Engels viele Jahrzehnte später gerade in der Arbeit den entscheidenden Motor zum Menschwerden des Menschen erblickt. Natürlich ist diese unsere Behauptung, bis jetzt, nicht viel mehr als eine Deklaration, freilich eine, deren bloßes richtiges Aussprechen bereits manche entscheidende Bestimmungen des Gegenstandskomplexes enthält und sogar erhellt. Aber selbstverständlicherweise kann diese Wahrheit nur durch ihr möglichst vollständiges Explizitwerden sich als solche erweisen und bewähren. Schon die bloße Tatsache, daß in die Welt der Wirklichkeit Verwirklichungen (Ergebnisse der menschlichen Praxis in der Arbeit) als neue, aus der Natur nicht ableitbare Gegenständlichkeitsformen eintreten, die aber doch und gerade als solche ebenso Wirklichkeiten sind wie die Produkte der Natur, zeugt schon auf dieser Anfangsstufe für die Richtigkeit unserer Behauptung.

Über die konkreten Erscheinungs- und Äußerungsweisen des Bewußtseins sowie über die konkrete Seinsweise seiner nicht mehr epiphänomenalen Beschaffenheit wird in diesem Kapitel und in den folgenden noch viel die Rede sein. Jetzt kann nur das Grundproblem – vorläufig äußerst abstrakt – angedeutet werden. Es handelt sich dabei um die untrennbare Zusammengehörigkeit zweier einander gegenüber an sich heterogener Akte, die jedoch in ihrer neuen ontologischen Verbundenheit den eigentlichen seienden Komplex der Arbeit ausmachen und, wie wir sehen werden, das ontologische Fundament der gesellschaftlichen Praxis,

13 MEGA I, 5, S. 533 f.; MEW 3, S. 5.

ja des gesellschaftlichen Seins überhaupt bilden. Die beiden heterogenen Akte, von denen hier die Rede ist, sind: einerseits die möglichst genaue Widerspiegelung der in Betracht kommenden Wirklichkeit, andererseits die daran anknüpfende Setzung jener Kausalitätsketten, die, wie wir wissen, für die Verwirklichung der teleologischen Setzung unentbehrlich sind. Diese erste Beschreibung des Phänomens wird zeigen, daß beide unter sich heterogenen Betrachtungsweisen der Wirklichkeit, sowohl jede für sich wie ihre unausweichliche Verbundenheit, die Grundlage zur ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins bilden. Wenn wir nun unsere Analyse mit der Widerspiegelung beginnen, so zeigt sich sogleich eine genaue Trennung von Objekten, die unabhängig vom Subjekt existieren, und von Subjekten, die jene, in mehr oder weniger richtiger Annäherung, durch Bewußtseinsakte abbilden, zu eigenem geistigen Besitz machen können. Diese bewußt gewordene Trennung von Subjekt und Objekt ist ein notwendiges Produkt des Arbeitsprozesses und zugleich die Grundlage für die spezifisch menschliche Existenzweise. Wenn das Subjekt, als im Bewußtsein losgelöst von der Objektwelt, nicht fähig wäre, diese zu betrachten, in ihrem Ansichsein zu reproduzieren, könnte jene Zielsetzung, die auch der allerprimitivsten Arbeit zugrunde liegt, nie zustande kommen. Natürlich stehen auch die Tiere in einem – immer komplizierter werdenden, schließlich durch eine Art von Bewußtsein vermittelten – Verhältnis zu ihrer Umgebung. Da dieses jedoch im Bereich des Biologischen beharrt, kann ein derartiges Getrenntsein und Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt, wie beim Menschen, bei ihnen nie entstehen. Sie reagieren mit großer Sicherheit auf das, was für sie im gewohnten Lebensumkreis nützlich oder gefahrdrohend ist. Ich las z. B. einmal über eine bestimmte Art asiatischer Wildgänse, die nicht nur die Raubvögel überhaupt von weitem erkannten, sondern auch ihre verschiedene Arten genau unterschieden und auf die verschiedenen verschieden reagierten. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß sie diese Arten, wie der Mensch, auch begrifflich unterschieden hätten. Es ist äußerst fraglich, ob sie sie in ganz anderen Verhältnissen, etwa wenn man ihnen experimentell diese Raubvögel in der Nähe, ruhend gezeigt hätte, überhaupt mit dem Fernbild und mit der drohenden Gefahr identifiziert hätten. Will man, was nie ohne Willkür geschehen kann, menschliche Bewußtseinskategorien auf die Tierwelt anwenden, so kann man sagen, daß die höchstentwickelten Tiere im besten Fall Vorstellungen der wichtigsten Momente ihrer Umwelt bilden können, nie aber Begriffe über sie. Freilich muß man den Terminus Vorstellung mit den nötigen Vorbehalten gebrauchen, denn wo bereits eine Begriffswelt ausgebildet ist, wirkt diese auf Anschauung und Vorstellung wieder zurück. Originär geht dieser Wandel ebenfalls unter der Einwirkung der Arbeit vor sich. Gehlen weist

z. B. sehr richtig darauf hin, daß beim Menschen eine gewisse Arbeitsteilung der Sinne in der Anschauung vor sich geht, daß er imstande ist, Eigenschaften der Dinge, die er als biologisches Wesen nur durch den Tastsinn erfassen konnte, rein visuell wahrzunehmen.[14]

Über die weiteren Folgen dieser Entwicklungsrichtung des Menschen durch die Arbeit werden wir in späteren Zusammenhängen noch viel Ergänzendes sagen müssen. Hier müssen wir uns, um die durch die Arbeit entstehende neue Grundstruktur klar herauszuarbeiten, darauf beschränken, daß in der Widerspiegelung der Wirklichkeit, als Voraussetzung für Ziel und Mittel der Arbeit, eine Trennung, eine Loslösung des Menschen von seiner Umgebung vollzogen wird, eine Distanzierung, die sich im Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt klar offenbart. In der Widerspiegelung der Wirklichkeit löst sich die Abbildung von der abgebildeten Wirklichkeit ab, gerinnt zu einer eigenen »Wirklichkeit« im Bewußtsein. Wir haben das Wort Wirklichkeit in Anführungszeichen gesetzt, weil ja im Bewußtsein die Wirklichkeit bloß reproduziert wird; es entsteht eine neue Gegenständlichkeitsform, aber keine Wirklichkeit, und – gerade ontologisch – kann das Reproduzierte mit dem, was es reproduziert, unmöglich gleichartig, geschweige denn identisch sein. Im Gegenteil. Ontologisch teilt sich das gesellschaftliche Sein in zwei heterogene Momente, die vom Standpunkt des Seins nicht nur heterogen einander gegenüberstehen, sondern geradezu Gegensätze sind: das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein.

Diese Dualität ist eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins. Die früheren Seinsstufen sind im Vergleich dazu streng einheitlich. Die ununterbrochene und unausweichliche Bezogenheit der Widerspiegelung auf das Sein, ihre Einwirkungen darauf schon in der Arbeit, aber noch ausgeprägter in weiteren Vermittlungen (die erst später zur Darstellung gelangen können), die Determiniertheit der Widerspiegelung durch ihr Objekt etc. können diese fundamentale Dualität nie völlig aufheben. Mit dieser Dualität tritt der Mensch aus der Tierwelt heraus. Wenn Pawlow das nur dem Menschen eigene zweite Signalsystem beschreibt, stellt er richtig fest, daß allein dieses System sich von der Wirklichkeit entfernen, in ihrer Wiedergabe fehlgehen kann. Das ist nur möglich, weil die Widerspiegelung sich auf das ganze, vom Bewußtsein unabhängige, stets intensiv unendliche Objekt richtet, dieses in seinem Ansichsein zu erfassen sucht und gerade infolge der dazu notwendigen, selbstgesetzten Distanz dabei irregehen kann. Das bezieht sich selbstredend nicht nur auf die Anfangsstadien der Widerspiegelung. Auch wenn komplizierte, in sich homogen geschlossene Hilfskonstruktionen des

14 A. Gehlen: Der Mensch, Bonn 1950, S. 43 und S. 67.

Erfassens der Wirklichkeit durch Widerspiegelung, wie Mathematik, Geometrie, Logik etc., schon entstanden sind, bleibt diese Möglichkeit des Irrtums infolge der Distanzierung unverändert bestehen; gewisse primitive Irrtumsmöglichkeiten werden zwar – relativ – ausgeschaltet, es treten aber kompliziertere, gerade durch die weiter distanzierenden Vermittlungssysteme hervorgebrachte an ihre Stelle. Andererseits folgt aus dieser Distanzierung und Objektivierung, daß die Abbilder niemals quasiphotographische, mechanisch treue Kopien der Wirklichkeit sein können. Sie sind immer von den Zielsetzungen, also genetisch gesprochen, von der gesellschaftlichen Reproduktion des Lebens, originär von der Arbeit bestimmt. In meiner »Eigenart des Ästhetischen« habe ich, das Alltagsdenken analysierend, auf diese konkret teleologische Orientiertheit der Widerspiegelung hingewiesen. Man könnte sagen, daß hier die Quelle ihrer Fruchtbarkeit, ihrer ununterbrochenen Entdeckungstendenz von neuem zu finden ist, während die eben geschilderte Objektivation in einer entgegengesetzten Richtung korrektiv tätig ist. Das Resultat ist also, wie stets bei Komplexen, ein Ergebnis der Wechselwirkung von Gegensätzen. Mit alledem haben wir aber noch nicht den entscheidenden Schritt zum Verständnis der ontologischen Beziehung von Widerspiegelung und Wirklichkeit getan. Die Widerspiegelung hat dabei eine eigenartige widerspruchsvolle Position: Einerseits ist sie der strikte Gegensatz zu jedem Sein, sie ist, eben weil sie Widerspiegelung ist, kein Sein; andererseits und zugleich ist sie das Vehikel zum Entstehen der neuen Gegenständlichkeit im gesellschaftlichen Sein, zu dessen Reproduktion auf gleichbleibender oder erhöhter Stufe. Dadurch erhält das die Wirklichkeit widerspiegelnde Bewußtsein einen gewissen Möglichkeitscharakter. Wie erinnerlich, verficht Aristoteles die Ansicht, daß ein Baumeister, auch wenn er nicht baut, der Möglichkeit (δύναμις) nach doch ein Architekt bleibt, während Hartmann auf den Arbeitslosen hinweist, bei dem diese Möglichkeit ihren real nichtigen Charakter offenbart, nämlich, daß er nicht zu arbeiten imstande ist. Hartmanns Beispiel ist sehr lehrreich, weil es zeigt, wie dieser, im Banne von einseitigen und verengten Vorstellungen, an dem hier real vorliegenden Problem achtlos vorbeigeht. Es ist nämlich unzweifelhaft, daß während einer tiefen Wirtschaftskrise viele Arbeiter keine faktische Möglichkeit haben, Arbeit zu erhalten; es ist aber ebenso fraglos – und hierin liegt die tiefe Ahnung der Wahrheit in der Aristotelischen Dynamis-Konzeption –, daß er jederzeit bei günstiger Wendung der Konjunktur seine alte Arbeit wieder aufzunehmen imstande ist. Wie soll nun diese seine Beschaffenheit, vom Standpunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins, anders bestimmt werden, als dadurch, daß er, infolge seiner Erziehung, seines Lebenslaufs, seiner Erfahrungen etc., auch als Arbeitsloser – seiner Dynamis nach – ein Arbeiter bleibt? Dadurch

entsteht keineswegs, was Hartmann befürchtet, ein »Gespensterdasein der Möglichkeit«, denn der Arbeitslose (mit dieser realen Unmöglichkeit, Arbeit zu finden) ist ebenso ein seiender, potentieller Arbeiter wie im Falle der Verwirklichung seines Bestrebens, Arbeit zu finden. Es kommt nur darauf an, zu verstehen, daß Aristoteles in seinem breiten und tiefen, universellen und vielseitigen Bestreben, die gesamte Wirklichkeit philosophisch zu erfassen, Phänomene wahrnimmt, denen gegenüber Hartmann, infolge seiner Befangenheit in logisch-erkenntnistheoretischen Vorurteilen, trotz richtigen Einsichten in bestimmte Probleme, hilflos gegenübersteht. Daß bei Aristoteles diese Kategorie der Möglichkeit, wegen seiner falschen Ansichten über den teleologischen Charakter auch der nicht gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Gesellschaft als Ganzheit, oft verworren wirkt, ändert, wenn man das ontologisch Reale von bloßen Projektionen in nicht teleologisch gearteten Seinsformen zu unterscheiden versteht, nichts Wesentliches. Man könnte freilich sagen, daß die erworbenen Fähigkeiten zur Arbeit ebenso Eigenschaften des arbeitslosen Arbeiters bleiben, wie sonstige Eigenschaften eines jeden Seienden, die z. B. in der unorganischen Natur oft sehr große Zeitspannen hindurch keine aktuelle Wirksamkeit erhalten und doch Eigenschaften des betreffenden Seienden bleiben. Auf den Zusammenhang zwischen Eigenschaft und Möglichkeit haben wir schon früher wiederholt hingewiesen. Das würde vielleicht zur Widerlegung Hartmanns ausreichen, nicht jedoch zum Erfassen der spezifischen Eigenart der sich hier offenbarenden Möglichkeit, auf die die Dynamis-Konzeption von Aristoteles hinzielt. Interessanterweise kann man den Anknüpfungspunkt gerade bei Hartmann selbst finden. In der Analyse des biologischen Seins weist er, wie wir festgestellt haben, darauf hin, daß die Anpassungsfähigkeit eines Organismus von seiner Labilität, wie Hartmann diese Eigenschaft bezeichnet, abhängt. Daß Hartmann bei der Behandlung dieser Frage das Problem der Möglichkeit nicht berührt, tut nichts zur Sache. Natürlich könnte man auch diese Charakteristik der Organismen als ihre Eigenschaft bezeichnen und damit das Problem der Möglichkeit auch hier für erledigt erklären. Damit wäre aber der Kern unserer gegenwärtigen Frage umgangen. Es kommt dabei nicht darauf an, daß diese Labilität vorläufig nicht im voraus erkennbar, sondern erst post festum feststellbar ist, denn die Frage, ob etwas – im ontologischen Sinn – erkennbar ist, ist dafür, ob es in dieser Hinsicht ein Seiendes ist, gleichgültig. (Die ontologische Realität der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse hat nichts damit zu tun, ob wir diese Gleichzeitigkeit zu messen imstande sind.)

Unsere Fragestellung hat dieses ontologische Problem so beantwortet, daß die Widerspiegelung, gerade ontologisch betrachtet, an sich kein Sein ist, also auch kein »Gespensterdasein«, weil ganz einfach kein Sein. Und doch ist sie zweifellos

die entscheidende Voraussetzung für die Setzung von Kausalreihen, und zwar gerade im ontologischen und nicht im erkenntnistheoretischen Sinn. Die so entstehende ontologische Paradoxie versucht nun die Dynamis-Konzeption von Aristoteles in ihrer dialektischen Rationalität zu erhellen. Aristoteles erkennt die ontologische Beschaffenheit der teleologischen Setzung richtig, wenn er ihr Wesen mit der Dynamis-Konzeption in eine untrennbare Verbindung bringt, indem er das Vermögen (Dynamis) als »die Fähigkeit, etwas gut oder gemäß einem Entschluß auszuführen«, bestimmt und diese Bestimmung bald danach dahin konkretisiert: »Denn wir sprechen dem Affizierten dank der Quelle, gemäß deren es affiziert wird, das Vermögen zu, affiziert zu werden – und zwar bisweilen dank einer Quelle, gemäß deren es nur überhaupt eine beliebige Affektion erfährt, bisweilen aber dank einer Quelle, gemäß deren es nicht nur eine beliebige, sondern eine zum Besseren führende Affektion erfährt. – Vermögen heißt weiter die Fähigkeit, etwas gut oder gemäß einem Entschluß auszuführen; denn bisweilen sagen wir von Leuten, die nur überhaupt gehen oder sprechen können, aber nicht gut oder nicht einem Vorsatz folgend: sie vermögen nicht zu sprechen oder zu gehen.«[15] Aristoteles sieht alle ontologischen Paradoxien dieser Lage klar; er stellt fest, »daß die Verwirklichung dem Wesen nach früher als das Vermögen ist«, und pointiert sehr entschieden das hier vorhandene Modalitätsproblem: »Jedes Vermögen ist gleichzeitiges Vermögen von einander Widersprechendem; denn was nicht vermögend ist zu bestehen, das ist immer imstande, auch nicht verwirklicht zu sein. Was also vermögend ist zu sein, das ist sowohl imstande zu sein, wie auch, nicht zu sein; dasselbe Ding ist also vermögend zu sein, und gleichzeitig vermögend, nicht zu sein.«[16]

Es würde uns ins Labyrinth einer unfruchtbaren Scholastik führen, wenn wir jetzt von Aristoteles fordern würden, er solle die »Notwendigkeit« der von ihm so gut dargestellten Konstellation mit zwingender Logik »ableiten«. Das ist bei einer so eminent rein ontologischen Frage prinzipiell unmöglich. Bestimmte Verworrenheiten und in ihrer Folge Scheinableitungen entstehen bei Aristoteles überall, wo er das hier so richtig Erkannte über die menschliche Praxis hinaus erweitern will. Das Phänomen der Arbeit in ihrer Einzigartigkeit als dynamisch-komplexhafte Zentralkategorie einer neu entstehenden Seinsstufe steht in klar analysierbarer Form vor uns, wie sie ja auch vor Aristoteles stand; es kommt nur darauf an, durch entsprechende ontologische Analyse diese dynamische Struktur als Komplex aufzudecken, um dadurch – nach dem Marxschen Muster, daß die Anatomie des

15 Metaphysik, Buch Δ, Kapitel 12, S. 122 f.
16 Ebd., Buch Θ, Kapitel 8, S. 217 f.

Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen ergibt – wenigstens den abstrakt-kategoriellen Weg, der hierher geführt hat, verständlich machen zu können. Es scheint höchst wahrscheinlich, daß die, auch von Hartmann ihrer Bedeutung gemäß geschilderte, Labilität im biologischen Sein hochentwickelter Tiere dafür eine gewisse Basis bilden könnte. Die Entwicklung der Haustiere, die im ständigen und intimen Umgang mit den Menschen stehen, zeigt, wie große Möglichkeiten in dieser Labilität stecken können. Es muß aber gleichzeitig festgehalten werden, daß diese Labilität nur eine allgemeine Grundlage dafür bildet, daß die entwickelteste Form dieser Erscheinung durch einen Sprung, der in der setzenden Tätigkeit des allerprimitivsten, noch im Übergang aus der Tierheit befindlichen Menschen einsetzt, die Grundlage zum wirklichen Menschsein bilden kann. Der Sprung kann also nur post festum verständlich gemacht werden, auch wenn bedeutende Gedankenvorstöße, wie diese neue Form der Möglichkeit im Dynamis-Begriff von Aristoteles, viel Licht auf den so erkennbaren Weg werfen.

Der Übergang von der Widerspiegelung als einer besonderen Form des Nichtseins zum aktiven und produktiven Sein des Setzens von Kausalzusammenhängen bietet eine entfaltete Form der Aristotelischen Dynamis, die wir als den Alternativcharakter einer jeden Setzung im Arbeitsprozeß bestimmen können. Dieser tritt zuerst beim Setzen des Zieles der Arbeit ans Tageslicht. Man kann seinen Charakter am besten beim Betrachten der allerprimitivsten Arbeitsakte feststellen. Wenn der Urmensch aus einer Masse von Steinen einen als für seine Zwecke geeignet scheinenden auswählt und die anderen liegenläßt, so ist klar, daß hier eine Wahl, eine Alternative vorliegt. Und zwar eben in dem Sinne, daß der Stein, als an sich seiender Gegenstand der unorganischen Natur, in keiner Weise dazu präformiert war, ein Instrument für diese Setzung zu werden. Natürlich wächst auch das Gras nicht, um von den Rindern gefressen zu werden, und diese nicht, um Fleisch für die Nahrung der Raubtiere zu liefern. In beiden Fällen liegt aber von der Seite der fressenden Tiere eine biologische Gebundenheit an eine jeweils derartige Nahrung, die ihr Verhalten mit biologischer Notwendigkeit determiniert. Darum ist ihr dabei auftretendes Bewußtsein eindeutig determiniert: ein Epiphänomenon, niemals eine Alternative. Der zum Instrument ausgewählte Stein wird aber durch einen Bewußtseinsakt ausgewählt, der nicht mehr biologischen Charakters ist. Es müssen – durch Beobachtung und Erfahrung, d. h. durch Widerspiegelung und durch ihre bewußtseinsmäßige Verarbeitung – bestimmte Eigenschaften des Steins erkannt werden, die ihn für die geplante Tätigkeit geeignet oder ungeeignet machen. Der nach außen höchst einfache und einheitliche Akt, die Auswahl eines Steines, ist seiner inneren Struktur nach höchst

kompliziert und voller Widersprüche. Es handelt sich nämlich dabei um zwei aufeinander heterogen bezogene Alternativen. Erstens: Ist der Stein für den gesetzten Zweck richtig oder falsch gewählt? Zweitens: Ist das Ziel richtig oder falsch gesetzt, d. h. ist ein Stein überhaupt ein wirklich geeignetes Instrument für diese Zielsetzung? Es ist leicht ersichtlich, daß beide Alternativen nur aus einem dynamisch funktionierenden und dynamisch verarbeiteten System der Widerspiegelungen der Wirklichkeit (also aus einem System von an sich nichtseienden Akten) emporsteigen können. Es ist aber ebenso leicht ersichtlich, daß erst, wenn die Ergebnisse der nichtseienden Widerspiegelung sich zu einer solchen alternativ strukturierten Praxis verdichten, aus dem nur naturhaft Seienden ein Seiendes im Rahmen des gesellschaftlichen Seins werden kann, etwa ein Messer oder eine Axt, also eine völlig und radikal neue Gegenständlichkeitsform dieses Seienden. Denn der Stein in seinem naturhaften Dasein und Sosein hat gar nichts mit Messer oder Axt zu tun.

Diese Eigenart der Alternative tritt auf etwas entwickelterer Stufe noch plastischer hervor, wenn nämlich der Stein nicht nur aufgelesen und als Instrument der Arbeit gebraucht wird, sondern, um ein besseres Arbeitsmittel zu sein, einem weiteren Prozeß der Bearbeitung unterworfen wird. Hier, wo die Arbeit in einem noch eigentlicheren Sinn verwirklicht wird, enthüllt die Alternative noch deutlicher ihr wahres Wesen: Sie ist kein einmaliger Akt der Entscheidung, sondern ein Prozeß, eine ununterbrochene zeitliche Kette von immer neuen Alternativen. Wenn man auch noch so flüchtig auf den Prozeß einer beliebigen Arbeit – und sei sie noch so primitiv – reflektiert, so muß man sehen, daß es sich niemals bloß um das mechanische Durchführen einer Zielsetzung handeln kann. Die Kausalkette in der Natur läuft »von selbst« gemäß ihrer eigenen naturhaften inneren Notwendigkeit des »wenn ... dann« ab. In der Arbeit wird jedoch, wie wir gesehen haben, nicht nur das Ziel teleologisch gesetzt, sondern auch die Kausalkette, die es verwirklicht, muß sich in eine gesetzte Kausalität verwandeln. Denn sowohl das Arbeitsmittel wie der Arbeitsgegenstand sind an sich der Naturkausalität unterworfene Naturdinge, die erst in der teleologischen Setzung, erst durch diese, obwohl sie Naturgegenstände bleiben, eine gesellschaftlich seiende Gesetztheit im Arbeitsprozeß erhalten können. Darum wiederholt sich im Detail des Arbeitsprozesses fortlaufend diese Alternative: Eine jede einzelne Bewegung im Prozeß des Schleifens, Schabens etc. muß richtig erdacht sein (auf richtiger Widerspiegelung der Wirklichkeit beruhen), richtig auf die Zielsetzung orientiert, richtig manuell durchgeführt sein etc. Ist dies nicht der Fall, so wird in jedem Augenblick die gesetzte Kausalität aufhören, wirksam zu sein, und der Stein muß wieder ein einfaches, naturhaften Kausalitäten unterworfenes, naturhaftes Seiendes werden,

das gar nichts mehr mit Arbeitsmittel oder Arbeitsgegenstand zu tun hat. Die Alternative erstreckt sich also auf die einer richtigen oder fehlerhaften Tätigkeit, um Kategorien, die erst im Arbeitsprozeß zu Formen der Wirklichkeit werden, ins Leben zu rufen.

Natürlich können die Fehler von sehr verschieden abgestufter Beschaffenheit sein, nämlich entweder durch den folgenden Akt oder durch die folgenden Akte korrigierbare, was wieder neue Alternativen in die geschilderte Entschlußkette einführt – wobei auch hier die leichte oder schwere, in einem Akt oder in einer Reihe von Akten vollziehbare Korrektur sich variierend einschiebt –, oder der begangene Fehler kann die ganze Arbeit vergeblich machen. Die Alternativen im Arbeitsprozeß sind also nicht gleichartig, nicht gleichrangig. Das, was Churchill für die viel komplizierteren Fälle der gesellschaftlichen Praxis geistvoll gesagt hat, daß man durch einen Entschluß in eine »Periode der Konsequenzen« eintreten kann, taucht als Charakteristik der Struktur jeder gesellschaftlichen Praxis bereits in der primitivsten Arbeit auf. Diese ontologische Struktur des Arbeitsprozesses als einer Kette von Alternativen darf nicht dadurch verdunkelt werden, daß im Laufe der Entwicklung, sicherlich schon auf relativ niedrigen Entwicklungsstufen, die einzelnen Alternativen des Arbeitsprozesses durch Einübung und Gewohnheit zu bedingten Reflexen werden und deshalb bewußtseinsmäßig »unbewußt« vollzogen werden können. Ohne hier auf Beschaffenheit und Funktion der bedingten Reflexe eingehen zu können – sie zeigen sich auf komplizierteren Stufen, sowohl in der Arbeit selbst als auf allen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis etwa als Widersprüchlichkeiten der Routine etc. –, muß nur festgestellt werden, daß jeder bedingte Reflex ursprünglich Gegenstand einer Alternativentscheidung gewesen ist, und zwar sowohl in der Entwicklung der Menschheit als bei jedem Individuum, das ja diese bedingten Reflexe erst durch Lernen, Einübung etc. ausbilden kann, und am Anfang dieses Prozesses stehen eben die Ketten von Alternativen.

Die Alternative, ebenfalls ein Akt des Bewußtseins, ist also die Vermittlungskategorie, durch deren Hilfe die Widerspiegelung der Wirklichkeit zum Vehikel des Setzens eines Seienden wird. Dabei ist zu betonen, daß dieses Seiende in der Arbeit stets etwas Naturhaftes ist, und diese seine naturhafte Beschaffenheit kann niemals völlig aufgehoben werden. So groß die umformenden Wirkungen des teleologischen Setzens der Kausalitäten im Arbeitsprozeß auch sein mögen, die Naturschranke kann nur zurückweichen, aber niemals völlig verschwinden; das bezieht sich auf den Atomreaktor ebenso wie auf die Steinaxt. Denn, um nur eine der hier auftauchenden Möglichkeiten zu erwähnen, die Naturkausalitäten werden zwar den arbeitsmäßig gesetzten unterworfen, hören aber, da jeder Naturgegenstand

eine intensive Unendlichkeit von Eigenschaften als Möglichkeiten in sich faßt, niemals völlig zu wirken auf. Da ihre Wirksamkeit in völliger Heterogenität zur teleologischen Setzung steht, muß diese in vielen Fällen der teleologischen Setzung entgegengesetzte, ja zuweilen diese zerstörende Konsequenzen zeitigen (Korrosion des Eisens etc.). Das hat zur Folge, daß die Alternative auch mit der Vollendung des jeweiligen Arbeitsprozesses weiter in Funktion bleiben muß, als Überwachung, Kontrolle, Reparatur etc., daß solche vorbeugenden Setzungen die Alternativen in der Zielsetzung und ihrer Verwirklichung ununterbrochen vermehren müssen. Die Entwicklung der Arbeit trägt deshalb dazu bei, den Alternativcharakter der menschlichen Praxis, des Verhaltens des Menschen zu seiner Umgebung und zu sich selbst immer stärker auf Alternativentscheidungen zu basieren. Die Überwindung der Tierheit durch den Sprung zum Menschwerden in der Arbeit, die Überwindung des Epiphänomenalen der bloß biologischen Determiniertheit des Bewußtseins erlangt also durch die Entwicklung der Arbeit eine unaufhaltsame Steigerung, eine Tendenz zur herrschenden Universalität. Auch hier zeigt sich, daß die neuen Seinsformen erst in ihrer allmählichen Entfaltung zu wirklich herrschenden universellen Bestimmungen ihrer eigenen Sphäre erwachsen können. Im Sprung des Übergangs und noch lange Zeit danach stehen sie im ständigen Wettbewerb mit den niedrigeren Seinsformen, aus denen sie entsprungen sind und die – unaufhebbar – ihre materielle Basis bilden, auch dann, wenn der Umformungsprozeß schon ein sehr hohes Niveau erreicht hat.

Von hier rückblickend kann erst die von Aristoteles entdeckte Dynamis als neue Form der Möglichkeit in ihrer ganzen Tragweite gewürdigt werden. Denn die fundierende Setzung sowohl des Zieles wie der Mittel seiner Durchführung enthält im Laufe der Entwicklung immer stärker eine eigenartig fixierte Gestalt, die die Illusion erwecken könnte, als wäre sie bereits an sich ein gesellschaftlich Seiendes. Denken wir an eine moderne Fabrik. Das Modell (die teleologische Setzung) wird von einem oft sehr großen Kollektiv ausgearbeitet, durchdiskutiert, berechnet etc., bevor es zur Verwirklichung in der Produktion selbst gelangen kann. Obwohl auf diese Weise die materielle Existenz vieler Menschen auf die Ausarbeitung solcher Modelle basiert ist, obwohl der Prozeß des Modellschaffens eine bedeutende materielle Grundlage zu haben pflegt (Büros*, Einrichtungen etc.), bleibt das Modell doch – im Sinne von Aristoteles – eine Möglichkeit, die ebenso nur durch den auf Alternativen beruhenden Beschluß der Durchführung, durch diese selbst zur Wirklichkeit werden kann wie in der Entscheidung des Urmenschen, diesen oder jenen Stein zum Gebrauch als Beil oder Axt auszuwäh-

* Handschrift noch: Apparat.

len. Ja der Alternativcharakter des Entschlusses, die teleologische Setzung zu verwirklichen, erhält noch weitere Komplizierungen, die aber seine Bedeutung als Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nur noch stärker betonen. Man bedenke, daß für den Urmenschen nur die unmittelbare Brauchbarkeit überhaupt den Gegenstand der Alternative gebildet hat, während in der Entwicklung der Gesellschaftlichkeit der Produktion, d. h. der Ökonomie, die Alternativen eine immer verzweigtere, differenziertere Gestalt erhalten. Schon die Entwicklung der Technik hat zur Folge, daß der Entwurf des Modells das Ergebnis einer Kette von Alternativen sein muß, aber ein noch so hoher Entwicklungsgrad der Technik (ihr Unterbau durch eine Reihe von Wissenschaften) kann nicht der alleinige Entscheidungsgrund der Alternative sein. Denn das so ausgearbeitete technische Optimum fällt keineswegs mit dem ökonomischen Optimum ohne weiteres zusammen. Ökonomie und Technik sind zwar in der Entwicklung der Arbeit unzertrennlich koexistent, stehen in ununterbrochenen Wechselbeziehungen zueinander, das hebt jedoch ihre Heterogenität, die sich, wie wir gesehen haben, in der widerspruchsvollen Dialektik von Zweck und Mittel zeigt, keineswegs auf, verstärkt sogar oft ihre Widersprüchlichkeit. Diese Heterogenität, auf deren komplizierte Momente wir hier nicht eingehen können, hat zur Folge, daß die Arbeit zwar zu ihrer immer höheren, immer gesellschaftlicheren Realisierung die Wissenschaft als Hilfsorgan geschaffen hat, daß aber die Wechselbeziehung beider sich stets nur in einer ungleichmäßigen Entwicklung realisieren konnte.

Wenn wir nun ein solches Projekt ontologisch betrachten, so ist klar ersichtlich, daß es die Wesenszeichen der Aristotelischen Möglichkeit, des Vermögens an sich trägt: »Was also vermögend ist zu sein, das ist sowohl imstande zu sein, wie auch, nicht zu sein.« Marx sagt genau im Sinne von Aristoteles, daß das Arbeitsinstrument im Laufe des Arbeitsprozesses »aus der bloßen Möglichkeit sich ebenfalls in Wirklichkeit übersetzt hat«.[17] Ein noch so kompliziertes und auf Grundlage richtiger Widerspiegelungen entworfenes Projekt, das abgelehnt wird, bleibt ein Nichtseiendes, obwohl es die Möglichkeit in sich barg, ein Seiendes zu werden. Es bleibt also dabei, daß nur die Alternative jenes Menschen (oder jenes Kollektivs von Menschen), der berufen ist, den Prozeß der materiellen Verwirklichung durch Arbeit in Gang zu setzen, diese Verwandlung des Vermögens in Seiendes bewerkstelligen kann. Das zeigt nicht nur die obere Grenze dieser Art Möglichkeit, wirklich zu werden, an, sondern auch die untere, die bestimmt, wann und wieweit eine auf Verwirklichung gerichtete bewußtseinsmäßige Widerspiegelung

17 Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939–41 (bzw. Berlin 1953), S. 208; MEW 42, S. 222.

der Wirklichkeit zu einer Möglichkeit in diesem Sinne werden kann. Diese Möglichkeitsgrenze läßt sich keineswegs auf Gedankenniveau, auf Exaktheit, auf Originalität etc. in unmittelbarer Rationalität zurückführen. Die geistigen Momente des Projekts einer Zielsetzung für Arbeit spielen natürlich, letzten Endes, in der Entscheidung der Alternative eine wichtige Rolle; es würde aber eine Fetischisierung der ökonomischen Ratio bedeuten, wenn wir darin allein den Motor des Überspringens von Möglichkeit zur Wirklichkeit auf dem Gebiet der Arbeit erblicken würden. Eine solche Ratio ist ein Mythos, ebenso wie die Annahme, die von uns geschilderten Alternativen würden sich auf einer Ebene der abstrakten reinen Freiheit vollziehen. In beiden Fällen muß daran festgehalten werden, daß die auf Arbeit gerichteten Alternativen immer unter konkreten Umständen zur Entscheidung streben, wieder einerlei, ob es sich um die Herstellung einer Steinaxt oder um das Modell eines Autos handelt, das dann in hunderttausend Exemplaren produziert wird. Das hat erstens zur Folge, daß die Rationalität sich auf das konkrete Bedürfnis stützt, das jenes Einzelprodukt zu befriedigen hat. Die Komponenten, die diese Bedürfnisbefriedigung und darum auch die Vorstellungen darüber determinieren, bestimmen deshalb den Aufbau des Projekts, die Auswahl und Gruppierung der Gesichtspunkte, neben dem Versuch, die Kausalitätsverhältnisse der Verwirklichung richtig widerzuspiegeln; letzten Endes ist also die Bestimmung in der Einzelheit der geplanten Verwirklichung begründet. Ihre Rationalität kann also niemals eine absolute sein, sondern – wie stets bei Versuchen, etwas zu verwirklichen – die konkrete Rationalität eines Zusammenhanges »wenn ... dann«. Daß innerhalb eines solchen Rahmens derartig notwendige Verbindungen obwalten, macht erst die Alternative zu einer möglichen: Sie setzt – innerhalb dieses konkreten Komplexes – die notwendige Aufeinanderfolge der einzelnen Schritte voraus. Man könnte freilich einwenden: Da Alternative und Prädetermination einander logisch ausschließen, muß gerade jene in der Freiheit des Entschlusses ein ontologisches Fundament haben. Das ist bis zu einem gewissen Grad, aber nur bis zu einem gewissen Grad, richtig. Um es aber wirklich zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß die Alternative von jeder Seite aus gesehen nur eine konkrete sein kann: die Entscheidung eines konkreten Menschen (oder einer konkreten Menschengruppe) über die konkret besten Verwirklichungsbedingungen einer konkreten Zielsetzung. Daraus folgt, daß jede Alternative (auch jede Kette von Alternativen) sich in der Arbeit nie auf die Wirklichkeit im allgemeinen bezieht; sie ist eine konkrete Auswahl zwischen Wegen, deren Ziel (letzten Endes die Bedürfnisbefriedigung) nicht das sich entscheidende Subjekt, sondern das gesellschaftliche Sein, in dem es lebt und wirkt, hervorgebracht hat. Das Subjekt kann nur aus diesem von ihm unabhängig

existierenden Seinskomplex bestimmte, durch diesen determinierte Möglichkeiten zum Gegenstand seiner Zielsetzung, seiner Alternative erheben. Und es ist ebenso einleuchtend, daß der Spielraum der Entscheidung ebenfalls durch diesen Seinskomplex umrissen wurde; daß dabei Breite, Weite, Tiefe etc. in der Richtigkeit der Widerspiegelung der Wirklichkeit eine gewichtige Rolle spielen, versteht sich von selbst, ändert aber nichts daran, daß auch das Setzen der Kausalreihen innerhalb der teleologischen Setzung – unmittelbar oder vermittelt – letzten Endes durch das gesellschaftliche Sein determiniert ist.

Selbstverständlich bleibt dabei die Tatsache bestehen, daß der jeweilige konkrete Beschluß zur teleologischen Setzung nie vollständig, mit zwingender Notwendigkeit* aus seinen vorangegangenen Bedingungen abgeleitet werden kann. Andererseits muß allerdings festgestellt werden, daß, wenn man nicht den jeweilig einzelnen teleologischen Setzungsakt, sondern die Gesamtheit dieser Akte und ihre Wechselbeziehungen zueinander in einer jeweiligen Gesellschaft betrachtet, man unweigerlich dazu kommt, in ihnen tendenzielle Ähnlichkeiten, Konvergenzen, Typen etc. festzustellen. Die Proportion dieser konvergierenden bzw. divergierenden Tendenzen in dieser Totalität zeigt die Realität des eben angedeuteten konkreten Spielraums der teleologischen Setzungen auf. Der reale gesellschaftliche Prozeß, aus dem sowohl Zielsetzung wie Auffindung und Anwendung der Mittel emporsteigt, bestimmt eben den konkret umgrenzten Spielraum für mögliche Fragen und Antworten, für Alternativen, die real verwirklicht werden können. Die determinierenden Komponenten erscheinen in der jeweiligen Totalität noch konkreter und fester umrissen als in den isoliert betrachteten einzelnen Setzungsakten. Damit ist jedoch nur eine Seite der Alternative dargestellt. Die noch so klar umrissene Beschreibung eines jeweiligen Spielraums kann die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß im Akt der Alternative ein Moment der Entscheidung, der Wahl enthalten ist und daß »Ort« und Organ dieser Entscheidung das menschliche Bewußtsein bildet; gerade diese ontologisch reale Funktion hebt dieses aus der Epiphänomenalität der vollständig biologisch bedingten tierischen Bewußtseinsformen heraus.

In einem bestimmten Sinne könnte man deshalb hier vom ontologischen Keim der Freiheit sprechen, die in den philosophischen Streitigkeiten über Mensch und Gesellschaft eine so große Rolle gespielt hat und heute noch spielt. Die Wesensart einer solchen ontologischen Genesis der Freiheit, die in der Alternative innerhalb des Arbeitsprozesses zum ersten Mal in der Wirklichkeit erscheint, muß aber noch deutlicher konkretisiert werden, um keinerlei Mißdeutungen entstehen zu lassen.

* Handschrift noch: im voraus.

Wenn wir nämlich die Arbeit in ihrer ursprünglichen Wesensart – als Produzent von Gebrauchswerten – als »ewige«, im Wechsel der gesellschaftlichen Formationen sich immer erhaltende Form des Stoffwechsels zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur fassen, so ist klar, daß die Intention, die den Charakter der Alternative bestimmt, obwohl sie von gesellschaftlichen Bedürfnissen ausgelöst wird, sich auf eine Veränderung von Naturgegenständen richtet. In den bisherigen Betrachtungen waren wir bestrebt, diese originäre Wesensart der Arbeit festzuhalten und ihre entwickelteren komplizierteren Formen, die bereits bei der gesellschaftlich-ökonomischen Setzung des Tauschwerts und seinen Wechselbeziehungen mit dem Gebrauchswert entstehen, für spätere Analysen aufzusparen. Es ist natürlich schwer möglich, dieses Niveau der Abstraktion im Sinne von Marx überall konsequent festzuhalten, ohne bei einzelnen Analysen Tatsachen heranzuziehen, die bereits konkretere, durch die jeweilige Gesellschaft bedingte Umstände voraussetzen. So, als wir zuletzt über Heterogenität von technischem und ökonomischem Optimum sprachen; wir gingen dort auf eine solche Erweiterung des Blickfeldes nur deshalb ein, um die Kompliziertheit der Momente bei der Umwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit an einem konkreten Beispiel – gewissermaßen als Horizont – anzudeuten. Jetzt aber muß von der Arbeit ausschließlich im engsten Sinne des Wortes, in ihrer Urform, als Organ des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur die Rede sein, denn nur so kann man jene Kategorien aufzeigen, die sich ontologisch notwendig aus dieser Urform ergeben, die deshalb aus der Arbeit ein Modell der gesellschaftlichen Praxis überhaupt machen. Es wird die Aufgabe kommender Untersuchungen sein, größtenteils erst in der Ethik, jene Komplikationen, Beschränkungen etc. aufzuzeigen, die sich auf dem Boden einer immer stärker in ihrer entfalteten Totalität erfaßten Gesellschaft ergeben.

So verstanden zeigt die Arbeit ontologisch ein Doppelgesicht: Einerseits wird an dieser ihrer Allgemeinheit einleuchtend, daß eine Praxis nur infolge einer teleologischen Setzung eines Subjekts möglich ist, daß aber eine solche Setzung eine Erkenntnis und ein Setzen der naturkausalen Prozesse als Setzungen in sich schließt. Andererseits handelt es sich darin derart überwiegend um ein Wechselverhältnis zwischen Mensch und Natur, daß man bei der Analyse der Setzung das Recht hat, nur die daraus entspringenden Kategorien zu berücksichtigen. Wir werden alsbald sehen, daß, auch wenn wir uns den Veränderungen zuwenden, die die Arbeit in ihrem Subjekt hervorruft, wir die Besonderheit dieses Verhältnisses, das die Wesensart der neu entstehenden Kategorien beherrscht, wahrnehmen, so daß die äußerst wichtigen anderen Wandlungen im Subjekt bereits Produkte entwickelterer, vom gesellschaftlichen Standpunkt höherer Stadien sind, die

freilich ihre ursprüngliche Form in der bloßen Arbeit zur ontologischen Voraussetzung haben müssen. Wir haben gesehen, daß die entscheidende neue Kategorie, die den Umschlag der Möglichkeit in Wirklichkeit ins Leben ruft, eben die Alternative ist. Was ist nun deren wesentlicher ontologischer Gehalt? Es klingt beim ersten Aussprechen vielleicht etwas überraschend, wenn wir an dieser als übergreifendes Moment ihren vorwiegend erkenntnismäßigen Charakter ins Licht stellen. Selbstverständlich ist der erste Impuls zur teleologischen Setzung der Wille zur Bedürfnisbefriedigung. Dieser ist aber noch ein gemeinsamer Zug zwischen tierischem und menschlichem Leben. Die Scheidung der Wege setzt erst ein, wenn zwischen Bedürfnis und Befriedigung die Arbeit, die teleologische Setzung eingeschaltet wird. Schon in diesem Tatbestand, worin der erste Impuls zur Arbeit enthalten ist, kommt ihre vorwiegend erkenntnismäßige Beschaffenheit klar zum Ausdruck, denn es ist zweifellos ein Sieg des bewußten Verhaltens über die bloße Spontaneität des biologisch Instinktmäßigen, wenn zwischen Bedürfnis und unmittelbare Befriedigung die Arbeit als Vermittlung geschoben wird.

Noch deutlicher zeigt sich diese Lage, wenn die Vermittlung in der Alternativkette der Arbeit verwirklicht wird. Der Arbeitende muß notwendig einen Erfolg seiner Tätigkeit erstreben. Diesen kann er aber nur dann erlangen, wenn er sowohl in der Zielsetzung wie in der Auswahl ihrer Mittel sich unablässig darauf richtet, alles, was mit der Arbeit zusammenhängt, in seinem objektiven Ansichsein zu erfassen und sich zu ihm, zum Ziel und zu seinen Mitteln ihrem Ansichsein entsprechend zu verhalten. Darin ist nicht nur die Intention auf objektive Widerspiegelung enthalten, sondern auch das Bestreben, alles bloß Instinktmäßige, Gefühlsmäßige etc., das die objektive Einsicht trüben könnte, auszuschalten. Damit entsteht eben die Vorherrschaft des Bewußten über das Instinktive, des Erkenntnishaften über das bloß Emotionale. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, daß die entstehende Arbeit des Urmenschen sich in den Formen einer heutigen Bewußtheit abgespielt hätte. Die Bewußtseinsformen sind sicherlich von diesen qualitativ derart verschieden, daß wir sie nicht einmal zu rekonstruieren imstande sind. Es gehört jedoch, wie bereits gezeigt wurde, zu den objektiven, seinsmäßigen Voraussetzungen der Arbeit, daß nur eine richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit, wie sie an sich, unabhängig vom Bewußtsein ist, die Verwirklichung der der Zielsetzung gegenüber gleichgültig heterogenen Naturkausalitäten, ihre Verwandlung in gesetzte, der teleologischen Setzung dienende, vollziehen kann. Die konkreten Alternativen der Arbeit in der Zielbestimmung wie in der Durchführung beinhalten also letzten Endes immer vor allem eine Wahl zwischen Richtigkeit und Falschheit. Das macht ihr ontologisches Wesen aus, ihre Macht, die Aristotelische Dynamis jeweils in eine konkrete Verwirklichung zu verwandeln. Diese primäre Erkenntnismäßigkeit der Arbeitsalternativen ist also eine unaufhebbare Faktizität, ist eben das ontologische Geradesosein der Arbeit; es kann also ganz unabhängig davon ontologisch erkannt werden, in welchen Bewußtseinsformen es sich ursprünglich und vielleicht noch lange Zeiten hindurch realisiert.

Diese Verwandlung des arbeitenden Subjekts – die eigentliche Menschwerdung des Menschen – ist die notwendige seinsmäßige Folge dieses objektiven Geradesoseins der Arbeit. In seiner Bestimmung der Arbeit, deren Text wir bereits ausführlich zitiert haben, spricht Marx auch über ihre bestimmende Einwirkung auf das menschliche Subjekt. Er zeigt, daß der Mensch, indem er auf die Natur einwirkt, sie verändert, »verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit«[18]. Das bedeutet vor allem, worüber schon in der objektiven Analyse der Arbeit die Rede sein mußte, eine Herrschaft der Bewußtheit über das bloß biologisch Instinktive. Das hat von der Seite des Subjekts aus betrachtet eine sich immer erneuernde Kontinuität dieser Herrschaft zur Folge, und zwar eine Kontinuität, die in jeder einzelnen Arbeitsbewegung als neues Problem, als neue Alternative auftaucht und jedesmal, wenn die Arbeit gelingen soll, mit dem Sieg der richtigen Einsicht über das bloß Instinktive enden muß. Denn ebenso wie das Natursein des Steines sich in vollendeter Heterogenität zu seinem Gebrauch als Messer oder Axt befindet und nur infolge des Setzens richtig erkannter Kausalketten durch den Menschen diese Verwandlung erfahren kann, steht es mit den ursprünglich biologisch-instinktiven Bewegungen etc. auch beim Menschen selbst. Diese muß der Mensch selbst eigens für die jeweilige Arbeit ausdenken und im ständigen Kampf gegen das bloß Instinktive in ihm selbst, gegen sich selbst durchsetzen. Auch hier zeigt sich die Aristotelische Dynamis (Marx gebraucht den auch vom Historiker der Logik, Prantl, gewählten Terminus »Potenz«) als kategorieller Ausdruck dieses Übergangs. Das, was Marx hier Potenz nennt, ist letzten Endes dasselbe, was N. Hartmann als die Labilität im biologischen Sein der höheren Tiere bezeichnet, eine große Elastizität in der Anpassung, wenn nötig auch an gründlich veränderte Umstände. Das war sicher die biologische Grundlage der Verwandlung eines entwickelten Tieres in den Menschen. Wir können dies bei höher entwickelten Tieren in Gefangenschaft wie bei Haustieren beobachten. Nur bleibt dieses elastische Verhalten, dieses Aktuellwerden von Potenzen auch hier rein biologisch, indem die Anforderungen an das Tier von außen, vom

18 Kapital, I. 140; MEW 23, S. 192.

Menschen dirigiert, als neue Umgebung, im weitesten Sinne des Wortes, auftreten, so daß das Bewußtsein auch hier ein Epiphänomenon bleiben muß. Die Arbeit bedeutet aber, wie bereits betont, einen Sprung in dieser Entwicklung. Die Anpassung geht nicht nur aus dem Instinktiven ins Bewußte über, sondern sie entfaltet sich als eine »Anpassung« an nicht von der Natur geschaffene, vielmehr an selbstgewählte, an selbstgeschaffene Umstände.

Eben deshalb ist die »Anpassung« beim arbeitenden Menschen keine innerlich stabile und statische wie bei anderen Lebewesen, die der Regel nach auf eine unveränderte Umgebung in gleicher Weise zu reagieren pflegen, und keine von außen gelenkte wie bei den Haustieren. Das Moment des Selbstgeschaffenen verändert nicht nur die Umgebung selbst und diese nicht nur unmittelbar materiell, sondern auch in ihren materiellen Rückwirkungen auf den Menschen; so wird z. B. infolge der Arbeit das Meer, das anfangs eine Bewegungsgrenze bedeutet hat, zu einem immer intensiveren Verbindungsmittel. Aber darüber hinaus – und, natürlich, solche Funktionswandlungen verursachend – wirkt diese strukturelle Beschaffenheit der Arbeit auch auf das arbeitende Subjekt zurück. Will man die dabei entstehenden Wandlungen im Subjekt richtig verstehen, so muß man von der bereits geschilderten objektiven Lage ausgehen, daß es der Initiator der Zielsetzung, der Verwandlung widerspiegelter Kausalketten in gesetzte, des Verwirklichens all dieser Setzungen im Arbeitsprozeß ist. Es handelt sich also um eine ganze Reihe verschiedener Setzungen theoretischer und praktischer Art durch das Subjekt. Das Gemeinsame in allen diesen, wenn man sie als Akte eines Subjekts zu begreifen versucht, ist, daß überall das unmittelbar, instinktiv Erfaßbare infolge der Distanzierung, die jedes Setzen notwendig in sich begreift, durch Bewußtseinsakte ersetzt oder wenigstens beherrscht wird. Man darf dabei sich vom Schein, daß in jeder eingeübten Arbeit die meisten einzelnen Akte nicht mehr einen direkt bewußten Charakter besitzen, nicht irreführen lassen. Das »Instinktive«, »Nichtbewußte« an ihnen beruht auf der Verwandlung von bewußt entstandenen Bewegungen in fixierte bedingte Reflexe. Diese unterscheiden sich vor allem nicht hierin von den instinktiven Äußerungen der höheren Tiere, sondern darin, daß dieses Nichtmehrbewußtsein etwas ständig auf Kündigung, auf Widerruf Eingestelltes ist. Akkumulierte Arbeitserfahrungen haben sie fixiert, neue können sie jederzeit durch neue, ebenfalls auf Widerruf fixierte ersetzen. Die Anhäufung der Arbeitserfahrungen hat also eine derartige Doppellinie des Aufhebens und des Aufbewahrens der eingeübten Bewegungen, die deshalb, auch wenn sie als bedingte Reflexe fixiert sind, diesen ihren Ursprung aus der distanzierenden, Ziel und Mittel bestimmenden, die Durchführung überwachenden und korrigierenden Setzung in jedem Fall in sich enthalten.

Diese Distanzierung hat als weitere wichtige Folge, daß der arbeitende Mensch dazu gezwungen ist, seine Affekte bewußt zu beherrschen. Er mag müde werden, wird aber, wenn die Unterbrechung der Arbeit schadet, diese doch fortsetzen; er mag, z. B. bei der Jagd, von Furcht erfaßt werden, er wird aber dennoch an seinem Platz ausharren und den Kampf mit starken und gefährlichen Tieren dennoch aufnehmen etc. (Hier sei nochmals betont, daß wir jetzt eine Arbeit um ihrer Gebrauchswerte willen unterstellen, was ja sicherlich auch ihre anfängliche Form war. Erst in den viel komplizierteren Klassengesellschaften kreuzen andere, aus dem gesellschaftlichen Sein entsprungene Motive dieses ursprüngliche Verhalten, z. B. Sabotage der Arbeit. Aber die Herrschaft des Bewußten über das Instinktive bleibt auch hier als Grundrichtung erhalten.) Es ist ohne weiteres evident, daß damit Verhaltungsarten ins menschliche Leben eintreten, die für das eigentliche Menschsein des Menschen schlechthin ausschlaggebend werden. Es ist allgemein bekannt, daß die Herrschaft des Menschen über seine Instinkte, Affekte etc. das Hauptproblem einer jeden Gesittung ist, von Gewohnheit und Tradition bis zu den höchsten Formen der Ethik. Die Probleme der höheren Stufen können natürlich erst später, wirklich angemessen nur in der Ethik selbst, behandelt werden; es ist aber für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins entscheidend wichtig, daß sie bereits in der alleranfänglichsten Arbeit auftauchen, und zwar in der ganz distinktiven Form des bewußten Beherrschens der Affekte etc. Man hat den Menschen oft als werkzeugmachendes Tier charakterisiert. Das ist auch richtig, muß aber damit ergänzt werden, daß das Machen und der Gebrauch von Werkzeugen die hier geschilderte Selbstbeherrschung des Menschen zwangsläufig als unabdingbare Voraussetzung der erfolgreichen Arbeit mit sich führt. Auch das ist ein Moment des hier geschilderten Sprunges, des Heraustretens des Menschen aus dem bloß tierischen Dasein. Wenn bei Haustieren ähnliche Erscheinungen aufzutauchen scheinen, z. B. das Apportieren der Jagdhunde, so muß nochmals wiederholt werden, daß solche Gewohnheiten nur im Umgang mit den Menschen, nur vom Menschen dem Tiere aufgezwungen entstehen können, während der Mensch für sich selbst die Selbstbeherrschung durchsetzt als notwendige Voraussetzung der Verwirklichung seiner selbstgesetzten Ziele in der Arbeit. Es gilt also auch in dieser Hinsicht für die Arbeit, daß sie das Vehikel für das Sichselbstschaffen des Menschen als Menschen ist. Als biologisches Wesen ist er ein Produkt der Naturentwicklung. Mit seiner Selbstverwirklichung, die natürlich auch in ihm selbst ein Zurückweichen der Naturschranke, freilich niemals ihr Verschwinden, ihr vollständiges Überholen bedeuten kann, tritt er in ein neues, selbstbegründetes Sein ein: in das gesellschaftliche.

2. *Die Arbeit als Modell der gesellschaftlichen Praxis*

Unsere letzten Darlegungen haben gezeigt, wie Probleme, die auf entwickelter Stufe der Menschenentwicklung eine sehr verallgemeinerte, dematerialisierte, subtile und abstrakte Gestalt erhalten, die deshalb später die Hauptthemen der Philosophie ausmachen, in ihren allgemeinsten, aber entscheidensten Bestimmungen bereits in den Setzungen des Arbeitsprozesses in nuce enthalten sind. Darum glauben wir, das Recht zu haben, in der Arbeit das Modell einer jeden gesellschaftlichen Praxis, eines jeden aktiven gesellschaftlichen Verhaltens zu erblicken. Da wir im folgenden die Absicht haben, diese Wesensart der Arbeit in ihren Beziehungen zu Kategorien höchst komplizierter und abgeleiteter Art darzustellen, müssen unsere bereits ausgesprochenen Vorbehalte in bezug auf den Charakter jener Arbeit, die wir unterstellen, noch weiter konkretisiert werden. Wir sagten: Es sei vorerst nur von der Arbeit als Produzent nützlicher Gegenstände, Gebrauchswerte die Rede. Die neuen Funktionen, die die Arbeit im Laufe der Entstehung einer gesellschaftlichen Produktion im eigentlichen Sinne erhält (Probleme des Tauschwerts), sind in unserer Modellvorstellung noch nicht enthalten und gelangen erst im nächsten Kapitel zu einer wirklichen Darstellung.

Noch wichtiger ist jedoch, jetzt darauf hinzuweisen, was die Arbeit in diesem Sinn von den entwickelteren Formen der gesellschaftlichen Praxis unterscheidet. Die Arbeit in diesem ursprünglichen engeren Sinn beinhaltet einen Prozeß zwischen menschlicher Aktivität und Natur: ihre Akte sind auf die Umwandlung von Naturgegenständen in Gebrauchswerte gerichtet. In den späteren, entwickelteren Formen der gesellschaftlichen Praxis tritt daneben die Wirkung auf andere Menschen mehr in den Vordergrund, wobei diese Wirkung letzten Endes – freilich nur letzten Endes – eine Vermittlung zur Produktion von Gebrauchswerten bezweckt. Auch hier bilden die teleologischen Setzungen und die durch sie in Gang gebrachten gesetzten Kausalreihen das ontologisch-struktive Fundament. Der wesentliche Inhalt der teleologischen Setzung ist aber nunmehr – ganz allgemein, ganz abstrakt gesprochen – der Versuch, einen anderen Menschen (oder eine Menschengruppe) dazu zu bringen, daß er seinerseits konkrete teleologische Setzungen vollziehe. Dieses Problem taucht sofort auf, wenn die Arbeit insofern bereits gesellschaftlich geworden ist, als sie auf Kooperation mehrerer Menschen beruht; diesmal unabhängig davon, ob das Problem des Tauschwerts schon auftaucht oder die Kooperation nur auf Gebrauchswerte gerichtet ist. Darum kann diese zweite Form der teleologischen Setzung, bei der das gesetzte Ziel unmittelbar eine Zielsetzung anderer Menschen ist, schon auf sehr primitiver Stufe auftreten.

Denken wir an die Jagd in der Altsteinzeit. Die Größe, Kraft, Gefährlichkeit der zu jagenden Tiere macht die Kooperation einer Menschengruppe notwendig. Soll aber die Kooperation erfolgreich funktionieren, so muß eine Verteilung der Funktionen unter den einzelnen Teilnehmern erfolgen (Treiber und Jäger). Die teleologischen Setzungen, die hier real erfolgen, haben also vom Standpunkt der unmittelbaren Arbeit einen sekundären Charakter; es muß ihnen eine teleologische Setzung vorangegangen sein, die den Charakter, die Rolle, die Funktion etc. der einzelnen, nunmehr konkreten und realen, auf ein Naturobjekt gerichteten Setzungen bestimmt. Das Objekt dieser sekundären Zielsetzung ist also nicht mehr etwas rein Naturhaftes, sondern das Bewußtsein einer Menschengruppe; die Zielsetzung intentioniert nicht mehr unmittelbar die Veränderung eines Naturgegenstandes, sondern das Zustandekommen einer teleologischen Setzung, welche freilich bereits auf Naturgegenstände gerichtet ist; die Mittel sind ebenfalls nicht mehr unmittelbar Einwirkungen auf Naturgegenstände, sondern wollen solche Einwirkungen bei anderen Menschen erzielen.

Solche sekundär teleologischen Setzungen stehen bereits der gesellschaftlichen Praxis entwickelterer Stufen viel näher als die Arbeit selbst, wie wir sie hier unterstellen. Eine eingehende Analyse kann erst später erfolgen. Der Unterschied selbst mußte aber schon hier angedeutet werden. Teils, weil schon der erste Anblick dieses höheren gesellschaftlichen Niveaus der Arbeit zeigt, daß die Arbeit im bisher behandelten Sinn dessen unaufhebbare reale Grundlage, das Endziel einer eventuell sehr weitverzweigten Vermittlungskette teleologischer Setzungen bildet, teils, weil ebenfalls schon der erste Anblick dieser Zusammenhänge zeigt, daß die ursprüngliche Arbeit notwendig solche kompliziertere Formen aus sich selbst, aus eigener Dialektik ihrer Beschaffenheit heraus entwickeln muß. Und dieser doppelte Zusammenhang weist auf eine simultane Identität und Nichtidentität auf den verschiedenen Stufen der Arbeit auch bei weiten, vervielfältigten und komplizierten Vermittlungen hin.

Wir haben bereits gesehen, daß die bewußt vollzogene teleologische Setzung eine Distanzierung in der Widerspiegelung der Wirklichkeit verursacht, daß mit dieser Distanzierung erst die Subjekt-Objekt-Beziehung im eigentlichen Sinne des Wortes entsteht. Beides involviert simultan das Entstehen einer begrifflichen Erfassung der Phänomene der Wirklichkeit und ihren angemessenen Ausdruck durch die Sprache. Wollen wir die Genesis solcher sehr komplizierten und verwickelten Wechselwirkungen sowohl im Entstehen selbst wie in ihrer weiteren Entwicklung ontologisch richtig verstehen, so müssen wir davon ausgehen, daß überall, wo von echten Seinsveränderungen die Rede ist, der totale Zusammenhang des jeweiligen Komplexes seinen Elementen gegenüber primär ist. Diese

können nur aus ihrem jeweiligen konkreten Zusammenwirken innerhalb des betreffenden Seinskomplexes begriffen werden, während es eine vergebliche Mühe wäre, den Seinskomplex selbst aus seinen Elementen gedanklich nachkonstruieren zu wollen. Man käme dabei zu Scheinproblemen, wie im abschreckenden scholastischen Beispiel, ob das Huhn – ontologisch – früher ist als das Ei. Diese Frage könnte man heute fast wie einen bloßen Witz auffassen; man sollte aber dabei bedenken, daß die Frage, ob das Wort aus dem Begriff oder umgekehrt entstanden ist, um keinen Deut wirklichkeitsnäher, also vernünftiger, ist. Denn Wort und Begriff, Sprache und begriffliches Denken bilden zusammengehörige Elemente des Komplexes: Gesellschaftliches Sein und sie können nur im Zusammenhang von dessen ontologischer Analyse, vermittels der Erkenntnis der realen Funktionen, die sie innerhalb dieses Komplexes ausüben, ihrem wahren Wesen nach begriffen werden. Natürlich gibt es in jedem solchen System von Wechselbeziehungen innerhalb eines seienden Komplexes, wie bei jeder Wechselwirkung, ein übergreifendes Moment. Dieser Charakter entsteht in rein ontologischer Beziehung unabhängig von jedweder Werthierarchie: In solchen Wechselbeziehungen können die einzelnen Momente entweder einander gegenseitig bedingend sein, wie im eben angeführten Fall von Wort und Begriff, wo keines ohne das andere vorhanden sein kann, oder es entsteht eine derartige Bedingtheit, daß das eine Moment die Voraussetzung für das Ins-Leben-Treten des anderen bildet und dieses Verhältnis nicht umkehrbar ist. So steht die Arbeit zu den anderen Momenten des Komplexes: gesellschaftliches Sein. Eine genetische Ableitung der Sprache oder des begrifflichen Denkens aus der Arbeit ist ohne weiteres möglich, da der Vollzug des Arbeitsprozesses Forderungen an das vollziehende Subjekt stellt, die nur durch den Umbau der bis dahin vorhandenen psychophysischen Fähigkeiten und Möglichkeiten in Sprache und begriffliches Denken simultan erfüllt werden können, während weder diese selbst ohne vorangegangene Arbeitsanforderungen noch gar als die Genesis des Arbeitsprozesses hervorrufenden Bedingungen ontologisch begriffen werden können. Es versteht sich naturgemäß von selbst, daß, wenn einmal die Bedürfnisse der Arbeit Sprache und begriffliches Denken ins Leben gerufen haben, ihre Entwicklung eine ununterbrochene, unauflösbare Wechselwirkung sein muß, und der Tatbestand, daß die Arbeit auch weiter das übergreifende Moment bildet, hebt die Permanenz solcher Wechselwirkungen keineswegs auf, verstärkt und intensiviert sie im Gegenteil. Daraus folgt notwendig, daß innerhalb eines solchen Komplexes eine ununterbrochene Beeinflussung der Sprache und des begrifflichen Denkens durch die Arbeit und vice versa vor sich gehen muß.

Nur eine solche Auffassung der ontologischen Genesis als die eines konkret strukturierten Komplexes kann auch die Tatsache erhellen, wieso diese Genesis ein Sprung (aus dem organischen Sein ins gesellschaftliche) und zugleich ein langwieriger Prozeß von Jahrtausenden ist. Der Sprung tritt in Erscheinung, sobald die neue Beschaffenheit des Seins selbst in höchst primitiven, vereinzelten Akten sich real verwirklicht. Es ist aber dann eine äußerst langwierige Entwicklung, zumeist eine widerspruchsvolle und ungleichmäßige vonnöten, bis die neuen Seinskategorien extensiv wie intensiv derart zunehmen, daß die neue Seinsstufe als ausgeprägt und auf sich beruhend sich zu konstituieren vermag.

Wie wir bereits gesehen haben, besteht der wesentlichste Zug solcher Entwicklungen darin, daß die der neuen Seinsstufe spezifisch eigenen Kategorien in den neuen Komplexen eine immer stärkere Suprematie über die niedrigeren Stufen, die freilich materiell dauernd ihre Existenz fundieren müssen, erlangen. So ist es im Verhältnis der organischen Natur zur anorganischen, so hier in dem des gesellschaftlichen Seins zu beiden Seinsstufen der Natur. Diese Entfaltung der einer Seinsstufe ureigenen Kategorien erfolgt immer durch ihre wachsende Differenzierung und damit durch ihr zunehmendes – freilich stets bloß relatives – Selbständigwerden innerhalb der jeweiligen Komplexe einer Seinsart.

Das ist im gesellschaftlichen Sein bei den Formen der Widerspiegelung der Wirklichkeit am deutlichsten sichtbar. Die Tatsache, daß nur – im Zusammenhang der jeweils konkreten Arbeit – eine sachlich richtige Widerspiegelung der für das Arbeitsziel in Betracht kommenden Kausalverhältnisse, ihre unbedingt notwendige Verwandlung in gesetzte bewerkstelligen kann, wirkt nicht bloß in der Richtung einer ständigen Überprüfung und Vervollkommnung der Widerspiegelungsakte, sondern auch in der ihrer Verallgemeinerung. Indem die Erfahrungen einer konkreten Arbeit bei einer anderen ausgenützt werden, entsteht allmählich ihre – relative – Verselbständigung, d. h. die verallgemeinernde Fixierung bestimmter Beobachtungen, die nunmehr nicht ausschließlich und direkt auf eine einzelne Verrichtung bezogen sind, vielmehr eine gewisse Verallgemeinerung als Beobachtung von Naturvorgängen überhaupt erhalten. In solchen Verallgemeinerungen entstehen die Keime der zukünftigen Wissenschaften, deren Anfänge, wie die von Geometrie und Arithmetik, sich in einer fernen Vergangenheit verlieren. Ohne ein klares Bewußtsein darüber zu haben, enthalten schon sehr anfängliche Verallgemeinerungen entscheidende Prinzipien der späteren, wirklich selbständig gewordenen Wissenschaften. So das Prinzip der Desanthropomorphisierung, des abstraktiven Ansehens von Bestimmungen, die untrennbar an die menschlichen Reaktionen auf die Umwelt (und auch an den Menschen selbst) gebunden sind. Diese Prinzipien sind in den primitivsten Konzeptionen von

Arithmetik und Geometrie bereits implicite enthalten. Freilich unabhängig davon, ob die sie ausdenkenden und gebrauchenden Menschen ihr wirkliches Wesen begriffen haben. Die hartnäckige Verknüpfung solcher Begriffe mit magischen und mythischen Vorstellungen, die sehr weit in die historische Zeit hineinragt, zeigt, wie sich im Bewußtsein der Menschen zweckmäßig notwendiges Handeln, sein richtiges gedankliches Vorbereiten und Durchführen mit falschen Vorstellungen über Nichtseiendes als wahrem, letztem Grund ununterbrochen und immer höhere Formen der Praxis hervorrufend mischen kann. Das zeigt, daß das Bewußtsein über die Aufgaben, über die Welt, über das Subjekt selbst aus der Reproduktion der eigenen Existenz (und mit ihr der des Seins der Gattung) als ihr unentbehrliches Instrument herauswächst; es wird zwar immer ausgebreiteter, immer selbständiger, bleibt jedoch ebenfalls in unaufhebbarer Weise, wenn auch noch so weit vermittelt, letzten Endes doch ein Instrument dieser Reproduktion des Menschen selbst.

Über das hier gestreifte Problem des falschen Bewußtseins und über die Möglichkeit seiner zuweilen so fruchtbaren relativen Richtigkeit kann nur in späteren Zusammenhängen angemessen gesprochen werden. Diese Betrachtungen führten uns nur zu dem paradoxen Verhältnis, wo – in der Arbeit, für die Arbeit, durch die Arbeit ins Leben gerufen – das Bewußtsein des Menschen in seine Tätigkeit der Selbstreproduktion eingreift. Man könnte das so ausdrücken: Die Selbständigkeit der Widerspiegelung der äußeren und inneren Welt im menschlichen Bewußtsein ist eine unabdingbare Voraussetzung des Entstehens und der Höherentwicklung der Arbeit. Die Wissenschaft, die Theorie als selbsttätig und eigenständig gewordene Gestalt von ursprünglichen teleologisch-kausalen Setzungen in der Arbeit kann aber auch auf der Stufe ihrer Höchstentwicklung diese letzthinnige Gebundenheit an ihren Ursprung nie völlig ablegen. Unsere späteren Betrachtungen werden zeigen, daß sie diese Bindung an die Bedürfnisbefriedigung des Menschengeschlechts nie verlieren konnte, mögen die Vermittlungen, die sie an diese knüpfen, noch so komplizierte und weitverzweigte geworden sein. In diesem gedoppelten Verhältnis von Gebundenheit und Aufsichselbstgestelltsein spiegelt sich ebenfalls ein wichtiges Problem, das das menschliche Nachdenken, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein der Menschheit im Laufe der Geschichte immer wieder neu zu stellen und zu beantworten gezwungen ist: das Problem von Theorie und Praxis. Um zu diesem Fragenkomplex den richtigen Ausgangspunkt zu finden, müssen wir wieder zu dem bis jetzt schon oft berührten Problem zurückkehren: zu dem von Teleologie und Kausalität.

Solange der reale Prozeß des Seins in Natur und Geschichte teleologisch aufgefaßt wurde, wobei der Kausalität nur die Rolle des durchführenden Organs für den

»Endzweck« zugesprochen werden konnte, mußte die Theorie, die Kontemplation als die höchste Form des menschlichen Verhaltens gefaßt werden. Denn solange der teleologische Charakter der Wirklichkeit als unerschütterliche Grundlage des Wesens der objektiven Wirklichkeit galt, konnte der Mensch sich zu dieser letzten Endes nur kontemplativ verhalten; die Selbstverständigung über die eigenen Lebensprobleme der Menschen, sowohl im unmittelbaren wie im subtilst vermittelten Sinne, scheint nur bei einer solchen Attitüde zur Wirklichkeit erfaßbar zu sein. Zwar wird der teleologisch gesetzte Charakter der menschlichen Praxis relativ früh erkannt. Da aber die sich daraus ergebenden konkreten Tätigkeiten doch in einer teleologisch gefaßten Totalität von Natur und Gesellschaft mündeten, blieb diese philosophische, ethische, religiöse etc. Suprematie des kontemplativen Erfassens der kosmischen Teleologie doch bestehen. Es ist nicht hier der Ort, die durch eine solche Weltsicht hervorgerufenen geistigen Kämpfe auch nur anzudeuten. Es sei nur kurz bemerkt, daß die hierarchische Höchststelle der Kontemplation zumeist auch in jenen Philosophien bewahrt bleibt, die in der Kosmologie bereits den Kampf gegen die Herrschaft der Teleologie aufgenommen haben. Der Grund scheint auf den ersten Anblick paradox: Die völlige Entgöttlichung der Außenwelt des Menschen vollzieht sich langsamer als die Befreiung von deren teleologisch-theodizeehaften Beschaffenheiten. Dazu kommt, daß die denkerische Leidenschaft, gerichtet auf die Entlarvung der objektiven Teleologie mit religiös fingiertem Subjekt, oft einer vollständigen Austreibung der Teleologie zustrebt, die dann einem konkreten Begreifen der Praxis (Arbeit) hindernd im Wege steht. Erst in der klassischen deutschen Philosophie beginnt die Praxis, ihrem Gewicht gemäß bewertet zu werden. Marx sagt in der von uns bereits angeführten ersten Feuerbach-These als Kritik des alten Materialismus: »Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus... entwickelt.« Diese Gegenüberstellung, die schon hier mit dem Adjektiv »abstrakt« auch eine Kritik des Idealismus in sich faßt, konkretisiert sich in dem Vorwurf, daß der Idealismus »natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt«[1]. Wir wissen: Die Kritik von Marx an Hegels »Phänomenologie« in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« konzentriert sich gerade um dieses Verdienst, um diese Schranke des deutschen Idealismus, vor allem Hegels.

Damit ist die Position von Marx sowohl gegen den alten Materialismus als gegen den Idealismus klar umrissen: Die Lösung des Problems von Theorie und Praxis erfordert das Zurückgreifen auf die Praxis in ihrer realen und materiellen

1 MEGA I, 5, S. 533; MEW 3, S. 5.

Erscheinungsweise, wo ihre fundamentalen ontologischen Bestimmungen deutlich und eindeutig ablesbar zum Vorschein kommen. Das ontologisch Entscheidende ist dabei das Verhältnis von Teleologie und Kausalität. Das für die Entwicklung des menschlichen Denkens, des menschlichen Weltbildes Bahnbrechende der Fragestellung, womit die Arbeit in den Mittelpunkt dieses Streites gesetzt wird, beschränkt sich nicht nur darauf, daß aus dem Ablauf des Seins in seiner Totalität jedes Hineinprojizieren von Teleologie kritisch entfernt, daß die Arbeit (die gesellschaftliche Praxis) als der einzige Seinskomplex verstanden wird, in welchem der teleologischen Setzung eine authentisch wirkliche, die Wirklichkeit verändernde Rolle zukommt; es bestimmt auch auf dieser Basis, aber diese verallgemeinernd und mit einer solchen Verallgemeinerung über die bloße Feststellung eines ontologisch grundlegenden Tatbestandes hinausgehend, das philosophisch einzig richtige Verhältnis zwischen Teleologie und Kausalität. Das Wesentliche an diesem Verhältnis haben wir bereits bei der Analyse der dynamischen Struktur der Arbeit dargestellt: Teleologie und Kausalität sind nicht, wie sich dies bis dahin aus jeder erkenntnistheoretischen oder logischen Analyse ergeben hat, einander ausschließende Prinzipien im Ablauf der Prozesse, im Dasein und Sosein der Dinge, sondern allerdings einander heterogene Prinzipien, die jedoch bei all ihrer Widersprüchlichkeit nur zusammen in untrennbarer dynamischer Koexistenz die ontologische Grundlage bestimmter Bewegungskomplexe ergeben, und zwar solcher, die nur im Bereich des gesellschaftlichen Seins ontologisch möglich sind, deren Wirksamkeit in dieser jedoch zugleich das Hauptcharakteristikum dieser Seinsstufe ergibt.

Wir haben ebenfalls in der vorangegangenen Analyse der Arbeit eine weitere, höchst wichtige Charakteristik dieser kategoriellen Bewegungsbestimmungen feststellen können: Es gehört zum Wesen der Teleologie, daß sie nur als gesetzte real funktionieren kann. Um ihr Sein ontologisch konkret umreißen zu können, muß deshalb, wenn ein Prozeß berechtigterweise als teleologischer charakterisiert werden soll, auch das Sein des setzenden Subjekts ontologisch unbezweifelbar bewiesen werden. Die Kausalität kann dagegen sowohl in gesetzter wie in nicht gesetzter Weise wirksam werden. Die richtige Analyse erfordert also nicht nur eine genaue Unterscheidung dieser beiden Seinsweisen, sondern auch, daß die Bestimmung des Gesetztseins von jeder philosophischen Zweideutigkeit befreit werde. In sehr einflußreichen Philosophien nämlich – es genügt, auf die Hegelsche hinzuweisen – verschwimmt und verschwindet darum der Unterschied zwischen bloß erkenntnismäßigen und materiell realen, seinsmäßigen Setzungen der Kausalität. Wenn wir auf Grund früherer Analysen das Gewicht darauf legen, daß ausschließlich eine materiell-seinsmäßig gesetzte Kausalität in die von uns geschilderte Koexistenz mit der immer gesetzten Teleologie treten kann, so haben wir die Bedeutung der bloß erkenntnismäßigen Setzung der Kausalität – die spezifisch erkenntnistheoretische oder logische Setzung ist deren weitere Abstrahierung, kommt also hier nicht in Betracht – keineswegs herabgesetzt. Im Gegenteil. Unsere früheren Darlegungen haben deutlich gezeigt, daß die seinsmäßige Setzung von konkreten Kausalitätsreihen ihre Erkenntnis, also ihr erkenntnismäßiges Gesetztsein, voraussetzt. Wir dürfen nur nie aus den Augen verlieren, daß durch diese Setzung nur eine Möglichkeit, im Sinne der Aristotelischen Dynamis, erreicht werden kann, daß die Umwandlung des Potentiellen in Verwirklichung ein besonderer Akt ist, der zwar diese voraussetzt, aber zu ihr im Verhältnis der heterogenen Andersheit steht; dieser Akt ist eben die Entscheidung, die aus der Alternative entspringt.

Die ontologische Koexistenz von Teleologie und Kausalität im arbeitenden (praktischen) Verhalten des Menschen, und nur hier, hat seinsmäßig zur Folge, daß ihrem gesellschaftlichen Wesen nach Theorie und Praxis Momente eines und desselben gesellschaftlichen Seinskomplexes sein müssen, so daß man sie nur von diesem Wechselverhältnis ausgehend adäquat begreifen kann. Gerade hier kann die Arbeit in der aufklärendsten Weise als Modell dienen. Das klingt vielleicht beim ersten Anhören etwas befremdend, denn gerade die Arbeit ist in offenkundigster Weise teleologisch orientiert, das Interesse an der Verwirklichung des gesetzten Zieles tritt hier am penetrantesten zutage. Trotzdem ist in der Arbeit, in ihren Akten, die die spontane Kausalität in gesetzte verwandeln, eben weil es sich hier noch ausschließlich um eine Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur und nicht zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Gesellschaft handelt, der reine Erkenntnischarakter der Akte ungestörter bewahrt als in den höheren, in denen gesellschaftliche Interessen unvermeidlich schon in die Widerspiegelung der Tatsachen hineinspielen. Die Setzungsakte der Kausalität in der Arbeit sind in reinster Form auf den Wertgegensatz von Wahr und Falsch orientiert, denn wir haben bereits früher gezeigt, daß jedes Verkennen der an sich seienden Kausalität im Prozeß ihres Setzens unweigerlich zum Scheitern des ganzen Arbeitsprozesses führen muß. Dagegen ist ohne weiteres evident, daß in jeder Setzung der Kausalität, wo das unmittelbar gesetzte Ziel eine Veränderung des setzenden Bewußtseins von Menschen ist, die gesellschaftliche Interessiertheit, die in jeder Zielsetzung – natürlich auch in der der einfachen Arbeit – mit enthalten ist, unweigerlich auch das Setzen der zur Verwirklichung unerläßlichen Kausalreihen beeinflussen muß. Dies um so mehr, als bei der Arbeit selbst das Setzen der Kausalreihen auf Gegenstände und Prozesse bezogen ist, die sich in ihrem Gesetztsein dem teleologischen Ziel gegenüber völlig gleichgültig verhalten,

während jene Setzungen, die in den Menschen bestimmte Entscheidungen von Alternativen bezwecken, in einem Material wirksam werden, das von selbst, spontan zu Alternativentscheidungen drängt. Diese Art der Setzung intentioniert also eine Änderung, ein Verstärken oder Abschwächen solcher Tendenzen im Bewußtsein der Menschen, arbeitet demzufolge nicht in einem an sich gleichgültigen, sondern in einem schon an sich günstigen oder ungünstigen, tendenziell an sich auf Zwecksetzungen hin bewegten Material. Selbst eine eventuelle Gleichgültigkeit der Menschen einer derart beabsichtigten Beeinflussung gegenüber hat mit der früher erwähnten Gleichgültigkeit des Naturmaterials nur die Bezeichnung gemeinsam. Für die Natur ist die Gleichgültigkeit eine Metapher, die ihre immerwährende, unveränderliche, völlig neutrale Heterogenität den menschlichen Zielsetzungen gegenüber angeben soll, während die Gleichgültigkeit von Menschen solchen Absichten gegenüber eine konkrete, unter Umständen veränderbare, sozial und individuell konkret verursachte Verhaltensart ist.

In den Setzungen der Kausalität höherer, gesellschaftlicherer Art ist deshalb ein beeinflussendes Eindringen der teleologischen Zielsetzung in ihre geistigen Reproduktionen unvermeidlich. Selbst wenn dieser letzte Akt sich als Wissenschaft, als – relativ – selbständiger Faktor des gesellschaftlichen Lebens konstituiert hat, ist es, ontologisch betrachtet, eine Illusion, zu glauben, daß eine gesellschaftlich völlig unvoreingenommene Wiedergabe der hier herrschenden Kausalitätsketten und dadurch vermittelt auch der Naturkausalitäten erlangt werden könnte, daß hier eine gereinigtere Form der unmittelbaren und ausschließlichen Konfrontation von Mensch und Natur erreichbarer wäre als in der Arbeit selbst. Natürlich wird hier eine weitaus genauere, weiterreichendere, vertieftere, vollständigere etc. Erkenntnis der betreffenden Naturkausalitäten erreicht, als je in einer auf sich selbst gestellten Arbeit möglich wäre. Das ist eine Selbstverständlichkeit, entscheidet aber nicht unser gegenwärtiges Problem. Es kommt darauf an, daß dieser Fortschritt an Erkenntnis den Verlust der ausschließlichen Gegenüberstellung von Mensch und Natur in sich begreift, wobei sofort hinzugefügt werden muß, daß auch dieser Verlust seinem Wesen nach sich in der Richtung auf den Fortschritt zu bewegt. In der Arbeit wird nämlich der Mensch mit dem Sein an sich jenes Naturausschnitts konfrontiert, der mit dem Arbeitsziel unmittelbar in Verbindung steht. Werden diese Erkenntnisse auf eine höhere Stufe der Verallgemeinerung erhoben, was bereits in den Anfängen der sich der Selbständigkeit zu entwickelnden Wissenschaft geschieht, so ist dies unmöglich, ohne in die Widerspiegelung der Natur mit der Gesellschaftlichkeit des Menschen verbundene, ontologisch intentionierte Kategorien aufzunehmen. Das darf freilich nicht in einem vulgär-direkten Sinn verstanden werden. Erstens ist jede

teleologische Setzung letzten Endes gesellschaftlich bestimmt, die der Arbeit in einer sehr prägnanten Weise durch das Bedürfnis, von dessen verursachendem Einfluß auch keine Wissenschaft völlig frei sein kann. Das würde jedoch noch keinen entscheidenden Unterschied ausmachen. Zweitens aber stellt die Wissenschaft in den Mittelpunkt ihrer desanthropomorphisierenden Widerspiegelung der Wirklichkeit die Verallgemeinerung der Zusammenhänge. Wir haben gesehen, daß dies nicht mehr unmittelbar zum ontologischen Wesen der Arbeit, vor allem nicht zu ihrer Genesis gehört; in ihr kommt es bloß auf das richtige Erfassen eines konkreten Naturphänomens an, soweit dessen Beschaffenheit in einer notwendigen Verbundenheit mit dem teleologisch gesetzten Arbeitsziel steht. Über die vermittelteren Zusammenhänge mag der Arbeitende die falschesten Vorstellungen haben; sie müssen bei richtiger Widerspiegelung der unmittelbaren den Erfolg des Arbeitsprozesses nicht stören (Beziehung der primitiven Arbeit zur Magie).

Sobald jedoch die Widerspiegelung auf Verallgemeinerungen gerichtet ist, tauchen – einerlei, wie bewußt dies geschieht – zwangsläufig Probleme auch einer allgemeinen Ontologie auf. Und so sehr diese, was die Natur betrifft, in ihrem unverfälschten Ansichsein von der Gesellschaft und ihren Bedürfnissen völlig verschieden, ihnen gegenüber völlig neutral sind, kann die ins Bewußtsein gehobene Ontologie für keine gesellschaftliche Praxis, im bereits untersuchten vermittelteren Sinn, gleichgültig sein. Die enge Verbundenheit von Theorie und Praxis hat zur notwendigen Folge, daß letztere in ihren konkreten gesellschaftlichen Erscheinungsformen sehr weitgehend von den ontologischen Vorstellungen der Menschen über die Natur mitbeeinflußt werden. Die Wissenschaft ihrerseits, wenn sie das adäquate Erfassen der Wirklichkeit ernst nimmt, kann unmöglich vor diesen ontologischen Fragestellungen ausweichen; ob dies bewußt oder ohne Bewußtheit geschieht, ob die Fragen und Antworten richtig oder falsch sind, ob sie die Möglichkeit, solche Fragen vernünftig zu beantworten, leugnet, scheint auf diesem Niveau einerlei zu sein, denn selbst dieses Leugnen wirkt sich im gesellschaftlichen Bewußtsein in irgendeiner Weise ontologisch aus. Und da die gesellschaftliche Praxis sich immer in einer geistigen Umwelt von ontologischen Vorstellungen abwickelt, einerlei, ob vom Alltag oder vom Horizont wissenschaftlicher Theorien die Rede ist, bleibt der von uns angedeutete Tatbestand für die Gesellschaft fundamental. Von den »Asebeia«-Prozessen in Athen über Galilei oder Darwin bis zur Relativitätstheorie wirkt sich diese Sachlage im gesellschaftlichen Sein zwangsläufig aus. Hier zeigt sich der dialektische Charakter der Arbeit als Modell für die gesellschaftliche Praxis gerade darin, daß diese in ihren entwickelteren Formen viele Abweichungen von der Arbeit selbst zeigt.

Eine andere, freilich mit der jetzt behandelten vielfach verbundene Form solcher vermittelten Komplikationen haben wir früher geschildert. Beide Analysen zeigen, daß die Arbeit die grundlegende und darum die einfachste und eindeutigste Form jener Komplexe ist, deren dynamisches Zusammen die Eigenart der gesellschaftlichen Praxis ausmacht. Eben deshalb ist es immer wieder notwendig, darauf hinzuweisen, daß die spezifischen Züge der Arbeit nicht ohne weiteres auf kompliziertere Formen der gesellschaftlichen Praxis übertragen werden dürfen. Die wiederholt aufgezeigte Identität der Identität und Nichtidentität in ihren Strukturformen geht, so glauben wir, darauf zurück, daß die Arbeit selbst das radikal neue Verhältnis des Stoffwechsels mit der Natur materiell verwirklicht, während die überwiegende Mehrzahl der anderen, komplizierteren Formen der gesellschaftlichen Praxis diesen Stoffwechsel mit der Natur, die Grundlage der Reproduktion des Menschen in der Gesellschaft, bereits zur unaufhebbaren Voraussetzung hat. Mit der wirklichen Beschaffenheit dieser komplizierteren Formen werden wir uns erst in den folgenden Kapiteln und in wirklich angemessener Weise erst in der Ethik beschäftigen können.

Bevor wir aber zu einer – es sei nochmals betont: vorläufigen, einleitenden – Darlegung des Verhältnisses von Theorie und Praxis übergehen, scheint es uns nützlich, nochmals einen Blick nach rückwärts, auf die ontologischen Entstehungsbedingungen der Arbeit selbst zu werfen. In der unorganischen Natur kommt eine Tätigkeit überhaupt nicht vor. Das, was in der organischen den Anschein einer solchen erweckt, beruht im Grunde genommen darauf, daß der Reproduktionsprozeß in der organischen Natur auf ihren entwickeltesten Stufen Wechselwirkungen zwischen Organismus und Umwelt, die sogar unmittelbar von einem Bewußtsein gelenkt werden, hervorbringt. Aber auch auf ihrer höchsten Stufe (wir sprechen immer von in Freiheit lebenden Tieren) sind diese bloß biologische Reaktionen auf die für die unmittelbare Existenz wichtigen Erscheinungen der Umwelt; sie können deshalb keinerlei Subjekt-Objekt-Beziehung hervorbringen. Dazu ist jene Distanzierung notwendig, die wir bereits geschildert haben. Das Objekt kann erst Gegenstand des Bewußtseins werden, wenn dieses ihn auch dort und darin zu erfassen versucht, wo keine unmittelbar biologischen Interessen den die Bewegungen tragenden Organismus mit dem Gegenstand verknüpfen. Andererseits wird das Subjekt nur dadurch Subjekt, daß es eine derartige Umstellung an seiner Einstellung zu den Gegenständen der Außenwelt vollzieht. Daraus ist ersichtlich, daß das Setzen des teleologischen Ziels und der kausal funktionierenden Mittel seiner Verwirklichung als Bewußtseinsakte unabhängig voneinander gar nicht vollziehbar ist. Die von uns festgestellte untrennbare Zusammengehörigkeit von Teleologie

und gesetzter Kausalität spiegelt und verwirklicht sich in diesem Komplex des Arbeitsvollzugs.

Diese, man könnte sagen, Urstruktur der Arbeit hat ihr Korrelat darin, daß die Verwirklichung der gesetzten Kausalreihen das Kriterium dafür abgibt, ob ihre Setzung eine richtige oder verfehlte gewesen ist. Es ist also klar, daß in der Arbeit, für sich genommen, die Praxis das unbedingte Kriterium für die Theorie abgibt. So unbezweifelbar dies im allgemeinen ist, und zwar nicht nur für die Arbeit im engeren Sinn, sondern auch für alle ähnlichen Tätigkeiten komplizierterer Art, wo die menschliche Praxis ausschließlich der Natur gegenübersteht (man denke etwa an das Experiment in den Naturwissenschaften), sosehr bedarf es der Konkretisierung, sobald jene engere materielle Grundlage, die die Arbeit (und auch das isoliert genommene Experiment) charakterisiert, in der betreffenden Tätigkeit überschritten wird, d. h., sobald die theoretisch gesetzte Kausalität eines konkreten Komplexes in den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit, in ihr gedanklich reproduziertes Ansichsein eingefügt werden soll. Das geschieht aber bereits im Experiment selbst, zunächst abgesehen von seinem theoretischen Auswerten. Jedes Experiment entsteht im Interesse einer Verallgemeinerung. Es setzt teleologisch eine Gruppierung von Materien, Kräften etc. in Bewegung, an deren bestimmten Wechselwirkungen – möglichst ungestört von ihren heterogenen, also in bezug auf die gesuchten Wechselbeziehungen zufälligen, Umständen – festgestellt werden soll, ob ein hypothetisch gesetztes Kausalverhältnis der Wirklichkeit entspricht, ob es also für die zukünftige Praxis als richtig gesetztes gelten kann. Es ist sicher, daß dabei unmittelbar die Kriterien, die sich in der Arbeit selbst zeigten, gültig bleiben, ja unmittelbar eine noch reinere Form erlangen: Das Experiment kann ebenso eindeutig zwischen richtig und falsch das Urteil fällen wie die Arbeit selbst und vollbringt dies auf einem höheren Niveau der Verallgemeinerung, auf dem der mathematisch formulierbaren Fassung der für diesen Phänomenkomplex bezeichnenden quantitativen Sachzusammenhänge. Soll nun sein Ergebnis zur Vervollkommnung des Arbeitsprozesses selbst benutzt werden, so zeigt sich hier keinerlei Problematik in der Praxis als Kriterium der Theorie. Komplizierter wird die Frage, wenn die so erzielte Kenntnis zur Erweiterung der Erkenntnis selbst verwertet werden soll. Denn in diesem Fall kommt es nicht nur darauf an, ob ein bestimmter, konkreter Kausalzusammenhang geeignet ist, in einer ebenfalls konkreten und bestimmten Konstellation eine bestimmte und konkrete teleologische Setzung zu befördern, sondern auch auf eine allgemeine Erweiterung, Vertiefung etc. unserer Erkenntnis der Natur im allgemeinen. In solchen Fällen reicht das bloß mathematische Erfassen der quantitativen Seiten eines materiellen Zusammenhangs nicht mehr

aus; das Phänomen muß vielmehr in der wirklichen Eigenart seines materiellen Seins begriffen und sein so begriffenes Wesen mit den anderen, bereits wissenschaftlich sichergestellten Seinsweisen in Einklang gebracht werden. Unmittelbar bedeutet das so viel, daß die mathematische Formulierung des Experimentresultats durch ihre physikalische, chemische oder biologische etc. Interpretation ergänzt und vervollkommnet werden muß. Das geht aber – unabhängig vom Willen der Beteiligten – notwendig in eine ontologische Interpretation über. Denn jede mathematische Formel ist in dieser Hinsicht mehrdeutig; die Einsteinsche Fassung der speziellen Relativitätstheorie und die der sogenannten Lorentz-Transformation sind einander rein mathematisch äquivalent – die Diskussion über ihre Richtigkeit setzt eine über die Totalität des physikalischen Weltbilds voraus, geht also zwangsläufig ins Ontologische über.

Diese schlichte Wahrheit bezeichnet jedoch ein ständiges Kampfgebiet in der Geschichte der Wissenschaft. Wiederum, gleichviel, in welchem Grade bewußt, sind alle ontologischen Vorstellungen der Menschen weitgehend gesellschaftlich beeinflußt, einerlei, ob darin die Komponente des Alltagslebens, des religiösen Glaubens etc. dominierend ist. Diese Vorstellungen spielen in der gesellschaftlichen Praxis der Menschen eine höchst einflußreiche Rolle, verdichten sich oft geradezu zu einer gesellschaftlichen Macht; es sei nur an die Ausführungen der Marxschen Dissertation über Moloch etc. erinnert.[2] Daraus entstehen zuweilen offene Kämpfe zwischen wissenschaftlich objektiv fundierten und bloß im gesellschaftlichen Sein verankerten ontologischen Konzeptionen. Unter Umständen – und das ist für unsere Zeit charakteristisch – dringt dieser Gegensatz in die Methode der Wissenschaften selbst ein. Die Möglichkeit dazu ergibt sich daraus, daß die neu erkannten Zusammenhänge auch bei Suspension der ontologischen Entscheidungen praktisch ausgewertet werden können. Das hat schon zur Zeit Galileis der Kardinal Bellarmin in bezug auf die Kopernikanische Astronomie in ihrem Gegensatz zur theologischen Ontologie klar erkannt. Im modernen Positivismus trat Duhem offen für die »wissenschaftliche Überlegenheit« der Bellarminschen Auffassung auf[3], und im selben Sinne formulierte Poincaré seine Interpretation des methodologischen Wesens der Kopernikanischen Entdeckung: »Es ist bequemer vorauszusetzen, daß die Erde sich dreht, weil man damit die astronomischen Gesetze in einer viel einfacheren Sprache ausdrückt.«[4] Diese Tendenz erhält nun bei den Klassikern des Neopositivismus ihre entwickelteste

2 Ebd., 1, 1/1, S. 80 f.; MEW EB 1, S. 370.

3 P. Duhem: Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée, Paris 1908, S. 77 f. und S. 128 f.

4 H. Poincaré: Wissenschaft und Hypothese, Leipzig 1906, S. 118.

Form, indem jeder Bezug auf das Sein im ontologischen Sinn als »Metaphysik« und darum als unwissenschaftlich abgelehnt wird und einzig und allein die gesteigerte praktische Anwendbarkeit als Kriterium für die wissenschaftliche Wahrheit gelten soll.

Damit erhält der ontologische Gegensatz, der in jedem Arbeitsprozeß, in der ihn leitenden Bewußtheit steckt, nämlich der von echter Seinserkenntnis durch wissenschaftliche Höherentwicklung der Kausalsetzung auf dem einen und von Beschränkung auf bloß praktische Manipulation konkret erkannter Kausalzusammenhänge auf dem anderen Pol, eine im gegenwärtigen gesellschaftlichen Sein tief verankerte Gestalt. Denn es wäre höchst oberflächlich, diese Lösungsart des in der Arbeit erscheinenden Widerspruchs vom Kriteriumscharakter der Praxis für die Theorie einfach auf erkenntnistheoretische, formallogische oder wissenschaftstheoretische Auffassungen zurückzuführen. Das waren solche Fragestellungen und Antworten ihrem wirklichen Wesen nach niemals. Zwar spielten lange Zeit hindurch die Unentwickeltheit der Naturerkenntnis, die Schranken in der Beherrschung der Natur eine große Rolle darin, daß die Praxis als Kriterium in beschränkten oder verzerrten Formen eines falschen Bewußtseins erschien. Dessen konkrete Formen und vor allem dessen Einfluß, Ausbreitung, Macht etc. haben aber stets gesellschaftliche Verhältnisse, natürlich in Wechselwirkung mit dem engen ontologischen Horizont, bestimmt. Heute, wo die sachliche Entwicklungsstufe der Wissenschaften eine richtige Ontologie objektiv ermöglichen würde, ist diese Grundlage des falschen ontologischen Bewußtseins auf dem Gebiet der Wissenschaft und ihres geistigen Einflusses noch evidenter in herrschenden gesellschaftlichen Bedürfnissen begründet. Um nur die allerwichtigsten zu nehmen, ist vor allem die Manipulation in der Ökonomie zu einem ausschlaggebenden Faktor der Reproduktion im heutigen Kapitalismus geworden und hat sich von diesem Zentrum ausgehend auf alle Gebiete der gesellschaftlichen Praxis ausgebreitet. Diese Tendenz erhält eine weitere – offene oder latente – Unterstützung von religiöser Seite. Was Bellarmin vor Jahrhunderten zu verhindern bestrebt war, nämlich den Zusammenbruch der ontologischen Grundlagen der Religionen, ist allgemein eingetreten. Die theologisch fixierten ontologischen Dogmen der Religionen zerbrechen, verflüchtigen sich immer mehr, und an ihre Stelle tritt ein vom Wesen des heutigen Kapitalismus ausgehendes, bewußtseinsmäßig meistens subjektivistisch begründetes religiöses Bedürfnis. Zu dessen Unterbau trägt die Manipulationsmethode in den Wissenschaften viel bei, indem sie den kritischen Sinn für wirkliches Sein zersetzt und so den Weg für ein*

* Handschrift noch: rein.

subjektiv verbleibendes religiöses Bedürfnis freilegt, weiter indem bestimmte Theorien der modernen neopositivistisch beeinflußten Wissenschaften, z. B. über Raum und Zeit, Kosmos etc. eine gedankliche Versöhnung mit den verblassenden ontologischen Kategorien der Religionen erleichtern. Es ist bezeichnend, daß es – obwohl die führenden Naturwissenschaftler hier die Position einer vornehmen positivistisch-wissenschaftlichen Neutralität zu beziehen pflegen – Gelehrte von Namen und Verdienst gibt, die versuchen, solche Interpretationen der neuesten Naturwissenschaften mit den modernen religiösen Bedürfnissen direkt zu versöhnen.

In den vorangegangenen Betrachtungen ist einiges früher Ausgeführte wiederholt worden. Wir taten es, um hier ganz konkret zu zeigen, was früher ebenfalls schon angedeutet wurde, daß die direkte, absolute, kritiklose Erklärung der Praxis zum Kriterium der Theorie nicht unproblematisch ist. So sicher dieses Kriterium in der Arbeit selbst und – teilweise – im Experiment zur Geltung gelangen kann, so sehr muß in jedem komplizierteren Fall eine bewußte ontologische Kritik einsetzen, um die fundamental richtige Beschaffenheit dieser Kriteriumsfunktion der Praxis nicht zu gefährden. Es hat sich nämlich gezeigt, worüber ebenfalls schon öfter die Rede war und noch die Rede sein wird, daß sowohl in der »intentio recta« des Alltagslebens wie in der der Wissenschaft und der Philosophie die gesellschaftliche Entwicklung Situationen und Richtungen schaffen kann, die diese »intentio recta« verbiegen, vom Erfassen des wirklichen Seins ablenken. Die deshalb notwendig gewordene ontologische Kritik muß also unbedingt eine konkrete, in der jeweiligen gesellschaftlichen Totalität fundierte, auf die gesellschaftliche Totalität orientierte sein. Es wäre höchst irreführend, anzunehmen, daß in allen Fällen die Wissenschaft das Alltagsdenken, die Philosophie die Wissenschaften ontologisch-kritisch richtig korrigieren könnte oder daß umgekehrt das Alltagsdenken der Wissenschaft und der Philosophie gegenüber die Rolle der Molièreschen Köchin spielen könnte. Die geistigen Folgen der ungleichmäßigen Entwicklung in der Gesellschaft sind so stark und so vielfältig, daß jedes Schema im Herantreten an diesen Problemkomplex nur weitere Abirrungen vom Sein zeitigen müßte. Die ontologische Kritik muß sich also auf das differenzierte – klassenmäßig konkret differenzierte – Ganze der Gesellschaft und auf die Wechselbeziehungen in den so entstehenden Verhaltungsarten richten. Nur so kann das für jede geistige Entwicklung, für jede gesellschaftliche Praxis ausschlaggebend wichtige Funktionieren der Praxis als Kriterium der Theorie richtig angewendet werden.

Wir haben bis jetzt das Entstehen neuer Komplexe von neuen oder neufunktionierten Kategorien (gesetzte Kausalität) vorwiegend von der Seite des objektiven Arbeitsprozesses aus betrachtet. Es ist aber unvermeidlich, auch zu untersuchen,

welche ontologischen Wandlungen dieser Sprung des Menschen aus der Sphäre des biologischen Seins ins gesellschaftliche in der Verhaltungsweise des Subjekts hervorbringt. Auch dabei ist es unvermeidlich, daß wir vom ontologischen Zusammen des Teleologischen und des gesetzt Kausalen ausgehen, denn das Neue, das im Subjekt entsteht, ist ein notwendiges Ergebnis dieser kategoriellen Konstellation. Wenn wir nun davon ausgehen, daß der entscheidende Akt des Subjekts seine teleologische Setzung und ihre Verwirklichung ist, so erscheint es als sogleich einleuchtend, daß das kategoriell bestimmende Moment dieser Akte das Auftreten einer vom Sollen determinierten Praxis beinhaltet. Das unmittelbar bestimmende Moment einer jeden als Verwirklichung intentionierten Handlung muß schon darum das Sollen sein, weil jeder Schritt der Verwirklichung dadurch determiniert ist, ob und wie er das Erreichen des Zieles fördert. Die Richtung der Determination dreht sich auf diese Weise um: In der normalen biologischen, kausalen Determiniertheit, also beim Menschen ebenso wie beim Tier, entsteht ein kausaler Ablauf, in welchem unvermeidlicherweise stets die Vergangenheit die Gegenwart bestimmt. Auch die Anpassung der Lebewesen an eine veränderte Umgebung verläuft mit kausaler Notwendigkeit, indem die im Organismus von seiner Vergangenheit produzierten Eigenschaften auf eine solche Veränderung erhaltend oder zerstörend reagieren. Das Zielsetzen kehrt, wie wir gesehen haben, dieses Verhalten um: Das Ziel ist (im Bewußtsein) früher da als seine Verwirklichung, und im Prozeß, der zu ihr führt, wird jeder Schritt, jede Bewegung von der Zielsetzung (von der Zukunft) aus gelenkt. Der Sinn der gesetzten Kausalität besteht, von hier aus gesehen, darin, daß die Kausalglieder, Kausalketten etc. dazu ausgewählt, in Bewegung gebracht, ihrer Bewegung überlassen etc. werden, um die Verwirklichung des eingangs beschlossenen Zieles zu fördern. Auch wo, nach Hegels Worten, im Arbeitsprozeß die Natur sich bloß »abarbeitet«, ist dies ebenfalls kein kausal spontaner, sondern ein teleologisch gelenkter Prozeß, dessen Entwicklung gerade in der Verbesserung, Konkretisierung und Differenzierung dieses teleologischen Lenkens spontaner Prozesse besteht (Gebrauch von Naturkräften wie Feuer oder Wasser für Arbeitszwecke). Vom Subjekt aus gesehen ist dieses von der als bestimmt gesetzten Zukunft aus determinierte Handeln eben ein vom Sollen des Zieles aus gelenktes.

Man soll sich auch hier davor hüten, Kategorien, die erst auf entwickelteren Stufen auftreten können, in diese Urform des Sollens hineinzuprojizieren. Dadurch kann, wie dies insbesondere im Kantianismus geschah, nur eine fetischisierte Verzerrung des ursprünglichen Sollens entstehen, die auch auf das Begreifen der entwickelteren Formen ungünstig einwirkt. Der Tatbestand beim beginnenden Auftreten des Sollens ist einfach genug: Das Setzen der Kausalität besteht ja gerade

darin, daß solche Kausalketten, Kausalverhältnisse erkannt werden, die bei entsprechender Auswahl, Beeinflussung etc. das gesetzte Ziel zu verwirklichen imstande sind, und der Arbeitsprozeß selbst bedeutet nichts weiter, als diese Art des Einwirkens auf konkret kausale Verhältnisse um die Verwirklichung des Zieles ins Leben zu rufen. Wir haben gesehen, daß dabei notwendig eine ununterbrochene Kette von Alternativen entsteht, wobei die richtige Entscheidung einer jeden von der Zukunft, von dem zu verwirklichenden Ziele aus bestimmt ist. Die richtige Erkenntnis der Kausalität, ihr richtiges Setzen, kann nur als vom Ziele aus bestimmt begriffen werden; eine zutreffende Beobachtung und ihre Anwendung, die, sagen wir, beim Schleifen eines Steines höchst zweckvoll ist, kann beim Schaben die ganze Arbeit verderben. Die richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit ist natürlich unaufhebbar die Voraussetzung eines richtig funktionierenden Sollens; diese richtige Widerspiegelung kann aber nur dann effektiv werden, wenn sie die Verwirklichung des Gesollten real befördert. Es kommt hier nicht einfach auf eine richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit überhaupt, auf ein angemessenes Reagieren auf sie überhaupt an, sondern jede Richtigkeit oder Falschheit, also jede Entscheidung einer Alternative im Arbeitsprozeß, kann ausschließlich vom Ziele, von seiner Verwirklichung aus beurteilt werden. Auch hier ist also von einer unaufhebbaren Wechselwirkung zwischen Sollen und Widerspiegelung der Wirklichkeit (zwischen Teleologie und gesetzter Kausalität) die Rede, wobei dem Sollen die Funktion des übergreifenden Moments zukommt. Das Sichabheben von den früheren Formen, das Autochthonwerden des gesellschaftlichen Seins drückt sich gerade in diesem Übergreifen jener Kategorien aus, in denen der neue, entwickeltere Charakter dieser Seinsart den sie fundierenden gegenüber zum Ausdruck gelangt.

Wir haben aber schon wiederholt darauf hingewiesen, daß solche Sprünge von einem Seinsniveau zum höheren sehr lange Zeitspannen erfordern, daß die Entwicklung einer Seinsweise in dem allmählichen – widerspruchsvollen, ungleichmäßigen – Vorherrschendwerden ihrer spezifischen Kategorien besteht. In der ontologischen Geschichte einer jeden Kategorie ist ein solcher Prozeß des Eigentlichwerdens sichtbar und nachweisbar. Die Unfähigkeit des idealistischen Denkens, auch die einfachsten und einleuchtendsten ontologischen Verhältnisse zu begreifen, beruht methodologisch letzten Endes darauf, daß es sich damit begnügt, die höchstentwickelten, vergeistigten, subtilsten Erscheinungsweisen der Kategorien erkenntnistheoretisch oder logisch zu analysieren, wobei die ontologisch richtungweisenden Problemkomplexe ihrer realen Genesis nicht bloß vernachlässigt, ja völlig ignoriert werden; es werden vielmehr die vom Standpunkt des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur weit entfernten Formen der

gesellschaftlichen Praxis allein in Betracht gezogen und bei diesen die oft verwickelten Vermittlungen, die sie mit ihren Urformen verbinden, nicht nur nicht zur Kenntnis genommen, sondern zwischen Ur- und entwickelten Formen geradezu Gegensätze konstruiert. So verschwindet in der überwiegenden Mehrzahl der idealistischen Behandlungen dieser Fragen die Eigenart des gesellschaftlichen Seins so gut wie gänzlich; es wird eine künstlich wurzellos gemachte Sphäre des Sollens (des Wertes) konstruiert und diese mit einem – angeblich – bloß naturhaften Sein der Menschen kontrastiert, obwohl dieses objektiv ontologisch immer ebenso gesellschaftlich ist wie jenes. Daß der vulgäre Materialismus darauf mit einem einfachen Ignorieren der Rolle des Sollens im gesellschaftlichen Sein reagiert und diese ganze Sphäre nach dem Modell der reinen Naturnotwendigkeit zu begreifen versucht, trägt viel zur Verwirrung dieses Problemkomplexes bei, bringt auf beiden Polen – freilich inhaltlich und methodologisch entgegengesetzte, aber sachlich zusammengehörige – Fetischisierungen der Phänomene hervor.

Eine solche Fetischisierung des Sollens ist am deutlichsten bei Kant zu beobachten. Die Kantsche Philosophie untersucht die menschliche Praxis nur in bezug auf die höchsten Formen der Moral. (Inwiefern die bei Kant fehlende Unterscheidung zwischen Moral und Ethik diese Betrachtungen »von oben« trübt und zur Erstarrtheit bringt, kann natürlich erst in der Ethik behandelt werden.) Hier kommt es darauf an, die Schranken seiner Anschauungen »von unten«, von der Seite des Fehlens jedweder gesellschaftlichen Genesis zu untersuchen. Wie in allen folgerichtigen idealistischen Philosophien entsteht bei Kant eine hypostasierende Fetischisierung der Vernunft. Die Notwendigkeit verliert, auch erkenntnistheoretisch, in solchen Weltbildern ihren sie allein zu konkretisieren fähigen »Wenn ... dann«-Charakter; sie erscheint als schlechthin Absolutes. Die übersteigertste Form dieser Absolutisierung der Ratio zeigt sich verständlicherweise in der Moral. Das Sollen wäre damit – subjektiv wie objektiv – von den konkreten Alternativen der Menschen losgerissen; diese erscheinen vielmehr im Lichte einer solchen Verabsolutierung der moralischen Ratio bloß als angemessene oder unangemessene Verkörperungen derartig absoluter und damit dem Menschen gegenüber transzendent bleibender Gebote. Kant sagt: »In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist, Gründe anzunehmen von dem, was *geschieht,* sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll,* ob es gleich niemals geschieht...«[5] Der Imperativ, der die Sollensbeziehungen in den Menschen hervorruft, wird damit zu einem transzendent-absoluten (kryptotheologischen) Prinzip. Seine Beschaffenheit beruht darauf, daß er »eine Regel, die durch ein

5 Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Phil. Bibl., Leipzig 1906, S. 51 f; KW 6. S. 58.

Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt«, und zwar bezogen auf ein Wesen (d. h. auf den Menschen), »bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist«, darstellt. Damit erscheint die real ontologische Art der menschlichen Existenz, die tatsächlich nicht allein von einer Kantschen hypostasierten Vernunft bestimmt wird, bloß als ein kosmisch (theologisch) entstehender Sonderfall für die allgemeine Geltung des Imperativs. Kant grenzt auch sehr scharf seine Objektivität, sein Gelten für alle »Vernunftwesen« von dem uns allein als real bekannten Bereich der gesellschaftlichen Praxis der Menschen ab. Er leugnet zwar nicht ausdrücklich, daß die hier entstehenden, die Handlung bestimmenden – im Gegensatz zur absoluten Objektivität des Imperativs – subjektiven Maximen ebenfalls als eine Art von Sollen wirken können, sie sind jedoch bloß »praktische Vorschriften«, keine »Gesetze«, und zwar darum, »weil ihnen die Notwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch sein soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen unabhängig sein muß«[6]. Dadurch werden alle konkreten Eigenschaften, Bestrebungen etc. der Menschen in seinem Sinne »pathologisch«, denn sie kleben nur zufällig dem – ebenfalls fetischisierten – abstrakten Willen an. Es ist nicht hier der Ort, eine eingehende Kritik dieser Moral zu geben. Hier beschäftigt uns allein die Ontologie des gesellschaftlichen Seins und gegenwärtig der ontologische Charakter des Sollens in diesem Bereich. Darum mögen hier diese spärlichen Andeutungen, die aber die Grundposition Kants für unsere gegenwärtigen Zwecke hinreichend beleuchten, genügen. Es sei nur noch darauf hingewiesen, was ebenfalls den kryptotheologischen Charakter dieser Moral kennzeichnet, daß Kant überzeugt war, er könne mit dieser von allen gesellschaftlich-menschlichen Bestimmungen abstrahierenden Weise doch die höchst alltäglichen moralischen Alternativen der Menschen absolut, gesetzgeberisch beantworten. Wir denken dabei an seine ziemlich bekannt gewordene Entscheidung, warum man Depositen nicht unterschlagen dürfe, die Hegel noch in seiner Jenaer Periode scharf und richtig kritisiert hat. Da diese Kritik in meinem Buch über den jungen Hegel ausführlich behandelt wurde[7], kann dieser Hinweis hier ausreichen.

Es ist wieder kein Zufall, daß gerade Hegel gegen diese Auffassung des Sollens bei Kant so entschieden aufgetreten ist. Freilich ist seine eigene Auffassung ebenfalls nicht ohne Problematik. Es stehen dabei in seinem Denken zwei verschiedene Tendenzen einander unvermittelt gegenüber. Einerseits eine berechtigte Abneigung gegen die Kantsche transzendente Überspannung des Sollensbegriffs. Dies

6 Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Phil. Bibl., Leipzig 1906, S. 24 f.; KW 6, S. 126.

7 GLW, Bd. 8, 3. Aufl., Neuwied-Berlin 1967, S. 369 f.

führt jedoch oft zu einer bloß abstrakten, einseitigen Opposition. So in seiner »Rechtsphilosophie«, wo er der innerlichen Problematik und Zweideutigkeit der Kantschen formalen Gesinnungsmoral in der Sittlichkeit eine inhaltliche gegenüberzustellen versucht. Hier behandelt er das Sollen ausschließlich als Erscheinungsweise der Moralität, als Standpunkt »des *Sollens* oder der *Forderung*«, als eine Tätigkeit, »die noch zu keinem *was ist* kommen kann«. Diese ist erst in der Sittlichkeit, in der erfüllten Gesellschaftlichkeit der menschlichen Existenz erreicht, wo deshalb dieser Kantsche Sollensbegriff seinen Sinn und seine Geltung verliert.[8] Die Falschheit dieser Position Hegels hängt mit der Art dieser seiner Polemik zusammen. Indem er Enge und Beschränktheit der Kantschen Sollenslehre kritisiert, vermag er selbst nicht positiv über deren Enge und Beschränktheit hinauszukommen. So richtig sein Aufzeigen der inneren Problematik der Kantschen reinen Moral ist, so schief ist die erfüllende Gegenüberstellung der Sittlichkeit als erfüllter Gesellschaftlichkeit, wo der Sollenscharakter der Praxis in der Moralität durch die Sittlichkeit aufgehoben wird.

Wo Hegel diesen Fragenkomplex unbefangen, unabhängig von einer Polemik gegen Kant in der »Enzyklopädie« behandelt, kommt er, obwohl auch hier von einigen idealistischen Vorurteilen belastet, viel näher zu einer echt ontologischen Fragestellung. Im Abschnitt über den subjektiven Geist, bei der Untersuchung des praktischen Gefühls als einer der Stufen seiner Entwicklung, bestimmt er das Sollen folgendermaßen: »Das praktische Gefühl enthält das *Sollen*, seine Selbstbestimmung als *an sich* seiend, *bezogen* auf eine *seiende* Einzelnheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sei.« Hegel erkennt hier ganz richtig, daß das Sollen eine elementare, anfängliche und ursprüngliche Kategorie der menschlichen Existenz ist. Freilich beachtet er hier, was bei seiner grundlegend richtigen Einsicht in den teleologischen Charakter der Arbeit verwunderlich ist, seine Beziehung zu dieser nicht. Dafür folgen echt idealistisch absprechende Bemerkungen über die Beziehung dieses Sollens zum Angenehmen und Unangenehmen, wobei er nicht versäumt, diese als »subjektive und oberflächliche« Gefühle abzutun. Das hindert ihn aber nicht daran, zu ahnen, daß dieses Sollen für den ganzen Bereich der menschlichen Existenz eine bestimmende Bedeutung hat. So sagt er: »Das Übel ist nichts anders als die Unangemessenheit des *Seins* zu dem *Sollen*«, und fügt noch ergänzend hinzu: »Dieses Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen *Zwecke* gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele.«[9] Diese Ausdehnung des Sollensbegriffs gewinnt an Wert noch dadurch,

8 Hegel: Rechtsphilosophie, § 108 und Zusatz; HWA 7, S. 206 f.

9 Hegel: Enzyklopädie, § 472; HWA 10, S. 292 f.

daß Hegel seine Geltung ausdrücklich auf das menschliche (auf das gesellschaftliche) Sein beschränkt und die Existenz jedweden Sollens in der Natur bestreitet. So zwiespältig solche Ausführungen auch sein mögen, zeigen sie einen ungeheuren Schritt über den subjektiven Idealismus seiner Zeit und auch der folgenden hinaus. Bald werden wir sehen können, daß Hegel diesen Problemen gegenüber gelegentlich einen noch freieren Standpunkt beziehen kann.

Wenn wir die, wie wir glauben, unbezweifelbare Genesis des Sollens aus dem teleologischen Wesen der Arbeit richtig begreifen wollen, müssen wir nochmals daran erinnern, was wir bereits über die Arbeit als Modell für jede gesellschaftliche Praxis ausgeführt haben, nämlich, daß zwischen dem Modell und seinen späteren, viel komplizierteren Varianten ein Verhältnis der Identität von Identität und Nichtidentität besteht. Das ontologische Wesen des Sollens in der Arbeit richtet sich zwar auf das arbeitende Subjekt und bestimmt nicht nur dessen Verhalten in der Arbeit, sondern auch zu sich selbst als Subjekt des Arbeitsprozesses. Dieser ist jedoch, wie wir es gerade bei diesen Betrachtungen nachdrücklich betont haben, ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, die ontologische Grundlage zum Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur. Diese Beschaffenheit des Zieles, des Objekts, der Mittel bestimmt auch das Wesen des subjektiven Verhaltens. Und zwar dahin, daß auch vom Subjekt aus gesehen nur eine auf Grundlage der höchstgespannten Objektivität vollzogene Arbeit erfolgreich sein kann, daß deshalb die Subjektivität in diesem Prozeß eine produktiv dienende Rolle spielen muß. Natürlich beeinflussen die Eigenschaften des Subjekts (Beobachtungsgabe, Geschicklichkeit, Fleiß, Ausdauer etc.) den Ablauf des Arbeitsprozesses extensiv wie intensiv in entscheidendem Ausmaße. Jedoch alle dabei zur Mobilisierung gelangenden Fähigkeiten des Menschen sind immer wesentlich nach außen gerichtet, auf das faktische Beherrschen, auf das materielle Umformen des Naturgegenstandes durch die Arbeit. Soweit, was unvermeidlich ist, das Sollen auch an bestimmte Seiten der Innerlichkeit des Subjekts appelliert, sind seine Anforderungen doch so gestellt, daß die Wandlungen im Inneren des Menschen ein Vehikel zur besseren Bewältigung des Stoffwechsels mit der Natur abgeben. Die Selbstbeherrschung des Menschen, die notwendigerweise zuerst als Wirkung des Sollens in der Arbeit auftaucht, die wachsende Herrschaft seiner Einsicht über die eigenen spontan biologischen Neigungen, Gewohnheiten etc. wird durch die Objektivität dieses Prozesses geregelt und gelenkt; diese ist aber ihrem Wesen nach im Naturdasein des Objekts, der Mittel etc. der Arbeit fundiert. Will man die auf das Subjekt einwirkende und modifizierende Seite des Sollens in der Arbeit richtig begreifen, so muß man von dieser Objektivität als Regulator ausgehen. Sie hat zur Folge, daß für die Arbeit in primärer Weise das tatsächliche Verhalten des

Arbeitenden den Ausschlag gibt; das, was sich inzwischen im Subjekt selbst abspielt, muß darauf nicht unbedingt einen Einfluß ausüben. Wir haben freilich gesehen, daß das Sollen in der Arbeit Eigenschaften des Menschen erweckt und fördert, die später für entwickeltere Formen der Praxis ausschlaggebend werden; es genügt, wenn an das Beherrschen der Affekte erinnert wird. Diese Wandlungen des Subjekts sind hier aber nicht, wenigstens nicht unmittelbar, auf seine Totalität als Person gerichtet; sie können in der Arbeit selbst ausgezeichnet funktionieren, ohne auf das übrige Leben des Subjekts einzuwirken. Sie erhalten allerdings wichtige Möglichkeiten dazu, aber bloß Möglichkeiten.

Sobald, wie wir gesehen haben, das teleologische Ziel die Beeinflussung anderer Menschen zu ihrerseits zu vollziehenden teleologischen Setzungen wird, erhält die Subjektivität des Setzenden eine qualitativ veränderte Rolle, und die Entwicklung der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen führt schließlich dahin, daß auch die Selbstumwandlung des Subjekts zum unmittelbaren Gegenstand von sollensartigen teleologischen Setzungen wird. Natürlich unterscheiden sich diese Setzungen nicht nur in ihrer größeren Kompliziertheit, sondern, gerade deshalb, auch qualitativ von jenen Formen des Sollens, die wir im Arbeitsprozeß aufgefunden haben. Ihre eingehende Analyse wird Gegenstand der späteren Kapitel und vor allem der Ethik selbst sein. Diese unleugbaren qualitativen Differenzen dürfen jedoch den grundlegend gemeinsamen Tatbestand, daß sie nämlich alle Sollensbeziehungen sind, Akte, in denen nicht die Vergangenheit in ihrer spontanen Kausalität die Gegenwart bestimmt, in denen vielmehr die teleologisch gesetzte Zukunftsaufgabe das bestimmende Prinzip der auf sie gerichteten Praxis ist, nicht verdunkeln.

Der alte Materialismus hat den Weg »von unten« geistig kompromittiert, indem er die höherstrukturierten, komplizierteren Erscheinungen direkt aus dem niedrigeren als ihre einfachen Produkte entstehen lassen wollte (Moleschotts berüchtigte Ableitung des Denkens aus der Chemie des Gehirns, also als reines Naturprodukt). Der von Marx begründete neue Materialismus betrachtet zwar die naturhafte Grundlage der menschlichen Existenz als unaufhebbar, das ist für ihn jedoch nur ein Motiv mehr, die spezifische Gesellschaftlichkeit jener Kategorien, die aus dem Prozeß der ontologischen Scheidung von Natur und Gesellschaft entspringen, gerade in ihrer Gesellschaftlichkeit klarzulegen. Darum ist beim Problem des Sollens in der Arbeit ihre Funktion als Verwirklichung des Stoffwechsels zwischen Natur und Gesellschaft so wichtig. Diese Beziehung ist die Grundlage sowohl der Entstehung des Sollens überhaupt aus der gesellschaftlich-menschlichen Art der Bedürfnisbefriedigung wie seiner Beschaffenheit, seiner besonderen Qualität und aller seinsbestimmten Schranken, die von diesem Sollen als Form

und Ausdruck von Wirklichkeitsverhältnissen ins Leben gerufen und bestimmt werden. Die Erkenntnis dieses Zugleichseins von Identität und Nichtidentität reicht jedoch zum vollen Verständnis der Lage nicht aus. Es wäre ebenso verfehlt, zu versuchen, aus dem Sollen im Arbeitsprozeß seine komplizierteren Formen etwa logisch abzuleiten, wie der Dualismus der Entgegensetzung in der idealistischen Philosophie falsch ist. Das Sollen im Arbeitsprozeß enthält, wie wir gesehen haben, schon als solches Möglichkeiten verschiedenster Art, objektive wie subjektive. Welche von ihnen und wie zu gesellschaftlichen Wirklichkeiten werden, hängt von der jeweiligen konkreten Entwicklung der Gesellschaft ab, und, wie wir ebenfalls wissen, diese Entwicklung läßt sich in ihren konkreten Bestimmungen erst post festum adäquat begreifen.

Mit dem Problem des Sollens als Kategorie des gesellschaftlichen Seins ist das des Wertes untrennbar verknüpft. Denn so wie das Sollen als bestimmender Faktor der subjektiven Praxis im Arbeitsprozeß nur darum diese spezifisch determinierende Rolle spielen kann, weil das dadurch Erzielte für den Menschen wertvoll ist, so kann der Wert in einem solchen Prozeß unmöglich verwirklicht werden, wenn er nicht imstande ist, in den arbeitenden Menschen das Sollen seiner Verwirklichung als Richtschnur der Praxis zu setzen. Trotz dieser intimen Zusammengehörigkeit, die auf den ersten Anblick fast wie eine Identität wirkt, bedarf der Wert doch einer gesonderten Behandlung. Die beiden Kategorien gehören ja darum so innig zueinander, weil sie beide Momente eines und desselben gemeinsamen Komplexes sind. Und da der Wert vorwiegend die Zielsetzung beeinflußt und Prinzip der Beurteilung des verwirklichten Produktes ist, während das Sollen mehr den Regulator des Prozesses selbst abgibt, muß vieles an beiden als Kategorien des gesellschaftlichen Seins verschieden beschaffen sein, was natürlich ihre Zusammengehörigkeit nicht aufhebt, sondern im Gegenteil konkretisiert.

Gehen wir davon aus, daß der Wert das Endprodukt der jeweiligen Arbeit als wertvoll oder wertlos charakterisiert, so taucht sogleich die Frage auf: Ist diese Charakteristik eine objektive oder bloß eine subjektive? Ist der Wert eine objektive Eigenschaft eines Dinges, die im wertenden Akt des Subjekts bloß – richtig oder unrichtig – anerkannt wird, oder entsteht der Wert geradezu als Ergebnis solcher wertenden Akte?

Sicher ist der Wert aus den naturgegebenen Eigenschaften eines Gegenstandes nicht unmittelbar zu gewinnen. Das ist für alle höheren Formen des Wertes sofort einleuchtend. Man muß dabei gar nicht an so »vergeistigte« Werte wie die ästhetischen oder ethischen denken; schon am Anfang des ökonomischen Verkehrs des Menschen, bei der Entstehung des Tauschwerts stellt Marx, wie wir seinerzeit gezeigt haben, sein nichtnaturhaftes Wesen fest: »Bisher hat noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt.«[10] Gegenwärtig haben wir es freilich noch mit einer elementareren Erscheinungsweise des Wertes zu tun, mit dem Gebrauchswert, bei dem eine unaufhebbare Gebundenheit an das naturhafte Dasein vorhanden ist. Er wird Gebrauchswert, indem er für das Leben der Menschen nützlich ist. Da es sich dabei um den Übergang aus dem bloß naturhaften Sein ins gesellschaftliche dreht, sind, wie Marx zeigt, Grenzfälle möglich, wo ein Gebrauchswert vorhanden ist, ohne Produkt der Arbeit zu sein. »Es ist dies der Fall«, sagt Marx, »wenn sein Nutzen für den Menschen nicht durch Arbeit vermittelt ist. So Luft, jungfräulicher Boden, natürliche Wiesen, wildwachsendes Holz usw.«[11] Wenn wir dabei die Luft ausnehmen, die tatsächlich einen Grenzfall vorstellt, so sind alle anderen Gegenstände wertvoll als Grundlagen einer späteren nützlichen Arbeit, als Möglichkeiten für das Schaffen von Arbeitsprodukten. (Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß wir auch das Sammeln von Naturprodukten als eine Anfangsform der Arbeit betrachten; ein genaues Hinsehen auf seine Beschaffenheit zeigt gleich, daß alle objektiven und subjektiven Kategorien der Arbeit auch im Sammeln keimhaft nachzuweisen sind.) Wir können deshalb, ohne von der Wahrheit abzuweichen, in so allgemeinen Betrachtungen die Gebrauchswerte, die Güter, als konkrete Produkte der Arbeit auffassen. Das hat zur Folge, daß wir im Gebrauchswert eine objektive gesellschaftliche Gegenständlichkeitsform erblicken können. Ihre Gesellschaftlichkeit ist in der Arbeit begründet: Die überwältigende Mehrzahl der Gebrauchswerte ist durch Arbeit, durch Verwandlung der Gegenstände, der Umstände, der Wirksamkeit etc. der Naturobjekte entstanden, und dieser Prozeß entfaltet sich, als Zurückweichen der Naturschranke, mit der Entwicklung der Arbeit, mit ihrer Gesellschaftlichkeit immer mehr sowohl in die Breite wie in die Tiefe. (Heute hat sogar die Luft durch Entstehen von Hotels, Sanatorien etc. einen Tauschwert.)

So stellen die Gebrauchswerte, die Güter, eine gesellschaftliche Gegenständlichkeitsform vor, die sich nur darin von den anderen Kategorien der Ökonomie unterscheidet, daß sie als Objektivierung des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ein Charakteristikum sämtlicher gesellschaftlicher Formationen, aller ökonomischen Systeme ist, daß sie – in ihrer Allgemeinheit betrachtet – keinerlei historischer Wandlung unterworfen ist; natürlich ändern sich dabei die konkreten Erscheinungsweisen ununterbrochen, auch innerhalb derselben Formation. Zweitens ist der Gebrauchswert innerhalb dieses Rahmens etwas Objektives.

10 Kapital, I, S. 49 f.; MEW 23, S. 98.
11 Ebd., 7; ebd., S. 55.

Ganz abgesehen davon, daß in der Entwicklung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit die Anzahl jener Gebrauchswerte, die nur vermittelt der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dienen, ständig zunimmt – man vergesse nie, daß, wenn etwa ein Kapitalist eine Maschine kauft, er ihren Gebrauchswert erwerben will –, ist die Nützlichkeit, die einen Gegenstand zum Gebrauchswert macht, auch in der Anfangszeit der Arbeit mit weitgehender Genauigkeit feststellbar. Daß diese Nützlichkeit einen teleologischen Charakter hat, Nützlichkeit für bestimmte konkrete Zwecke, hebt diese Objektivität nicht auf. Der Gebrauchswert entsteht also nicht als einfache Resultante von subjektiven, bewertenden Akten, sondern diese machen bloß die objektive Nützlichkeit des Gebrauchswerts bewußt; ihre Richtigkeit oder Irrigkeit bewährt sich in der objektiven Beschaffenheit des Gebrauchswerts, nicht umgekehrt.

Nützlichkeit als Eigenschaft der Dinge scheint auf den ersten Anblick etwas Paradoxes zu sein. Die Natur kennt diese Kategorie überhaupt nicht, bloß den kausal bedingten kontinuierlichen Prozeß des Anderswerdens. Nur in den Theodizeen konnten so abgeschmackte Bestimmungen vorkommen, daß es etwa die »Nützlichkeit« des Hasen wäre, Nahrungsmittel für den Fuchs zu sein usw. Denn Nützlichkeit kann nur auf eine teleologische Setzung bezogen die Seinsart irgendeines Gegenstandes bestimmen, nur in diesem Verhältnis gehört es zu seinem Wesen als eines Seienden, nützlich oder sein Gegensatz zu sein. In der Philosophie mußte daher nicht nur die ontologische Rolle der Arbeit begriffen werden, sondern auch ihre Funktion in der Konstituierung des gesellschaftlichen Seins als neue und selbständige Seinsart, um zu einer wirklichkeitsgemäßen Fragestellung zu gelangen. Es ist deshalb methodologisch leicht verständlich, daß Weltbilder, die von einem angeblich teleologischen Charakter der gesamten Wirklichkeit ausgingen, die Charakteristik der Gegenstände in Natur und Gesellschaft auf das Geschaffensein von dem transzendenten Weltschöpfer zurückführten und durch dessen Objektivität zu begründen versuchten. So sagt Augustin über die Dinge: »Sie sind, weil sie von Dir geschaffen sind, sind aber nicht, weil sie nicht sind, was Du bist. Denn nur das ist wirklich, was unveränderlich bleibt.« Das Sein der Dinge drückt also ihren Wertcharakter als Geschaffenheit von Gott aus, während ihr Verderben ihre nichtseienden Momente aufzeigt. In diesem Sinne ist »alles, was existiert, gut«; das Böse, das Übel »ist kein wirkliches Ding«[12]. Natürlich ist dies nur ein besonderer Fall solcher kosmisch-theologischen Begründungen der Objektivität der Dinge und mit diesen und durch sie der Werte. Wir können hier auf die unter sich sehr

12 Die Bekenntnisse des heiligen Augustin, Buch VII, Kapitel 11–12, München o. J., S. 215 f.

verschiedenen Varianten solcher Positionen nicht eingehen, wir stellen bloß fest, daß die Objektivität auch hier aus der Arbeit – freilich aus deren transzendenter Hypostasierung als Schöpfung – abgeleitet wird. Daraus folgt jedoch, daß einerseits, noch ausgeprägter als in allgemein idealistischen Weltbildern, die komplizierten, vergeistigteren Werte in einem mehr oder weniger schroffen Gegensatz zu den materiellen, irdischen geraten und es von der Setzungsart jener abhängt, ob diese einfach ihnen untergeordnet oder – asketisch – geradezu verworfen werden. Wir werden in der Ethik sehen, daß hinter allen solchen Bewertungen reale Widersprüchlichkeiten des gesellschaftlichen Seins stecken; auf die Details solcher Problemkomplexe kann aber hier noch nicht eingegangen werden.

Jedenfalls entsteht dabei eine – freilich transzendent verzerrte – objektivistische Beantwortung der Wert- und Güterprobleme. Wegen ihrer transzendent-theologischen Begründung ist es verständlich, daß die mit der Renaissance entstandene antireligiöse Weltanschauungsopposition das Gewicht auf die subjektiven Wertungsakte legte. So sagt Hobbes: »*Gut* nennt der Mensch jedweden Gegenstand seiner Neigung, *böse* aber alles, was er verabscheut und haßt, *schlecht* das, was er verachtet. Es müssen also die Ausdrücke gut, böse und schlecht mit Bezug auf den, der sie gebraucht, verstanden werden; denn nichts ist durch sich selbst gut, böse oder schlecht, und der Bestimmungsgrund dazu liegt nicht in der Natur der Dinge selbst, sondern er muß von dem, der dieselben gebraucht, ... abhängen.«[13] Sehr ähnlich Spinoza: »Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen diese Ausdrücke auch nichts Positives in den Dingen, wenn man die Dinge nämlich an sich selbst betrachtet... Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und schlecht und auch indifferent sein.«[14] Diese bedeutenden Oppositionsbewegungen gegen die teleologische Transzendenz der Wertauffassung erreichen ihren philosophischen Gipfelpunkt in der Aufklärung; wir finden bei den Physiokraten und den englischen Ökonomen des 18. Jahrhunderts die ersten Versuche ihrer ökonomischen Begründung, die ihre konsequenteste, aber zugleich flachste und geistloseste Form bei Bentham erhalten hat.[15]

Die Betrachtung dieser beiden Extreme ist für unsere ontologische Fragestellung darum lehrreich, weil in beiden gesellschaftlich reale Wertsysteme als wertlos oder unwichtig diffamiert werden, um eine autochthone Wertgeltung nur in den subtil geistigen bzw. unmittelbar materiellen Werten aufzufinden. Daß in beiden

13 Hobbes: Leviathan, Kapitel 11, Zürich-Leipzig 1936, S. 95.
14 Spinoza: Ethik, Teil IV, Vorrede, Phil. Bibl., Leipzig o. J., S. 174 f.
15 Vgl. darüber MEGA I, 5, S. 386 ff.; MEW 3, S. 393 ff.

Systemen Werte auf dem gleichen Niveau, jedoch mit verschiedenen Inhalten, ebenfalls verworfen werden (Beispiel: der Manichäismus von Augustin), ändert nichts an diesem Tatbestand. Denn bei beiden Extremen kommt es darauf an, die letzthinnige Einheitlichkeit des Werts als realen Faktor des gesellschaftlichen Seins, unbeschadet seiner qualitativen, höchst bedeutsamen Strukturwandlungen im Laufe der Entwicklung der Gesellschaft, zu leugnen. Das tertium datur diesen beiden Extremen gegenüber kann bloß die dialektische Methode bieten. Denn nur in dieser ist es möglich, klarzulegen, daß in der ontologischen Genesis einer neuen Seinsart deren ausschlaggebende Kategorien bereits enthalten sind – darum bedeutet ihr Entstehen einen Sprung in der Entwicklung –, daß diese aber anfangs nur an sich vorhanden sind und die Entfaltung des Ansich zum Fürsich immer ein langwieriger, ungleichmäßiger und widerspruchsvoller historischer Prozeß sein muß. Diese Aufhebung des Ansich durch seine Verwandlung in ein Fürsich enthält die komplizierten, formallogisch einander auszuschließen scheinenden Bestimmungen von Vernichten, Aufbewahren, Auf-ein-höheres-Niveau-Heben. Darum ist es notwendig, bei dem Vergleich von primitiven und entwickelten Formen auch des Werts, an diesem komplizierten Charakter der Aufhebung festzuhalten. Die Aufklärung irrte, wenn sie – oft sophistisch, oft, gedeihlich gesprochen, im Schweiße ihres Angesichts – bemüht war, etwa die höchsten Tugenden aus der bloßen Nützlichkeit abzuleiten. Das ist in direkter Weise unmöglich. Das bedeutet aber nicht, daß das dialektische Prinzip des Aufbewahrens dabei keine Rolle spielen würde. Hegel, der, wie wir gesehen haben, oft idealistischen Vorurteilen zum Opfer fiel, hat schon in der »Phänomenologie des Geistes« den Versuch gemacht, die objektiv vorhandenen Widersprüchlichkeiten der Aufklärung in der Frage der Nützlichkeit als fundamentalen Werts zur Grundlage der bewußten Widerspruchslehre der eigenen Dialektik zu machen. Diese ontologisch gesunde Tendenz ist bei ihm nie völlig verlorengegangen. In seiner »Geschichte der Philosophie« kommt er z. B. auf die Behandlung der Nützlichkeit bei den Stoikern zu sprechen und zeigt mit nüchterner Kritik, wie falsch die »vornehme« Ablehnung dieser Kategorien seitens des Idealismus ist, wie sie sich in den höheren Wertformen der Praxis doch – als aufgehobenes Moment – bewahren kann und muß. Hegel sagt hier: »Was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu tun; denn jede gute Handlung ist in der Tat nützlich, d. h. eben, sie hat Wirklichkeit, bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich ist, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraktion desselben als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, sondern muß auch das Bewußtsein der Nützlichkeit haben; denn es ist wahr, daß das Gute nützlich ist zu

wissen. Die Nützlichkeit heißt nichts anderes, als wissen, was man tut, Bewußtsein über die Handlung zu haben.«[16]

Wir müssen also bei der ontologischen Genesis des Werts davon ausgehen, daß in der Arbeit als Produktion von Gebrauchswerten (Gütern) die Alternative von brauchbar oder unbrauchbar für die Bedürfnisbefriedigung als Problem der Nützlichkeit, als aktives Element des gesellschaftlichen Seins gesetzt ist. Will man also an die Frage der Objektivität des Wertes herantreten, so kann man sofort sehen, daß er eine Bejahung der richtigen teleologischen Setzung beinhaltet, besser gesagt: Die Richtigkeit der teleologischen Setzung – die richtige Verwirklichung vorausgesetzt – bedeutet eine jeweilig konkrete Realisierung des jeweiligen Werts. Die Konkretheit im Wertverhältnis muß besonders unterstrichen werden. Denn zu den Elementen der idealistischen Fetischisierung der Werte gehört die abstrakte Überspannung ihrer Objektivität, nach dem Muster der uns bereits bekannten Überspannung der Ratio. Wir müssen daher auch beim Wert seinen gesellschaftlich ontologischen »Wenn ... dann«-Charakter hervorheben; ein Messer ist wertvoll, wenn es gut schneiden kann etc. Die Verallgemeinerung, daß der produzierte Gegenstand nur so weit wertvoll ist, als er der Bedürfnisbefriedigung richtig, möglichst optimal, zu dienen imstande ist, hebt diese Struktur des »wenn ... dann« nicht in eine abstrakt-absolute Sphäre, sie faßt nur das Verhältnis des »wenn ... dann« in einer auf Gesetzlichkeit gerichteten Abstraktion auf. In diesem Sinne ist der Wert, der in der Arbeit als Gebrauchswert reproduzierendem Prozeß erscheint, fraglos objektiv. Nicht nur, weil das Produkt an der teleologischen Setzung gemessen werden kann, sondern diese selbst kann in ihrem »Wenn ... dann«-Verhältnis zur Bedürfnisbefriedigung als objektiv vorhanden, als geltend nachgewiesen und überprüft werden. Es kann also hier keine Rede davon sein, daß die Wertungen als einzelne Setzungen den Wert als solchen konstituieren würden. Im Gegenteil. Der im Prozeß erscheinende, ihm eine gesellschaftliche Gegenständlichkeit verleihende Wert ist es, der darüber entscheidet, ob die Alternative in der teleologischen Setzung und ihrer Verwirklichung dem Wert angemessen, also richtig, also wertvoll gewesen ist.

Natürlich ist hier, wie schon früher beim Sollen, die Gesamtlage weitaus einfacher und eindeutiger als bei den komplizierteren Formen, die nicht mehr ausschließlich der Sphäre des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur angehören, die vielmehr, diese Sphäre als Grundlage stets voraussetzend, in einer gesellschaftlich gewordenen Welt wirksam sind. Auch dieser Fragenkomplex kann in angemessener Weise erst in späteren Zusammenhängen behandelt werden; wir wählen hier

16 Hegel: Geschichte der Philosophie, II., Ausg. Glockner, XVIII., S. 456 f.; HWA 19, S. 280 f.

nur ein Beispiel, um Art und Richtung der neu entstehenden Vermittlungen und Verwirklichungen methodologisch aufzuzeigen. Nehmen wir in der allgemeinsten Form das, was Marx die »Metamorphose der Waren« nennt, den einfachen Kauf und Verkauf der Waren. Damit ein Warenverkehr auf Grundlage von Tauschwert und Geld überhaupt möglich werde, muß eine Arbeitsteilung in der Gesellschaft vorhanden sein. Jedoch, sagt Marx: »Die gesellschaftliche Teilung der Arbeit macht seine (des Warenbesitzers, G. L.) Arbeit ebenso einseitig als seine Bedürfnisse vielseitig.« Diese elementare und widerspruchsvolle Konsequenz der Arbeitsteilung schafft eine Lage, in der die sachlich zusammengehörenden Akte, Kauf und Verkauf, praktisch auseinanderfallen, voneinander selbständig, einander gegenüber zufällig werden, »keiner braucht unmittelbar zu kaufen, weil er selbst verkauft hat«, sagt Marx. Man sieht also: »Daß die selbständig einander gegenübertretenden Prozesse eine innere Einheit bilden, heißt ebensosehr, daß ihre innere Einheit sich in äußeren Gegensätzen bewegt.« Und Marx weist an dieser Stelle darauf hin, daß in dieser Form »die Möglichkeit, aber auch nur die Möglichkeit der Krisen« enthalten ist.[17] (Ihre Wirklichkeit erfordert freilich Verhältnisse, die auf dem Niveau der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren können.)

Schon die Erwähnung dieser wenigen, freilich wichtigen Momente zeigt, um wieviel der reale, immer gesellschaftlicher werdende ökonomische Prozeß komplizierter ist als die einfache Arbeit, die unmittelbare Produktion von Gebrauchswerten. Das schließt aber die Objektivität der hier entstehenden Werte keineswegs aus. Auch die komplizierteste Ökonomie ist eine Resultante von einzelnen teleologischen Setzungen, von ihren Verwirklichungen, beide in der Form von Alternativen. Natürlich ergibt die Gesamtbewegung jener Kausalketten, die sie ins Leben rufen, durch ihre unmittelbaren und vermittelten Wechselwirkungen hindurch eine gesellschaftliche Bewegung, deren letzthinnige Bestimmungen sich zu einer prozessierenden Totalität zusammenfassen. Diese ist aber für die setzenden und sich alternativ entscheidenden einzelnen ökonomischen Subjekte von einer bestimmten Stufe an nicht mehr so unmittelbar zu erfassen, daß sie ihre Entscheidungen mit voller Sicherheit auf den Wert orientieren könnten, wie dies bei der einfachen, Gebrauchswerte schaffenden Arbeit der Fall war. Die Menschen können ja in den meisten Fällen kaum die Konsequenzen ihrer eigenen Entschlüsse richtig verfolgen. Wie könnten also ihre Wertsetzungen den ökonomischen Wert konstituieren? Der Wert selbst ist aber doch objektiv da, und gerade seine Objektivität bestimmt – wenn auch objektiv nicht mit adäquater Gewißheit,

17 Kapital, I, S. 70, 77 und 78; MEW 23, S. 120, S. 127 und S. 128.

subjektiv nicht mit adäquater Bewußtheit – auch die einzelnen teleologischen, auf den Wert gerichteten Setzungen.

Wie die immer komplizierter werdende gesellschaftliche Arbeitsteilung aus sich heraus Werte produziert, haben wir teilweise schon im Marx-Kapitel angedeutet, und wir werden auf diese Frage noch öfters zurückkommen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die durch den Tauschwert vermittelte und in Gang gebrachte Arbeitsteilung das Prinzip der Beherrschung der Zeit durch ihre innere bessere Ausnützung produziert. »Ökonomie der Zeit«, sagt Marx, »darein löst sich schließlich alle Ökonomie auf. Ebenso muß die Gesellschaft ihre Zeit zweckmäßig einteilen, um eine ihren Gesamtbedürfnissen gemäße Produktion zu erzielen; wie der Einzelne seine Zeit richtig einteilen muß, um sich Kenntnisse in angemeßnen Proportionen zu erwerben oder um den verschiednen Anforderungen an seine Tätigkeit Genüge zu leisten. Ökonomie der Zeit, sowohl wie planmäßige Verteilung der Arbeitszeit auf die verschiednen Zweige der Produktion, bleibt also erstes ökonomisches Gesetz auf Grundlage der gemeinschaftlichen Produktion.«[18] Marx spricht hier davon als von dem Gesetz der gesellschaftlichen Produktion. Mit Recht, denn die kausalen Wirkungen der verschiedenen Erscheinungen fassen sich zu einem solchen Gesetz zusammen, wirken dadurch bestimmend auf die Einzelakte zurück, und der Einzelne muß sich, bei Strafe des Untergangs, diesem Gesetz anpassen.

Ökonomie der Zeit bedeutet aber zugleich ein Wertverhältnis. Schon die einfache, nur auf Gebrauchswert gerichtete Arbeit war ein Unterwerfen der Natur durch den Menschen, für den Menschen, sowohl in ihrer Umformung nach seinen Bedürfnissen wie in der Erlangung der Herrschaft über seine eigenen, bloß naturhaften Instinkte und Affekte und dadurch vermittelt in der beginnenden Ausbildung seiner spezifisch menschlichen Fähigkeiten. Das objektive Gerichtetsein der ökonomischen Gesetzlichkeit auf Zeitersparnis setzt unmittelbar die jeweils optimale Arbeitsteilung in der Gesellschaft durch, führt also jeweils das Entstehen eines gesellschaftlichen Seins auf höherem Niveau der immer reiner werdenden Gesellschaftlichkeit herbei. Diese Bewegung ist also objektiv, unabhängig davon, wie die Beteiligten sie auffassen, ein Schritt zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Kategorien aus ihrem anfänglichen Ansichsein in ein immer reicher bestimmtes, immer effektiveres Fürsichsein. Die adäquate Verkörperung dieses Fürsichseins der entfalteten, zu sich gekommenen Gesellschaftlichkeit ist aber der Mensch selbst. Nicht das abstrakte, nie und nirgendwo existierende Idol eines isolierten Menschen überhaupt, sondern der Mensch in seiner konkreten

18 Grundrisse, S. 89; MEW 42, S. 105.

gesellschaftlichen Praxis, der Mensch, der mit seinen Taten, in seinen Taten das Menschengeschlecht verkörpert, zur Wirklichkeit macht. Marx hat diesen Zusammenhang zwischen Ökonomie und zwischen dem, was das ökonomische Leben in den Menschen selbst hervorbringt, stets klar gesehen. In gedanklich unmittelbarem Anschluß an die soeben zitierte Stelle über die Ökonomie der Zeit als Wertprinzip des Ökonomischen schreibt er: »Die wirkliche Ökonomie... besteht in Ersparung von Arbeitszeit; ... diese Ersparung [ist] aber identisch mit Entwicklung der Produktivkraft. Also keineswegs *Entsagen vom Genuß*, sondern Entwickeln von power, von Fähigkeiten zur Produktion und daher sowohl der Fähigkeiten, wie der Mittel des Genusses. Die Fähigkeit des Genusses ist Bedingung für denselben, also erstes Mittel desselben und diese Fähigkeit ist Entwicklung einer individuellen Anlage, Produktivkraft. Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehren der freien Zeit, d. h. Zeit für die volle Entwicklung des Individuums, die selbst wieder als die größte Produktivkraft zurückwirkt auf die Produktivkraft der Arbeit.«[19] Über die konkreten Probleme, die Marx hier aufwirft, besonders über die Beziehung der Muße zur Produktivkraft der Arbeit, können wir erst im letzten Kapitel eingehend sprechen.

Für Marx selbst sind an dieser Stelle nicht die einzelnen Probleme, die dabei auftauchen, in erster Reihe bedeutsam, sondern der allgemein notwendige untrennbare Zusammenhang der objektiv ökonomischen Entwicklung mit der des Menschen. Die ökonomische Praxis wird von den Menschen – in alternativen Akten – vollzogen, ihre Totalität bildet aber einen objektiv dynamischen Komplex, dessen Gesetze, über das Wollen eines jeden einzelnen Menschen hinausgehend, ihm als seine objektive gesellschaftliche Wirklichkeit in aller Härte, die die Wirklichkeit charakterisiert, gegenüberstehen, in ihrer objektiv prozessierenden Dialektik jedoch den gesellschaftlichen Menschen auf immer höherer Stufe produzieren und reproduzieren; genauer gesagt: sowohl jene Beziehungen, die die Höherentwicklung des Menschen ermöglichen, wie im Menschen selbst jene Fähigkeiten, die solche Möglichkeiten in Wirklichkeit verwandeln, produzieren und reproduzieren. Darum kann Marx seine von uns eben angeführten Bestimmungen so fortführen: »Betrachten wir die bürgerliche Gesellschaft im großen und ganzen, so erscheint immer als letztes Resultat des gesellschaftlichen Produktionsprozesses die Gesellschaft selbst, d. h. der Mensch selbst in seinen gesellschaftlichen Beziehungen. Alles, was feste Form hat, wie Produkt etc., erscheint nur als Moment, verschwindendes Moment in dieser Bewegung. Der unmittelbare Produktionsprozeß selbst erscheint hier nur als Moment. Die Bedingungen und

19 Ebd., S. 599; MEW 42, S. 607.

Vergegenständlichungen des Prozesses sind selbst gleichmäßig Momente desselben, und als die Subjekte desselben erscheinen nur die Individuen, aber die Individuen in Beziehungen aufeinander, die sie ebenso reproduzieren, wie neuproduzieren. Ihr eigner beständiger Bewegungsprozeß, in dem sie sich ebensosehr erneuern, als die Welt des Reichtums, die sie schaffen.«[20] Es ist interessant, diese Darstellung mit der früher von uns zitierten Hegelschen zu vergleichen, in der dieser die Arbeitsinstrumente als das objektiv dauernde Moment an der Arbeit, im Gegensatz zur Vergänglichkeit der durch sie ermöglichten jeweiligen Bedürfnisbefriedigung, hervorhebt. Der unmittelbar auffallende Gegensatz beider Aussprüche ist aber doch nur ein scheinbarer. Hegel hat, den Akt der Arbeit selbst analysierend, im Werkzeug ein für die gesellschaftliche Entwicklung dauernd wirksames Moment hervorgehoben, eine entscheidend wichtige Vermittlungskategorie, infolge welcher der einzelne Arbeitsakt über seine Einzelheit hinausgeht und welche ihn selbst zu einem Moment der gesellschaftlichen Kontinuität erhebt. Hegel gibt also eine erste Andeutung darüber, wie der Arbeitsakt zum Moment der gesellschaftlichen Reproduktion werden kann. Marx betrachtet dagegen den ökonomischen Prozeß in seiner entfalteten dynamischen Totalität, und in dieser muß der Mensch als Anfang und Ende, als Initiator und Endergebnis des Gesamtprozesses erscheinen, wobei er zwar oft – und in seiner Einzelheit immer – in dessen Fluten zu verschwinden scheint, aber allem noch so begründeten Schein zum Trotz das wirkliche Wesen dieses Prozesses ausmacht.

Die Objektivität des ökonomischen Werts ist im Wesen der Arbeit als Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Mensch begründet, die objektive Wirklichkeit seines Wertcharakters weist aber über diesen elementaren Zusammenhang weit hinaus. Schon die Urform der Arbeit, die die Nützlichkeit als Wert ihres Produktes setzt, bezieht sich zwar unmittelbar auf die Bedürfnisbefriedigung, sie setzt aber im Menschen, der sie vollbringt, bereits einen Prozeß in Gang, dessen objektive Intention – einerlei, wie weit diese angemessen bewußt wird – auf die reale Ausbildung der Höherentwicklung des Menschen gerichtet ist. So entsteht im ökonomischen Wert eine qualitative Steigerung jenem Wert gegenüber, der mit der einfachen, Gebrauchswerte produzierenden Tätigkeit bereits immanent gegeben war. Es entsteht dabei ein widerspruchsvolle Doppelbewegung: Einerseits erfährt der Nützlichkeitscharakter des Werts eine Steigerung ins Universelle, ins Beherrschen des ganzen menschlichen Lebens, und dies simultan mit einem Immer-abstrakter-Werden der Nützlichkeit, indem der stets vermittelte, zur

20 Ebd., S. 600; MEW 42, S. 607 f.

Allgemeinheit erhobene, in sich widerspruchsvolle Tauschwert im gesellschaftlichen Verkehr der Menschen miteinander die führende Rolle übernimmt. Dabei darf freilich nie vergessen werden, daß das Geltendwerden des Tauschwerts immer seine Basiertheit auf dem Gebrauchswert voraussetzt. Das Neue ist also eine widerspruchsvolle, dialektische Entfaltung der in der Genesis bereits vorhandenen ursprünglichen Bestimmungen, nie ihre einfache abstrakte Negation. Andererseits ist diese Entwicklung selbst, die zum Schaffen wirklich gesellschaftlicher Formationen wie Kapitalismus und Sozialismus geführt hat, in sich selbst, in höchst bedeutsamer und fruchtbarer Weise, widerspruchsvoll: Die entfaltete Gesellschaftlichkeit der Produktion bringt ein immanent auf sich gestelltes, in sich geschlossenes System des Ökonomischen hervor, in welchem eine reale Praxis nur auf Grundlage des Gerichtetseins auf immanent ökonomische Zielsetzungen und Mittelerforschungen möglich ist. Das Entstehen des Terminus »homo oeconomicus« ist durchaus kein Zufall, noch bloßes Mißverständnis; er drückt das unmittelbar notwendige Verhalten des Menschen in einer Welt der gesellschaftlich gewordenen Produktion angemessen und plastisch aus. Freilich nur das unmittelbare Verhalten. Denn wir haben sowohl im Marx-Kapitel wie in den gegenwärtigen Betrachtungen feststellen müssen, daß es keine ökonomischen Akte geben kann – von der ursprünglichen Arbeit bis zur rein gesellschaftlichen Produktion –, denen nicht zugleich eine ihnen ontologisch immanente Intention auf das Menschwerden des Menschen im weitesten Sinne, also von der Genesis bis zur Entfaltung, zugrunde liegen würde. Diese ontologische Beschaffenheit der ökonomischen Sphäre wirft ein Licht auf ihre Beziehung zu den anderen Bereichen der menschlichen Praxis. Der Ökonomie kommt dabei, wie wir in anderen Zusammenhängen wiederholt gesehen haben, die ontologisch primäre, fundierende Funktion zu. Und obwohl auch dies bereits öfter dargelegt wurde, scheint uns nicht überflüssig, hier nochmals hervorzuheben: In dieser ontologischen Priorität ist keinerlei Werthierarchie enthalten. Sie betont bloß den schlichten, seinsmäßigen Tatbestand, daß eine bestimmte Form des Seins die unaufhebbare ontologische Grundlage des anderen bildet, und nicht umgekehrt noch wechselseitig. Eine solche Feststellung ist an sich völlig wertfrei. Nur in der Theologie und im theologisch gefärbten Idealismus repräsentiert die ontologische Priorität zugleich die höhere Wertmäßigkeit.

Mit dieser ontologischen Grundanschauung ist auch die Richtung und die Methode angegeben, wie man innerhalb einer Seinssphäre die Entwicklung der höheren (komplizierteren, weiter vermittelten) Kategorien sowohl kontemplativer wie praktischer Art aus den einfacheren, fundierenden genetisch zu erfassen hat. Abzulehnen ist sowohl jede »logische Ableitung« des Aufbaus, der Anordnung der Kategorien (hier: der Werte), ausgehend von ihrem abstrakt erfaßten Allgemeinbegriff. Denn dadurch würden Zusammenhänge und Beschaffenheiten, deren Eigenart ontologisch real in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Genesis fundiert ist, den Anschein einer begrifflich-systematischen Hierarchie erhalten, die infolge dieser Diskrepanz zwischen echtem Sein und angeblich bestimmendem Begriff ihr konkretes Wesen, ihre konkrete Wechselwirkung nur verfälschen könnte. Ebenso abzulehnen ist die vulgärmaterialistische Ontologie, die die komplizierten Kategorien einfach als mechanische Produkte der elementar-fundierenden faßt und dadurch sich selbst einerseits jedes Verständnis der Besonderheit jener versperrt, andererseits zwischen ihnen eine falsche, angeblich ontologische Hierarchie schafft, wonach nur diesen ein Sein im eigentlichen Sinne zukommen könnte. Die Ablehnung beider derartig falschen Auffassungen ist besonders wichtig, wenn wir die Beziehung des ökonomischen Werts zu den anderen Werten der gesellschaftlichen Praxis (und zu dem mit ihr aufs engste verbundenen theoretischen Verhalten) richtig begreifen wollen. Wir haben gesehen, daß der Wert untrennbar mit dem alternativen Charakter der gesellschaftlichen Praxis zusammenhängt. Die Natur kennt keinen Wert, nur Kausalzusammenhänge und durch sie hervorgebrachte Wandlungen, Andersheiten der Dinge, Komplexe etc. Die effektive Rolle des Werts in der Wirklichkeit ist daher auf das gesellschaftliche Sein beschränkt. Wir haben gezeigt, wie die Alternativen in der Arbeit und in der ökonomischen Praxis auf Werte orientiert sind, die keineswegs bloße Resultate, Zusammenfassungen etc. der einzelnen subjektiven Werte vorstellen, sondern im Gegenteil in ihrer Objektivität innerhalb des gesellschaftlichen Seins über die Richtigkeit oder Falschheit der wertgerichteten Alternativsetzungen entscheiden.

Wir haben in unseren früheren Betrachtungen darauf hingewiesen, daß der entscheidende Unterschied zwischen den ursprünglichen Alternativen in der bloß auf Gebrauchswert gerichteten Arbeit und der auf höherer Stufe sich vor allem darauf gründet, daß jene Natur selbst umformende teleologische Setzungen enthält, während in dieser das Ziel in erster Reihe die Einwirkung auf das Bewußtsein anderer Menschen ist, um sie zu gewünschten teleologischen Setzungen zu veranlassen. Das Gebiet der gesellschaftlich entfalteten Ökonomie enthält Wertsetzungen beider Art in vielfachen Verflechtungen, wobei auch die ersteren in einem solchen Komplex, ohne ihr ursprüngliches Wesen zu verlieren, variierenden Änderungen unterworfen werden. Damit ist im Bereich der Ökonomie bereits eine größere Komplexität des Werts und der Wertsetzungen entstanden. Wenn wir jedoch auf die nichtökonomischen Gebiete übergehen, so stehen wir noch größeren, qualitativ vielfach anders gewordenen Fragen gegenüber. Das

bedeutet keineswegs, daß die Kontinuität des gesellschaftlichen Seins aufhören würde, dazusein und ständig wirksam zu werden. Es ist einerseits klar, daß bestimmte, im Laufe der Geschichte sich zur Selbständigkeit entwickelnde Arten und Regelungen der gesellschaftlichen Praxis ihrem Wesen nach bloße Vermittlungsformen sind und ursprünglich auch als solche entstanden, um die gesellschaftliche Reproduktion besser zu regeln; man denke an die Rechtssphäre im weitesten Sinne des Wortes. Wir haben aber gesehen, daß diese vermittelnde Funktion, eben um ihre Aufgabe optimal zu erfüllen, eine von der Ökonomie selbständige, ihr gegenüber heterogen strukturierte Verfassung erhalten muß.* Es wird hier wieder sichtbar, daß sowohl das idealistische Fetischisieren, das aus der Rechtssphäre etwas völlig auf sich selbst Gestelltes machen will, wie der vulgäre Materialismus, der diesen Komplex mechanisch aus der ökonomischen Struktur ableiten will, an den eigentlichen Problemen vorbeigehen müssen. Es ist gerade die objektiv gesellschaftliche Abhängigkeit des Rechtsbereichs von der Ökonomie, verbunden mit ihrer dadurch hervorgebrachten Heterogenität ihr gegenüber, die in ihrer dialektischen Simultaneität die Eigenart und die gesellschaftliche Objektivität des Werts bestimmen. Andererseits haben wir sowohl im Marx-Kapitel wie auch hier gesehen, daß die rein ökonomischen Setzungen unmöglich praktisch vollzogen werden können, ohne in den Einzelmenschen, in ihren Beziehungen zueinander etc. – bis hinauf zur realen Entstehung der Menschengattung – menschliche Fähigkeiten wachzurufen und zu entwickeln (unter Umständen freilich bloß deren Möglichkeit im Sinne der Aristotelischen Dynamis), die in ihren Konsequenzen weit über das rein Ökonomische hinausgehen, die aber dennoch nie – wie sich dies der Idealismus vorstellt – den Boden des gesellschaftlichen Seins verlassen können. Jede Utopie ist in ihrem Inhalt und ihrer Richtung von jener Gesellschaft bestimmt, die sie verwirft; jedes ihrer geschichtlich-menschlichen Gegenbilder bezieht sich auf eine bestimmte Erscheinung des gesellschaftlich-geschichtlich seienden hic et nunc. Es gibt kein menschliches Problem, das letzthin nicht von der realen Praxis des gesellschaftlichen Lebens ausgelöst und zutiefst bestimmt wäre.

Die Gegensätzlichkeit ist hier nur ein wichtiges Moment der Zusammengehörigkeit. Wir haben bereits im Marx-Kapitel ausführlich darüber gesprochen, daß die großartigsten menschlichen Ergebnisse der menschlichen Entwicklung oft – und keineswegs zufällig – in solchen gegensätzlichen Formen in Erscheinung treten und dadurch, objektiv gesellschaftlich, die Quelle unabweislicher Wertkonflikte

* In der Handschrift steht hier die Fußnote: »Wir erinnern an unsere Ausführungen im Marx-Kapitel über diese Frage, besonders an Marx' Brief an Lassalle usw.«; GLW 13, S. 656.

werden. Man denke etwa an die dort angeführte Geschichte der einzig echten und wirklichen Entstehung des Menschengeschlechts. Gerade weil die sich in der Ökonomie vollziehende Entwicklung ihrer Totalität nach keine teleologisch gesetzte ist, sondern trotz ihrer Grundlage in den einzelnen teleologischen Setzungen der Einzelmenschen aus spontan notwendigen Kausalketten besteht, können die in ihnen historisch jeweils konkret notwendigen Erscheinungsweisen die schärfsten Gegensätze zwischen objektiv ökonomischem – und darum objektiv menschheitlichem – Fortschritt und seinen menschlichen Folgen zum Ausdruck bringen. (Es ist vielleicht überflüssig, zu wiederholen, daß nach unserer Anschauung die Erscheinungswelt einen seienden Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit bildet.) Von der Auflösung des Urkommunismus bis zu den gegenwärtigen Formen der Manipulation begegnet uns diese Gegensätzlichkeit überall in der Geschichte. Es kann dabei sogleich beobachtet werden, daß, während die alternative Stellungnahme zur ökonomischen Entwicklung selbst, beinahe nach dem Modell der einfachen Arbeit, weitgehend eindeutig ist, bei den moralischen Stellungnahmen zu den das Leben bestimmenden Folgen der Ökonomie ein Antagonismus der Werte zu herrschen scheint. Das hat seinen Grund darin, daß, wo der ökonomisch-gesellschaftliche Prozeß mit kausalgesetzlich bestimmter Eindeutigkeit sich fortschrittlich bewegt, die Alternativreaktionen auf ihn ebenfalls eine – unmittelbare – Werteindeutigkeit hervorrufen müssen. Balzac, als der tiefste Historiker der Entwicklung des Kapitalismus in Frankreich, zeigt im Verhalten seines Birotteaus das Versagen den damals gegenwärtigen Usancen des Kapitalismus gegenüber, und, obwohl dessen psychologisch-moralische Motive achtenswerter Art sind, bleibt das Versagen doch etwas wertmäßig Negatives, während, daß sein Gehilfe und tüchtiger Schwiegersohn Popinot dieselben ökonomischen Probleme zu lösen imstande ist, mit Recht eine positive Wertung erfährt. Es ist nicht zufällig und für den Klarblick Balzacs charakteristisch, daß er in der späteren Entwicklung Popinots die menschlich-moralischen Schattenseiten seiner ökonomischen Erfolge schonungslos als Negativitäten darstellt.

Diese Eindeutigkeit in der Unterscheidung zwischen ökonomischen und nicht mehr ökonomischen, menschlich-moralischen Alternativen läßt sich aber lange nicht so scharf abgrenzen wie im Falle jener Arbeit, die nichts als einfacher Stoffwechsel mit der Natur ist. Eine wie hier geschilderte Eindeutigkeit kann nur dann aktuell werden, wenn der ökonomische Prozeß in seiner Objektivität, gewissermaßen als »zweite Natur«, wirksam wird und wenn zugleich der Inhalt der Alternative des betreffenden Individuums völlig oder vorwiegend auf das eigentlich ökonomische Gebiet konzentriert ist. Sonst muß die – oft direkt antagonistische – Widersprüchlichkeit zwischen dem ökonomischen Prozeß

selbst und seinen gesellschaftlich-menschlichen Erscheinungsweisen das Übergewicht erhalten. Schon im alten Rom hat Lucanus das hier entstehende Wertdilemma klar ausgesprochen: »Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.«* Und man muß nur an die Gestalt des Don Quijote denken, wo diese Spannung zwischen der leidenschaftlich abgelehnten objektiv progressiven gesellschaftlichen Entwicklungsnotwendigkeit und dem ebenso leidenschaftlichen Bekenntnis zur moralischen Integrität der Menschengattung, auch in den Formen des endgültig Vergangenen, als Vereinigung des grotesk Törichten und der erhabenen Seelenreinheit in derselben Gestalt konzentriert erscheint. Damit sind wir aber noch lange nicht bei den Wurzeln dieser Widersprüchlichkeit angelangt. Die immanente Gesetzlichkeit der Ökonomie produziert nicht nur diese Antagonismen zwischen dem objektiven Wesen ihres Prozesses und seinen jeweiligen Erscheinungsformen im menschlichen Leben, sondern macht den Antagonismus zu einem ontologischen Fundament der Gesamtentwicklung selbst, indem etwa der Urkommunismus mit ökonomischer Notwendigkeit von der Klassengesellschaft abgelöst wird und damit Klassenzugehörigkeit und Teilnahme am Klassenkampf die Lebensentscheidungen eines jeden Gesellschaftsgliedes tiefgreifend bestimmen. So entsteht, sobald der Inhalt der Alternativen über den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur entschieden hinausgeht, ein Spielraum der konfliktvollen Erscheinungen. Die auf Verwirklichungen von Werten gerichteten Alternativen nehmen dabei vielfach sogar die Form von unlösbaren Pflichtenkonflikten an, da in diesen der Konflikt sich nicht bloß innerhalb der Anerkennung eines Werts als des Was? und Wie? der Entscheidung abspielt, sondern als ein Konflikt konkreter, konkret geltender Werte untereinander die Praxis bestimmt; die Alternative ist auf eine Wahl zwischen einander bekämpfenden Werten gerichtet. Es scheint also, als ob unsere Betrachtung zu der, hier bereits erwähnten, tragisch-relativistischen Konzeption Max Webers zurückführen würde, wonach dieser konfliktbeladene, unauflösbare Pluralismus der Werte die Grundlage der menschlichen Praxis in der Gesellschaft bildet.

Das ist aber doch nur ein Schein. Dahinter steckt nicht die Wirklichkeit selbst, sondern einerseits ein Verharren bei der Unmittelbarkeit, in der sich die Phänomene der Erscheinungswelt zeigen, andererseits ein überrationalisiertes, logisiertes, hierarchisches System der Werte. Diese gleich falschen Extreme ergeben, allein in Gang gebracht, entweder einen rein relativistischen Empirismus oder ein auf die Wirklichkeit nicht adäquat anwendbares Vernunftgebäude; aufeinander bezogen erwecken sie den Anschein einer Ohnmacht der moralischen Vernunft

* Pharsalia 1, S. 128: Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, aber die unterliegende dem Cato.

der Wirklichkeit gegenüber. Hier können wir uns mit diesem Fragenkomplex nicht konkret und eingehend beschäftigen; das wird eine der Aufgaben der Ethik sein. Erst dort wird es möglich, die in ihren Formen des Wandels und des Sichbewahrens im Wandel sehr verschiedenartigen Werte und Wertverwirklichungen gebührend zu differenzieren. Hier können wir diesen Prozeß nur an einem Beispiel, an dem der gesellschaftlich richtigen Entscheidung in einer bedeutsamen Alternative, ganz allgemein andeuten. Worauf es hier allein ankommt, ist, in aller Kürze, die Hauptzüge jener ontologischen Methode aufzuzeigen, mit der man sich diesem Komplex annähern soll. Wir müssen dabei von jener Bestimmung der Substantialität ausgehen, von der wir in früheren Zusammenhängen bereits gesprochen haben. Die neueren Einsichten über das Sein haben die statische, unveränderliche Konzeption der Substanz zerstört; daraus folgt jedoch keineswegs die Notwendigkeit ihres Leugnens innerhalb der Ontologie, sondern bloß die Erkenntnis ihres wesentlich dynamischen Charakters. Substanz ist, was sich im ewigen Wandel der Dinge, sich selbst wandelnd, in ihrer Kontinuität zu bewahren imstande ist. Dieses dynamische Sichselbstbewahren ist aber nicht unbedingt an eine »Ewigkeit« gebunden. Substanzen können entstehen und vergehen, ohne deshalb, wenn sie sich nur in der Zeitspanne ihrer Existenz dynamisch erhalten, aufzuhören, Substanzen zu sein.

Jeder echte Wert ist nun ein wichtiges Moment in jenem fundamentalen Komplex des gesellschaftlichen Seins, den wir als Praxis bezeichnen. Das Sein des gesellschaftlichen Seins bewahrt sich als Substanz im Reproduktionsprozeß; dieser ist aber Komplex und Synthese von teleologischen Akten, die von dem Bejahen oder Verwerfen eines Werts sachlich nicht zu trennen sind. So wird in jeder praktischen Setzung ein Wert – positiv oder negativ – intentioniert, was den Schein erwecken könnte, als wären die Werte selbst nur gesellschaftliche Synthesen dieser Akte. Daran ist nur so viel richtig, daß die Werte unmöglich eine seinsmäßige Relevanz in der Gesellschaft erhalten könnten, müßten sie nicht zu Gegenständen solcher Setzungen werden. Diese Bedingung der Wertverwirklichung ist aber mit der ontologischen Genesis des Wertes nicht einfach identisch. Die echte Quelle der Genesis ist vielmehr der ununterbrochene strukturelle Wandel des gesellschaftlichen Seins selbst, aus dem die wertverwirklichenden Setzungen unmittelbar entspringen. Es ist, wie wir gesehen haben, eine Grundwahrheit der Marxschen Konzeption, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, es jedoch nicht unter selbstgewählten Umständen tun können. Die Menschen beantworten selbst – mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger richtig – jene konkreten Alternativen, die die jeweiligen Möglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung ihnen stellen. Darin ist jedoch implicite bereits der Wert enthalten. Daß etwa die

Herrschaft des Menschen über seine Affekte als Ergebnis der Arbeit ein Wert ist, unterliegt keinem Zweifel, ist aber in der Arbeit selbst enthalten und kann gesellschaftlich wirklich werden, ohne unbedingt sofort eine bewußte Form zu erhalten und seine Werthaftigkeit im arbeitenden Menschen zur Geltung zu bringen. Es ist ein Moment des gesellschaftlichen Seins und ist deshalb real seiend und wirksam, auch wenn es nicht oder nur unvollständig bewußt wird.

Freilich ist auch das Bewußtwerden gesellschaftlich keineswegs zufällig. Wir haben dieses Moment der Unabhängigkeit besonders betonen müssen, um den gesellschaftlich-ontologischen Seinscharakter des Werts gebührend zu akzentuieren. Er ist eine gesellschaftliche Beziehung zwischen Ziel, Mittel und Individuum, die als solche ein gesellschaftliches Sein besitzt. Freilich enthält dieses Sein zugleich ein Element der Möglichkeit, indem es an sich nur den Lösungsspielraum der konkreten Alternativen bestimmt, ihren sozialen und individuellen Gehalt, die Lösungsrichtungen der in ihr enthaltenen Fragen. Die Entfaltung dieses Ansichseins, sein Erwachsen zu einem wahrhaften Fürsichsein erlangt der Wert in den ihn erfüllenden Akten. Es ist aber für den hier vorliegenden ontologischen Tatbestand charakteristisch, daß diese für die letzthinnige Realität des Werts unentbehrliche Verwirklichung in der menschlichen Praxis unlösbar an den Wert selbst gebunden bleibt. Es ist der Wert, der seine Verwirklichung ihren Bestimmungen aufprägt, nicht umgekehrt. Das darf nicht so verstanden werden, als ob aus dem Wert seine Verwirklichung nun gedanklich »abgeleitet« werden könnte, als ob die Verwirklichung sein einfaches menschliches »Arbeitsprodukt« wäre. Die Alternativen sind unaufhebbare Fundamente der Art der gesellschaftlich-menschlichen Praxis und können nur abstraktiv, nie real vom individuellen Entschluß losgelöst werden. Was aber eine solche Alternativlösung für das gesellschaftliche Sein bedeutet, hängt vom Wert ab, besser gesagt von dem jeweiligen Komplex der realen Möglichkeiten, auf die Problematik eines gesellschaftlich-geschichtlichen hic et nunc praktisch zu reagieren. Jene Entscheidung also, die diese realen Möglichkeiten in ihrer reinsten Form – ob wertbejahend oder wertverneinend – verwirklichen, erreichen der jeweiligen Entwicklungsstufe entsprechend eine positive oder negative Vorbildlichkeit. Diese erhält sich auf primitiver Stufe in unmittelbarer, mündlicher Traditionalität. Zu Helden des Mythos werden diejenigen, die solche – in Werten kulminierende – Alternativen des Stammeslebens auf einem solchen Niveau der menschlichen Vorbildlichkeit beantwortet haben, daß diese Antwort in beispielgebender Weise – positiv oder negativ – für die Reproduktion eines solchen Lebens gesellschaftlich dauernd wichtig und darum zum Bestandteil dieses Reproduktionsprozesses in seinem Wandel und Sichbewahren geworden ist.

Dieses Aufbewahrtbleiben muß nicht eigens belegt werden; es ist ja allgemein bekannt, wie sich solche persönlichen Lösungen gesellschaftlicher Alternativen schon aus der Mythen schaffenden Zeit bis in unsere Gegenwart erhalten haben. Das bloße Erhaltenbleiben drückt jedoch nur eine Seite dieses Prozesses aus. Es ist ebenso wichtig, festzustellen, daß dies nur dann möglich wird, wenn es stets einem ununterbrochenen Wandel in seiner Interpretation, d. h. in seiner Anwendbarkeit als Vorbild für die Praxis der jeweiligen Gegenwart, unterworfen werden kann. Daß dies in den ersten Zeiten auf dem Weg der mündlichen Überlieferung, später auf dem der dichterisch-künstlerischen Gestaltung etc. geschieht, ändert an dem hier grundlegenden Tatbestand nichts. Denn in allen diesen Fällen handelt es sich darum, daß eine auf eine gesellschaftliche Alternative gerichtete Handlung, bei ununterbrochenem Wechsel ihrer konkreten Details, deren Auslegung etc., sich doch als kontinuierlich, als für das gesellschaftliche Sein wesentlich bleibend bewahrt. Daß dies in der Form einer individuellen Alternative und nicht, wie in einigen anderen Wertgebieten, in der eines Gebotes oder Verbotes geschieht, drückt den spezifischen Charakter des sich hier realisierenden Wertes aus: seine unmittelbar aus der Persönlichkeit des Menschen entspringende Tendenz, seine Selbstbestätigung als Kontinuität des innerlichen Kerns der Menschengattung. Der wahre gesellschaftliche Zusammenhang zeigt sich vor allem darin, daß das schlechthin entscheidende Moment des Wandels, der Uminterpretation immer in den gesellschaftlichen Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart verankert ist. Diese Bedürfnisse entscheiden darüber, ob und wie die so fixierte Alternative ausgelegt wird. Nicht das Aufdecken der eventuell vorhandenen historischen Wahrheit ist hier ausschlaggebend. Wir wissen genau, daß der Brutus der Legende der historischen Wahrheit nicht entspricht; das schwächt aber die Wirkung der Shakespeare-Gestalt nicht im geringsten ab, und entgegengesetzte Bewertungen (Dante) sind ebenfalls in den Bedürfnissen ihrer Gegenwart begründet. Wandel und Beständigkeit sind also gleicherweise von der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgebracht; ihre Wechselbeziehung spiegelt dabei eben jene neu erkannte Form der Substantialität, von der am Anfang dieses Gedankengangs die Rede war, deren organischer Bestandteil der Wert in seiner geschichtlichen Objektivität ist.

Die Objektivität der Werte beruht also darauf, daß sie bewegende und bewegte Bestandteile der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung sind. Ihre Widersprüchlichkeit, die unbestreitbare Tatsache, daß sie sehr oft in ausgesprochener Gegensätzlichkeit zu ihrer ökonomischen Basis sowie zueinander stehen, ist auf diese Weise kein letzthinniger Wertrelativismus, wie Max Weber meint, und die Unmöglichkeit, sie in ein hierarchisch-tabellarisches System einzuordnen, weist

noch weniger in diese Richtung. Ihre Existenz, die sich in der Form eines gesellschaftlich-faktisch verpflichtenden Sollens auswirkt, zu welcher innerlich notwendig ihre Pluralität, ihr Verhältnis zueinander in einer Skala von der Heterogenität bis zur Gegensätzlichkeit gehört, ist zwar nur post festum rationalisierbar, drückt jedoch gerade darin die widerspruchsvolle Einheitlichkeit, die ungleichmäßige Eindeutigkeit des gesellschaftlich-geschichtlichen Gesamtprozesses aus. Dieser bildet in seiner objektiv kausalen Bestimmtheit eine bewegte Ganzheit; da er sich jedoch aus der kausalen Summierung von alternativ-teleologischen Setzungen aufbaut, muß jedes ihn unmittelbar oder vermittelt fundierende oder hemmende Moment immer aus solchen alternativ-teleologischen Setzungen bestehen. Den Wert dieser Setzungen entscheidet ihre wahre, in der Praxis objektiv gewordene Intention, die auf Wesentliches oder Flüchtiges, Fortschrittliches oder Hemmendes etc. gerichtet sein kann. Weil im gesellschaftlichen Sein alle diese Tendenzen real vorhanden und wirksam sind, weil sie deshalb in dem handelnden Menschen Alternativen von verschiedenster Richtung, Niveau etc. hervorbringen, ist die Erscheinungsweise der Relativität keineswegs zufällig. Sie trägt auch dazu bei, daß in den Fragen und Antworten eine Tendenz zur Echtheit, wenigstens teilweise, lebendig bleibt, da ja die Alternative der jeweiligen Praxis sich nicht nur im Ja oder Nein zu einem bestimmten Wert äußert, sondern zugleich darin, welcher Wert jeweils die Grundlage der konkreten Alternative bildet und aus welchen Gründen zu ihm so Stellung genommen wird. Wir wissen: Die ökonomische Entwicklung ergibt objektiv das Rückgrat des tatsächlichen Fortschritts. Die entscheidenden, sich im Prozeß erhaltenden Werte sind deshalb – bewußt oder unbewußt, unmittelbar oder eventuell weit vermittelt – immer auf diesen bezogen; es ergibt aber objektiv wichtige Unterschiede, welche Momente dieses Gesamtprozesses die jeweilige Alternative meint und trifft. Dadurch erhalten sich die Werte im sich ununterbrochen erneuernden gesellschaftlichen Gesamtprozeß, dadurch werden sie, in ihrer Art, zu seienden Bestandteilen des gesellschaftlichen Seins in seinem Reproduktionsprozeß, zu Elementen des Komplexes: gesellschaftliches Sein.

Wir haben absichtlich einen Wert zur Demonstration dieser ontologischen Lage ausgewählt, der von der Arbeit als Modell sehr weit entfernt ist. Wir taten es zuerst, um zu zeigen, daß auch in solchen Fällen, in denen die Alternative unmittelbar bereits rein innerlich geworden ist, der Intention der Entscheidung doch objektiv gesellschaftliche Existenzbestimmungen zugrunde liegen, daß also der in der Praxis verwirklichte Wert doch gesellschaftlich objektiven Charakters sein muß. Wir haben früher an das Beispiel der Brutus-Gestalt erinnert, wo dieser Zusammenhang, dieses Wurzeln des Werts im gesellschaftlichen Sein, handgreiflich faßbar ist. Ebenso, vielleicht noch stärker, wird sie sichtbar, wenn wir daran erinnern, daß in den Augen Hesiods Prometheus ein von den Göttern rechtens bestrafter Frevler war und seine Gestalt seit der Tragödie des Aischylos im Bewußtsein der Menschheit als Lichtbringer und Wohltäter weiterlebt. Wenn wir noch hinzufügen, daß der alttestamentarische Sündenfall (NB: mit der Arbeit als Strafe dafür) und die christliche Lehre von der Erbsünde den Hesiodischen Standpunkt mit gesteigerter sozialer Wirkungskraft vertreten, so haben wir ein eindeutiges Bild vor uns, woraus leicht abzulesen ist, daß die Alternativen in diesem Fall die Entscheidung zum Gehalt hatten, ob der Mensch in seiner Arbeit sich selbst als Menschen zustande bringt – oder ob er sich als dienendes Produkt transzendenter Mächte aufzufassen hat, woraus notwendig folgt, daß jede im Menschen selbst, in seiner Gesellschaftlichkeit begründete selbständige Tat einen Frevel gegen die höheren Mächte in sich birgt. Für das Zur-Geltung-Gelangen der Gesellschaftlichkeit in den Alternativen ist jedoch – zweitens – diese ihre Struktur ein extremer, freilich höchst bedeutsamer Fall, der in der Geschichte der Menschheit nur auf relativ entwickelter Stufe wirksam werden kann. Die gesellschaftlich notwendige Setzung von Werten muß deshalb auch anders strukturierte Fälle hervorbringen. Da dieser ganze Problemkomplex nur in der Ethik angemessen behandelt werden kann, beschränken wir uns auf rein formelle Hinweise: Es gibt gesellschaftliche Werte, die einen institutionellen Apparat, der freilich höchst verschiedene Formen annehmen kann, brauchen, um sich gesellschaftlich durchzusetzen (Recht, Staat, Religion etc.), und es gibt Fälle, in denen die Objektivationen der Widerspiegelung der Wirklichkeit zu Trägern von Werten, zu Auslösungen von Wertsetzungen werden etc. Die Differenzen, die heterogenen Strukturen, die direkte Gegensätzlichkeiten hervorrufen, wäre unmöglich, hier auch nur anzudeuten, denn diese äußern sich adäquat ausnahmslos nur in den konkreten gesellschaftlichen Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen aller Werte miteinander, sind also nur in einer wirklich synthetischen, auf die Totalität der gesellschaftlichen Praxis und damit des gesellschaftlichen Seins gerichteten Darstellung erfaßbar.

3. *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen*

Damit sind jene Erscheinungsweisen der spezifisch menschlichen Lebensführung, die, wenn auch noch so weit vermittelt, aus der Arbeit entspringen und darum ontologisch-genetisch aus ihr begriffen werden müssen, noch lange nicht erschöpft. Bevor wir jedoch auf einige, scheinbar sehr entlegene, dem Wesen nach

jedoch hier verwurzelte Fragen näher eingehen können, müssen wir eine bereits von uns gestreifte unmittelbare Folgeerscheinung der Arbeit, nämlich die Entstehung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und die darin wirklich wirkende notwendige Distanziertheit des Objekts vom Subjekt, etwas näher betrachten. Diese Distanziertheit schafft sogleich eine unentbehrliche, mit Eigenleben versehene Basis für das gesellschaftliche Sein der Menschen: die Sprache. Engels sagt mit Recht, sie käme daher, daß die Menschen »einander *etwas zu sagen hatten*. Das Bedürfnis schuf sich sein Organ.«[1] Was bedeutet jedoch, etwas zu sagen? Mitteilungen, und zwar höchst wichtige, wie betreffend Gefahr, Nahrungsmittel, sexuelles Begehren etc., finden wir bereits bei den höheren Tieren. Der Sprung zwischen diesen Mitteilungen und denen der Menschen, auf die Engels treffend hinweist, liegt gerade in dieser Distanz. Der Mensch spricht immer »über« etwas Bestimmtes, das er dadurch in einem doppelten Sinn von seinem unmittelbaren Dasein abhebt: Erstens, indem es als ein unabhängig existierendes Objekt gesetzt ist, zweitens – und darin kommt die Distanzierung womöglich noch stärker zum Vorschein –, indem er zwar bemüht ist, das jeweilige Objekt als konkretes deutlich zu machen; seine Ausdrucksmittel, seine Bezeichnungen sind aber so beschaffen, daß jedes Zeichen auch in völlig anderen Zusammenhängen vollgültig figurieren kann. Damit löst sich das im Wortzeichen Abgebildete von den Gegenständen, die es bezeichnet, und damit auch vom Subjekt, das es äußert, ab, wird zum gedanklichen Ausdruck für je eine ganze Gruppe von bestimmten Phänomenen, die in ganz anderen Zusammenhängen, von ganz anderen Subjekten in ähnlicher Weise angewendet werden können. Die Mitteilungsformen der Tiere kennen keine derartige Distanziertheit, sie bilden einen organischen Bestandteil des biologischen Lebensprozesses, und wenn sie auch einen deutlichen Inhalt haben, so ist dieser an konkret bestimmte Situationen der daran Beteiligten gebunden; wir können hier also nur in einem sehr übertragenen, leicht mißverständlichen Sinn überhaupt von Subjekten und Objekten sprechen, obwohl stets ein konkretes Lebewesen eine Mitteilung über ein konkretes Phänomen zu machen bestrebt ist, obwohl diese Mitteilungen in ihrer unabreißbaren Situationsgebundenheit höchst eindeutig zu sein pflegen. Die simultane Setzung des Subjekts und Objekts in der Arbeit und ebenso, aus ihr entspringend, in der Sprache distanzieren das Subjekt vom Objekt und vice versa, das konkrete Objekt von seinem Begriff etc., im hier angegebenen Sinn. Dadurch wird erst ein tendenziell schrankenlos erweiterbares Begreifen des Objekts und sein Beherrschen durch den Menschen möglich. Es ist nicht überraschend, daß das Benennen

1 Dialektik der Natur, S. 696; MEW 20, S. 446.

der Objekte, das Aussprechen ihres Begriffs, ihres Namens lange Zeit als magisches Wunder gegolten hat; noch im Alten Testament drückt sich die Herrschaft des Menschen über das Tier darin aus, daß Adam ihnen Namen gibt, worin zugleich das Heraustreten der Sprache aus der Natur deutlich bezeichnet wird.

Dieses Distanzschaffen erhält aber sowohl in der Arbeit selbst wie in der Sprache eine ständig zunehmende Differenzierung. Schon die einfachste Arbeit verwirklicht, wie wir gesehen haben, durch die Dialektik von Ziel und Mittel ein neues Verhältnis der Unmittelbarkeit und Vermittlung auch dadurch, daß jede durch Arbeit erreichte Bedürfnisbefriedigung bereits ihrem objektiven Wesen nach eine vermittelte ist; die ebenfalls unaufhebbare Tatsache, daß jedes Arbeitsprodukt, wenn es fertiggestellt, für den es gebrauchenden Menschen eine neue – nicht mehr naturhafte – Unmittelbarkeit besitzt, verstärkt in ihrer Gegensätzlichkeit diesen Tatbestand. (Das Kochen oder Braten des Fleisches ist eine Vermittlung, aber das Essen des gekochten und gebratenen Fleisches ist in diesem Sinn ebenso unmittelbar wie die des rohen, wenn auch das letztere naturhaft, das erstere gesellschaftlich ist.) Die Arbeit schiebt aber in ihrer Höherentwicklung immer ganze Serien von Vermittlungen zwischen den Menschen und sein unmittelbares Ziel, das er letzthin zu erreichen bestrebt ist. Dadurch entsteht in der Arbeit eine schon früher erscheinende Differenzierung der unmittelbaren und weiter vermittelten Zielsetzungen. (Man denke an die Herstellung von Waffen, die vom Auffinden des Erzes, von seinem Schmelzen bis zur Fertigstellung eine ganze Reihe von verschiedenen, einander gegenüber heterogenen teleologischen Zielsetzungen erfordert.) Eine gesellschaftliche Praxis ist nur möglich, wenn dieses Verhalten zur Wirklichkeit gesellschaftlich allgemein geworden ist. Daß bei einer solchen Ausweitung der Arbeitserfahrungen ihnen gegenüber ganz neue Verhältnisse und Strukturen entstehen, ist selbstverständlich, kann aber an der Tatsache, daß diese Unterscheidung des Unmittelbaren vom Vermittelten – bei ihrer simultanen Existenz in ihrem notwendigen Zusammenhang, ihrer Reihenfolge, ihrer Über- und Unterordnung etc. – aus der Arbeit entstanden ist, nichts ändern. Die gedankliche Distanzierung der Objekte durch die Sprache macht erst die dabei entstehende reale Distanzierung mitteilbar, zum möglichen Gemeinbesitz einer Gesellschaft fixierbar. Man denke bloß daran, daß das zeitliche Nacheinander der verschiedenen Operationen, ihre dem Wesen der Sache entsprechenden Vermittlungen (Reihenfolge, Pause etc.) unmöglich zur gesellschaftlichen Durchführbarkeit gelangen könnte – um nur das Allerwichtigste hervorzuheben – ohne eine eindeutige Gliederung der Zeit in der Sprache usw. Wie bei der Arbeit ist auch in der Sprache ein Sprung aus dem Natursein ins gesellschaftliche Sein vollzogen;

hier wie dort ist dieser Sprung ein langsamer Prozeß, dessen erste Anfänge uns zwar ewig unbekannt bleiben werden, deren Entwicklungsrichtung wir jedoch mit Hilfe der Entwicklung der Werkzeuge ziemlich genau studieren und als post-festum-Erkenntnis auch in ihrer Gesamtheit einigermaßen überblicken können. Natürlich sind auch die ältesten Sprachdenkmäler, die die Ethnographie uns liefern kann, viel jünger als die ersten Werkzeuge. Eine Sprachwissenschaft aber, die die wirklich vorhandenen Zusammenhänge zwischen Arbeit und Sprache zum Gegenstand der Forschung, zum Leitfaden der Methode machen würde, könnte hier unsere Kenntnis vom geschichtlichen Prozeß innerhalb des Sprungs außerordentlich ausbreiten und vertiefen.

Wie bereits ausführlich dargestellt, verändert die Arbeit zwangsläufig auch die Natur des sie vollziehenden Menschen. Die Richtung, die dieser Umwandlungsprozeß einschlägt, ist mit der teleologischen Setzung und ihrer praktischen Verwirklichung von selbst gegeben. Wie wir zeigten, besteht die Zentralfrage der inneren Umgestaltung des Menschen darin, daß er eine bewußte Herrschaft über sich selbst erlangt. Nicht nur das Ziel ist früher im Bewußtsein da als seine materielle Verwirklichung; diese dynamische Struktur der Arbeit erstreckt sich auch auf jede einzelne Bewegung: Der arbeitende Mensch muß jede seiner Bewegungen im voraus planen und die Realisation seiner Planung ununterbrochen kritisch, bewußtseinsmäßig überprüfen, wenn er in seiner Arbeit das konkret optimal Mögliche erreichen will. Diese Herrschaft des menschlichen Bewußtseins über den eigenen Leib, die sich auch auf einen Teil der Bewußtseinssphäre, auf Gewohnheiten, Instinkte, Affekte erstreckt, ist ein elementares Erfordernis selbst der primitivsten Arbeit, muß also, da es ja ein von der tierischen Verfassung qualitativ verschiedenes, ihr gegenüber völlig heterogenes Verhältnis zu sich selbst erfordert, da diese Forderungen von jeder Art der Arbeit gestellt werden, auch die Vorstellungen des Menschen über sich selbst entscheidend prägen.

Objektiv ontologisch entsteht die von uns bereits aus verschiedenen Aspekten geschilderte neue Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseins, das aufhört, ein biologisches Epiphänomenon zu sein, und ein wesentliches, aktives Moment des neuentstehenden gesellschaftlichen Seins bildet. Wenn wir in vielfacher Weise das Zurückweichen der Naturschranke infolge der Arbeit darlegten, so spielte dabei diese neue Funktion des Bewußtseins, als Träger der teleologischen Setzungen der Praxis, eine höchst bedeutsame Rolle. Wenn wir jedoch bei diesem Fragenkomplex mit streng ontologischer Kritik verfahren wollen, so müssen wir einsehen, daß es sich zwar um ein ununterbrochenes Zurückweichen der Naturschranke, niemals aber um ihre völlige Aufhebung handeln kann; der Mensch, das aktive

Mitglied der Gesellschaft, der Motor ihrer Änderungen und Vorwärtsbewegungen, bleibt im biologischen Sinn unaufhebbar ein Naturwesen: Im biologischen Sinn bleibt sein Bewußtsein – trotz aller auch ontologisch entscheidenden Funktionswandlungen – untrennbar an den biologischen Reproduktionsprozeß seines Leibes gebunden; in der allgemeinen Tatsache einer solchen Gebundenheit überhaupt bleibt die biologische Basis des Lebens auch in der Gesellschaft unverändert bestehen. Alle Möglichkeiten, diesen Prozeß etwa durch angewandte Erkenntnis zu verlängern etc., können an dieser letzthinnigen ontologischen Gebundenheit des Bewußtseins an dem Lebensprozeß des Leibes nichts ändern.

Diese Beschaffenheit des Verhältnisses von zwei Seinssphären ist ontologisch betrachtet nichts strukturell Neues. Auch im biologischen Sein sind die physikalischen und chemischen Verhältnisse, Prozesse etc. unaufhebbar gegeben. Daß sie – je höher entwickelt der Organismus, desto mehr – Funktionen auszuüben imstande sind, die für nicht organisch gebundene, rein physikalische oder chemische Prozesse unmöglich wären, kann die unauflösliche Gebundenheit des Organismus an die Basis seines normalen Funktionierens nicht aufheben. So verschieden nun das Verhältnis des gesellschaftlichen Seins zum biologischen von dem eben erwähnten zwischen organischem und anorganischem Sein auch ist, diese Gebundenheit des komplizierteren höheren Systems an Existenz, Reproduktion etc., des es »von unten« fundierenden bleibt eine unabänderliche ontologische Tatsache. An sich wird dieser Zusammenhang auch nicht bezweifelt; die Entfaltung des Bewußtseins schafft jedoch gesellschaftlich relevante Setzungen, die bereits im Alltagsleben geeignet sind, die ontologische »intentio recta« auf falsche Bahnen zu lenken. Die so entstehenden Abweichungen von diesen Grundtatsachen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins sind schon darum so schwer zu durchschauen und zu überwinden, weil sie auf unmittelbar unaufhebbare Tatsachen des Bewußtseins sich stützen zu können scheinen. Will man die Kompliziertheit dieser Lage nicht vulgarisierend vereinfachen, so darf man sich nicht an das Wort »scheinen« klammern, sondern muß ständig gewärtig sein, daß dieses Scheinen hier eine notwendige Erscheinungsweise des gesellschaftlich-menschlichen Seins zum Ausdruck bringt und darum, als solches isoliert betrachtet, als unwiderlegbar vorkommen muß; sein Charakter als doch bloße Erscheinung kann nur durch die Analyse des konkreten Komplexes in seiner widerspruchsvollen Dynamik zutage treten.

Wir haben also zwei gegensätzlich scheinende Tatsachen vor uns: Erstens die objektiv ontologische, daß Existenz und Wirksamkeit des Bewußtseins unablöslich an den biologischen Ablauf des lebenden Organismus gebunden ist, daß jedes

individuelle Bewußtsein – und ein anderes kann es nicht geben – mit seinem Leib zusammen entsteht und vergeht. Zweitens die aus dem Arbeitsprozeß entstehende führende, leitende, bestimmende Rolle des Bewußtseins dem Leib gegenüber; dieser erscheint im so gegebenen Zusammenhang als dienendes, durchführendes Organ der teleologischen Setzungen, die nur vom Bewußtsein ausgehen und bestimmt werden können. Dieses über jeden Zweifel erhaben scheinende Grundfaktum des gesellschaftlichen Seins, nämlich die Herrschaft des Bewußtseins über den Leib, löst mit einer gewissen Zwangsläufigkeit im menschlichen Bewußtsein die Vorstellung aus: Das Bewußtsein bzw. die als seine substanzhaft als Träger gedachte »Seele« könnte unmöglich den Leib in solchem Ausmaße leiten und beherrschen, wenn sie nicht ihrer Substanz nach von diesem unabhängig, von ihm qualitativ verschiedenartig beschaffen wäre, wenn sie nicht ihm gegenüber eine selbständige Existenz besitzen würde. Es ist bei unbefangener, uninteressierter Betrachtung dieses Problemkomplexes – wozu es freilich nur selten kommt – evident, daß ein noch so sicheres Bewußtsein der Selbständigkeit noch keinen Beweis für ihr wirkliches Vorhandensein bringen kann. Soweit irgendein Seiendes dem Sein nach selbständig sein kann – dieses Verhältnis ist immer relativ –, muß die Selbständigkeit ontologisch-genetisch ableitbar sein, die selbständige Funktion innerhalb eines Komplexes reicht als Beweis nicht aus. Dieser Beweis – natürlich nur innerhalb des gesellschaftlichen Seins, also auch hier nur relativ – ist für den Menschen in seiner Ganzheit, als Individuum, als Persönlichkeit zu führen, niemals also für Leib oder Bewußtsein (Seele), jedes für sich, isoliert betrachtet, wo objektiv-ontologisch eine unaufhebbare Einheit, die Unmöglichkeit des Seins des Bewußtseins ohne das simultane Sein des Leibes, gegeben ist. Ontologisch muß gesagt werden, daß ein Seinszustand des Leibes ohne Bewußtsein möglich ist, z. B. wenn infolge einer Krankheit das Bewußtsein ohne biologische Grundlage unmöglich ein Sein besitzen kann. Das widerspricht der selbständigen, leitenden, planenden Rolle des Bewußtseins dem Leib gegenüber keineswegs, ist vielmehr ihre ontologische Grundlage. Der Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen ist also hier in einer äußerst krassen Form vorhanden. Man darf freilich nicht vergessen, daß solche Gegensätzlichkeiten zwischen Erscheinung und Wesen gar nicht so selten vorkommen; es genügt, an die Bewegung der Sonne und der Planeten zu denken, wo die dem Wesen nach diametral entgegengesetzten Erscheinungsweisen für die Bewohner der Erde so fest in ihrer sinnlich-unmittelbaren Widerspiegelung der Phänomene gegeben sind, daß auch für den überzeugtesten Anhänger der Kopernikanischen Weltauffassung im unmittelbar-sinnlichen Alltagsleben die Sonne morgens auf- und abends untergeht.

Daß dieser Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen im Bewußtsein der Menschen leichter, wenn auch an sich langsam, den Charakter eines primär ontologischen Widerspruchs verlor und als der, was er ist, als einer zwischen Erscheinung und Wesen, bewußt werden konnte, liegt darin, daß er sich auf das äußere Leben der Menschen bezieht und ihr Verhalten zu sich selbst nicht unmittelbar berühren muß. Natürlich spielt diese Frage im Zusammenbruch der religiösen Ontologie und der Verwandlung des ontologisch fundierten Glaubens in ein rein subjektives religiöses Bedürfnis eine gewisse Rolle, auf die wir hier unmöglich näher eingehen können. Bei der uns gegenwärtig interessierenden Frage handelt es sich dagegen um die für jeden Menschen alltäglich-vitalen Interessen an seinem geistigen Bilde von sich selbst. Dazu kommt noch verstärkend die Tatsache, daß zwar die objektiv-ontologische Selbständigkeit der »Seele« vom Leibe bloß auf einer unbegründeten Annahme, auf einer isolierend, falsch abstrahierenden Betrachtung des Gesamtprozesses beruht, jedoch das selbständige Handeln des Bewußtseins, die von ihm ausgehende Wesensart der teleologischen Setzungen, der bewußtseinsmäßigen Kontrolle ihrer Durchführung etc. objektive Tatsachen der Ontologie und des gesellschaftlichen Seins sind. Wenn also das Bewußtsein seine eigene Selbständigkeit vom Leibe als ontologisch absolute Wahrheit faßt, irrt es nicht in der unmittelbar gedanklichen Fixierung des Phänomens, wie beim Planetensystem, sondern bloß darin, daß es die – ontologisch notwendige – Erscheinungsweise als direkt und adäquat in der Sache selbst fundiert betrachtet. Wie schwierig die Überwindung dieser notwendig dualistischen Erscheinungsweise eines ontologisch letzthin einheitlichen Kräftekomplexes ist, zeigt sich nicht nur in den Religionen, sondern auch immer wieder in der Geschichte der Philosophie. Selbst jene Denker, die sonst ernsthaft und erfolgreich bemüht waren, die Philosophie von den transzendent-theologischen Dogmen zu reinigen, strauchelten hier und mußten den alten Dualismus in neuen Formulierungen doch aufrechterhalten. Es genügt, an die großen Philosophen des 17. Jahrhunderts zu erinnern, bei denen in der unaufhebbaren Dualität von Ausdehnung und Denken diese Erscheinungsweise als ontologisch Letztes aufbewahrt bleibt (Descartes). Spinozas Pantheismus verschiebt die Lösung in eine transzendente Unendlichkeit; die Zweideutigkeit des deus sive natura drückt dies am energischsten aus. Und der ganze Okkasionalismus ist nichts weiter als ein Versuch, eine gedankliche Versöhnung ohne wirkliche ontologische Entwirrung des Grundproblems zu geben. Die Schwierigkeit, dieses Irregehen der ontologischen »intentio recta« im Alltagsleben und auch in der Philosophie zu durchschauen, steigert sich auch im Laufe der Entfaltung des gesellschaftlichen Seins. Freilich liefert die Entwicklung der Biologie als Wissenschaft immer neue und

bessere Argumente für die Untrennbarkeit von Bewußtsein und Sein, für die Unmöglichkeit der Existenz einer »Seele« als selbständiger Substanz.

Dafür wirken aber andere Kräfte des sich ständig höher organisierenden gesellschaftlichen Lebens in der entgegengesetzten Richtung. Wir meinen dabei den Problemkomplex, den man als Sinnhaftigkeit des Lebens umschreiben kann. Dieser Sinn ist vom Menschen für den Menschen, für sich und seinesgleichen gesellschaftlich gesetzt; in der Natur kommt diese Kategorie überhaupt nicht vor, also auch nicht als Negation des Sinnes. Leben, Geburt, Tod sind als Erscheinungen des naturhaften Lebens gefaßt sinnfrei, weder sinnvoll noch sinnwidrig. Erst wenn der Mensch in der Gesellschaft für sein Leben einen Sinn sucht, ist mit dem Scheitern einer solchen Bestrebung ihr Gegenpol, die Sinnlosigkeit ebenfalls gesetzt. In den anfänglichen Gesellschaften erscheint diese Wirkungsart noch in einer spontanen, rein gesellschaftlichen Form: Ein Leben, das den Geboten der jeweiligen Gesellschaft entspricht, ist sinnvoll; so der Heldentod der Spartaner bei Thermopylä. Erst wenn die Gesellschaft sich so weit differenziert, daß der Mensch individuell sein Leben als sinnhaft gestaltet oder es der Sinnlosigkeit preisgibt, entsteht dieses Problem als allgemeines und mit ihm eine weitere Vertiefung des als selbständig Betrachtens der »Seele«, nunmehr ausdrücklich nicht nur dem Leib, sondern auch den eigenen spontanen Affekten gegenüber. Die unabänderlichen Fakten des Lebens, vor allem der Tod, der eigene ebenso wie der von anderen, macht das Bewußtsein von dieser Sinnhaftigkeit zu einer gesellschaftlich geglaubten Realität. An sich erfordert das Streben nach Sinnhaftmachen des Lebens keineswegs notwendigerweise eine Verfestigung dieses Dualismus von Leib und Seele; es genügt, um das zu sehen, nur an Epikur zu denken. Dies ist jedoch nicht die Regel solcher Entwicklungen. Die hier bereits erwähnte, spontan in die Außenwelt projizierte Teleologie des Alltagslebens hilft ontologische Systeme aufzubauen, in welchen die Sinnhaftigkeit des einzelnen Lebens als Teil, als Moment eines weltteleologischen Erlösungswerks erscheint. Ob dabei die Seligkeit im Himmel oder die Selbstauflösung in einer seligen Ungegenständlichkeit, in einem heilbringenden Nichtsein das krönende Ende der teleologischen Kette bildet, bleibt für diese Betrachtungen irrelevant. Wichtig ist, daß das Bewahrenwollen der sinnvollen Integrität der Persönlichkeit – von einer bestimmten Entwicklungsstufe an ein wichtiges Problem des gesellschaftlichen Lebens – eine geistige Stütze in einer von solchen Bedürfnissen entwickelten fingierten Ontologie erhält.

Wir sind mit Absicht auf so weitgehende, weitvermittelte Folgeerscheinungen unseres Phänomens, der ontologisch falschen Auslegung einer elementaren Tatsache des menschlichen Lebens, zu sprechen gekommen. Denn erst so wird

sichtbar, ein wie weites Feld im Menschwerden des Menschen durch die Arbeit extensiv entstanden ist. Die Herrschaft des Ziele setzenden Bewußtseins über den gesamten sonstigen Menschen, vor allem über seinen eigenen Leib, das dadurch errungene distanziert-kritische Verhalten des menschlichen Bewußtseins zur eigenen Person, läßt sich, freilich in stets wandelnden Formen, mit neuen, immer differenzierteren Inhalten durch die Menschheitsgeschichte hindurch verfolgen. Und ihr Ursprung liegt zweifellos in der Arbeit. Deren Analyse führt zwanglos, von selbst zu dieser Phänomengruppe, während alle anderen Erklärungsversuche, ohne es zu wissen, die durch die Arbeit entstandenen Selbsterfahrungen des Menschen voraussetzen. Es ist z. B. irreführend, im Erlebnis des Traumes den Ursprung dieser Selbständigkeit der »Seele« zu suchen. Auch einige höhere Tiere träumen, ohne daß dadurch der tierisch-epiphänomenale Charakter ihres Bewußtseins eine solche Richtung nehmen könnte. Dazu kommt noch, daß die Unheimlichkeit des Traumes als Erlebnis gerade darin besteht, daß sein als Seele interpretiertes Subjekt Wege einschlägt, die ihrer normalen Herrschaft im Leben mehr oder weniger inkongruent zu sein scheinen. Ist jedoch einmal, infolge der wachen Arbeitserfahrungen, das selbständige Dasein der »Seele« zum fixen Punkt des Menschenbildes geworden, dann, aber nur dann, können Traumerlebnisse zu einem weiteren gedanklichen Aufbau ihres transzendenten Seins führen. Das geschieht schon in der Magie und mit entsprechenden Änderungen in den späteren Religionen.

Man darf aber nicht vergessen, daß sowohl die von der Magie erstrebte Beherrschung der sonst unbewältigten Naturkräfte wie die religiösen Auffassungen von Schöpfergöttern sich letzten Endes die menschliche Arbeit als Modell zugrunde legen. Engels, der gelegentlich auch dieses Problem streift, sich aber mehr für die Entstehung der idealistisch-philosophischen Weltauffassung interessiert, will diese daraus ableiten, daß schon auf einer relativ niedrigen Stufe (in der einfachen Familie) »der die Arbeit planende Kopf ... die geplante Arbeit durch andre Hände ausführen lassen konnte«[2]. Das ist sicher richtig für jene Gesellschaften, in denen die herrschenden Klassen bereits vollständig aufgehört haben, selbst zu arbeiten, in denen deshalb die von Sklaven verrichtete körperliche Arbeit einer gesellschaftlichen Verachtung anheimfiel; so in der entwickelten hellenischen Polis. Aber noch die Homerische Heroenwelt kennt keine prinzipielle Verachtung der körperlichen Arbeit; in ihr sind Arbeit und Muße noch nicht in klassenmäßiger Arbeitsteilung verschiedenen gesellschaftlichen Menschengruppen ausschließlich zugewiesen. »Ihn (Homer, G. L.) und seine Hörer reizt nicht das Ausmalen der

2 Ebd., S. 700; ebd., S. 450.

Befriedigung, sondern sie empfinden die Lust an des Menschen Tun, an seiner Fähigkeit, sich ein Mahl zu gewinnen und zu bereiten und sich damit selbst zu stärken ... Die Teilung des menschlichen Lebens in Arbeit und Muße ist hier im Homerischen Epos noch in ihrem konkreten Zusammenhang geschaut. Der Mensch arbeitet; das ist notwendig, um zu essen und mit dem Fleischopfer die Götter zu versöhnen, und wenn er gegessen und geopfert hat, beginnt die freie Freude.«[3] Und wenn Engels im Anschluß an die angeführte Stelle davon spricht, daß der ideologische Prozeß, den er meint, »namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat«, so weist er auf die weltanschauliche Wirkung, die der Spiritualismus des Christentums in Gang gebracht hat; das Christentum war jedoch, vor allem in seinen ersten Anfängen, in denen sein Spiritualismus vielleicht seinen Höhepunkt erlangte, keineswegs die Religion einer von der physischen Arbeit gesellschaftlich befreiten Oberschicht. Wenn wir nun weiter darauf bestehen, daß in der Arbeit selbst die objektiv wirksame, aber ontologisch relative Unabhängigkeit des Bewußtseins vom Leib entstand, zugleich mit ihrer – erscheinungsmäßig – völligen Selbständigkeit und deren Widerspiegelung in den Erlebnissen des Subjekts als »Seele«, so steht es ganz fern, daraus spätere kompliziertere Auffassungen dieses Komplexes direkt ableiten zu wollen. Was wir aufgrund der Ontologie des Arbeitsprozesses behaupten, ist nur jener schlichte Tatbestand, den wir beschrieben haben. Wenn er sich auf verschiedenen Entwicklungsstufen, in verschiedenen Klassenlagen sehr verschieden äußert, so folgen diese oft entgegengesetzten Differenzierungen des jeweiligen Inhalts aus der jeweiligen Struktur der jeweiligen sozialen Formation. Das schließt keineswegs aus, daß die Grundlage bei diesen so verschieden gearteten Erscheinungen eben jener ontologische Tatbestand sei, der mit der Arbeit, in ihr objektiv notwendig entstehen mußte.

Bereits die Frage, ob die Selbständigkeit der »Seele« eine diesseitige oder jenseitige Auslegung erfährt, ist vom Ursprung aus nicht mehr abzuleiten. Sicher waren die meisten magischen Vorstellungen wesentlich diesseitig: Die unbekannten Naturkräfte sollten durch Magie ebenso beherrscht werden wie die bekannten durch normale Arbeit, und die magischen Abwehrmaßnahmen etwa gegen gefährliche Einwirkungen der durch den Tod selbständig gewordenen »Seelen« entsprechen in ihrer allgemeinen Struktur durchaus den alltäglichen teleologischen Arbeitssetzungen, mag ihr Inhalt noch so phantastisch sein. Auch die Forderung eines Jenseits, wo die auf der Erde abgebrochene, fragmentarisch gebliebene Sinnhaftigkeit des Lebens etwa durch Seligkeit oder Verdammnis erfüllt wird, entstand – als

3 E. Ch. Welskopf: Probleme der Muße im alten Hellas, Berlin, 1962, S. 47.

allgemein menschliches Phänomen – aus der Lage solcher Menschen, denen das ihnen offenstehende Leben keine diesseitige Erfüllung zu geben imstande war. Max Weber weist richtig auf das entgegengesetzte Extrem hin, daß etwa Kriegshelden ein Jenseits »unvornehm und würdelos« erscheint: »Den Tod und die Irrationalitäten des menschlichen Schicksals innerlich zu bestehen, ist dem Krieger eine alltägliche Sache, und die Chancen und Abenteuer des Diesseits erfüllen sein Leben derart, daß er etwas anderes als den Schutz gegen bösen Zauber und zeremonielle, dem ständischen Würdegefühl adäquate und zu Bestandteilen der Standeskonvention werdende Riten, allenfalls priesterliche Gebete für Sieg oder glücklichen, in einen Heldenhimmel führenden Tod von einer Religiosität nicht verlangt und ungern akzeptiert.«[4] Es genügt, an Farinata degli Uberti Dantes, an die von Machiavelli gelobten Florentiner, denen am Heil ihrer Vaterstadt mehr lag als an ihrem eigenen Seelenheil, zu denken, um die Richtigkeit dieses Gedankengangs einzusehen. Eine derartige Vielfalt, die nur ein kleiner Ausschnitt der im gesellschaftlichen Sein verwirklichten ist, bedarf natürlich in jeder neuen historischen Gestalt einer besonderen Erklärung. Das schließt aber nicht aus, daß keine dieser Gestalten wirklich werden könnte, ohne jene ontologische Trennung von Bewußtsein und Leib, die in der Arbeit ihre erste und allgemein herrschende, fundamentale und Komplizierteres fundierende Funktion erhalten hat. In ihr – und nur in ihr – kann also die ontologische Genesis der späteren komplizierten gesellschaftlichen Phänomene gesucht und gefunden werden.

Wie grundlegend die Arbeit für das Menschwerden des Menschen ist, zeigt sich auch darin, daß ihre ontologische Beschaffenheit den genetischen Ausgangspunkt für noch eine, die Menschen im Laufe ihrer ganzen Geschichte tief bewegende Lebensfrage bildet, für die Freiheit. Auch bei ihrer Betrachtung müssen wir dieselbe Methode anwenden wie bisher: Bei Aufzeigen jener Urstruktur, die den Ausgangspunkt zu den späteren Formen, ihr unaufhebbares Fundament bildet, gleichzeitig auch jene qualitativen Unterschiede sichtbar machen, die im Laufe der späteren gesellschaftlichen Entwicklung mit spontaner Unvermeidlichkeit auftreten und die ursprüngliche Struktur des Phänomens notwendig, auch in wichtigen Bestimmungen entscheidend modifizieren. Die besondere Schwierigkeit für eine – allgemein methodologische – Untersuchung der Freiheit liegt gerade darin, daß sie zu den vielgestaltigsten, vielseitigsten, schillerndsten Erscheinungen der gesellschaftlichen Entwicklung gehört. Man könnte sagen: Jedes einzelne relativ

4 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921, S. 270; Studienausgabe, Köln-Berlin 1964, S. 371.

eigengesetzlich gewordene Gebiet des gesellschaftlichen Seins produziert je eine eigene Form der Freiheit, die noch dazu, simultan mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der betreffenden Sphäre, ebenfalls bedeutsamen Wandlungen unterworfen ist. Freiheit im juristischen Sinn bedeutet etwas wesentlich anderes als im Sinne der Politik, der Moral, der Ethik etc. Eine angemessene Behandlung der Freiheitsfrage kann also auch nur in der Ethik stattfinden. Eine solche Differenzierung ist schon darum theoretisch höchst wichtig, weil die idealistische Philosophie um jeden Preis einen einheitlich-systematischen Begriff der Freiheit suchte und jeweils auch gefunden zu haben vermeinte. Auch hier zeigen sich die verwirrenden Folgen jener weit verbreiteten Tendenz, die die ontologischen Fragen mit logisch-erkenntnistheoretischen Methoden zu lösen versucht. Demzufolge entsteht einerseits eine falsche, oft fetischisierende Homogenisierung heterogener Seinskomplexe, andererseits werden, wie schon früher gezeigt wurde, die komplizierteren Formen als Modellvorbilder der einfacheren gebraucht, und damit wird sowohl das genetische Verständnis der ersteren wie die richtige wertmäßige Analyse der letzteren methodologisch unmöglich gemacht.

Wenn wir nun, nach diesen unerläßlichen Vorbehalten, die ontologische Genesis der Freiheit in der Arbeit zu klären versuchen, müssen wir naturgemäß von dem alternativen Charakter der Zielsetzung in der Arbeit ausgehen. In dieser Alternative erscheint nämlich das der Natur völlig fremde Phänomen der Freiheit zum ersten Mal in einer deutlich umrissenen Gestalt: Indem das Bewußtsein in alternativer Weise darüber entscheidet, welches Ziel es setzen und wie es die dazu erforderlichen Kausalreihen als Mittel der Verwirklichung in gesetzte verwandeln will, entsteht ein dynamischer Wirklichkeitskomplex, zu dem in der Natur keinerlei Analogie zu finden ist. Das Phänomen der Freiheit kann also in seiner ontologischen Genesis nur hier aufgesucht werden. In erster Annäherung gesagt, Freiheit ist jener Bewußtseinsakt, als dessen Ergebnis ein neues, von ihm gesetztes Sein entsteht. Schon hier weicht unsere ontologisch-genetische Auffassung von der idealistischen ab. Denn erstens besteht die Grundlage der Freiheit, wenn wir von ihr als Moment der Wirklichkeit sinnvoll sprechen wollen, in einer konkreten Entscheidung zwischen verschiedenen konkreten Möglichkeiten; wird die Wahlfrage höher abstrahiert, wird sie vom Konkreten vollständig losgelöst, so verliert sie jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit, wird zu einer leeren Spekulation. Zweitens ist Freiheit ein – letzthinniges – Veränderriwollen der Wirklichkeit (das freilich unter bestimmten Umständen das Aufbewahren ihres gegebenen Bestandes in sich begreift), wobei die Wirklichkeit als Ziel der Veränderung auch in der weitgehendsten Abstraktion aufbewahrt bleiben muß. Unsere bisherigen Be-

trachtungen haben freilich auch gezeigt, daß eine Entscheidungsintention, die durch Vermittlungen auf Veränderung des Bewußtseins eines anderen Menschen oder seines eigenen gerichtet ist, ebenfalls eine derartige Veränderung meint. Der so entstehende Umkreis von realen Zielsetzungen ist also groß und umreißt eine große Vielfältigkeit; er hat aber doch in jedem Einzelfall genau bestimmbare Grenzen. Solange also keine derartige Intention auf Veränderung der Wirklichkeit nachweisbar ist, haben Bewußtseinszustände wie Erwägungen, Planungen, Wünsche etc. nichts mit dem realen Problem der Freiheit direkt zu tun.

Komplizierter ist die Frage, wieweit die äußere oder innere Determiniertheit der Entscheidung als Kriterium ihrer Freiheit aufgefaßt werden kann. Wird der Gegensatz von Determiniertheit oder Freiheit abstrakt logizistisch aufgefaßt, so kommt man dazu, daß nur ein allmächtiger und allwissender Gott innerlich wirklich frei sein könne, der würde aber wiederum seinem theologischen Wesen nach jenseits der Sphäre der Freiheit existieren. Als Bestimmung des in der Gesellschaft lebenden und gesellschaftlich handelnden Menschen ist die Freiheit nie völlig ohne Determination. Wir erinnern bloß an unsere früheren Ausführungen darüber, daß schon in der einfachsten Arbeit gewisse Knotenpunkte der Entscheidungen aufgetreten und der Entschluß hier, die eine Richtung und nicht die andere einzuschlagen, eine »Periode der Konsequenzen« herbeiführen kann, in welcher der Spielraum der Entscheidung sich äußerst einschränkt und unter Umständen praktisch gleich Null werden kann. Sogar bei Spielen, z.B. im Schachspiel, kann eine, teils durch eigene Züge heraufbeschworene, Lage eintreten, in welcher nur ein zwangsmäßig gegebener Zug möglich ist etc. Und für die innerlichst menschlichen Beziehungen hat Hebbel dies in seiner Tragödie »Herodes und Mariamne« sehr schön ausgedrückt:

»Für jeden Menschen kommt der Augenblick,
In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
Die Zügel übergibt. Nur das ist schlimm,
Daß er den Augenblick nicht kennt, daß jeder
Es sein kann, der vorüberrollt!«

Abgesehen von diesem für die konkrete Konzeption der Freiheit so wichtigen Moment der objektiven Existenz der Knotenpunkte innerhalb der Kette der Entscheidungen zeigt die Analyse dieser Lage noch eine bedeutsame Bestimmung in der Determiniertheit des Subjekts der Alternative: die notwendige Unkenntnis ihrer Folgen oder zumindest eines Teils ihrer Folgen. Diese Struktur wohnt bis zu

einem gewissen Grad jeder Alternative inne; ihre quantitative Beschaffenheit muß jedoch auf die Alternative selbst qualitative Rückwirkungen haben. Es ist leicht einzusehen, daß vor allem das Alltagsleben ununterbrochen Alternativen stellt, die unerwartet auftauchen und oft bei Strafe des Untergangs sofort beantwortet werden müssen; bei diesen gehört zur wesentlichen Bestimmung der Alternative selbst, daß ihre Entscheidung in Unkenntnis der Mehrzahl der Komponenten, der Lage, der Folgen etc. gefällt werden muß. Aber auch hier bleibt ein Minimum an Freiheit in der Entscheidung erhalten; auch hier handelt es sich – als Grenzfall – doch um eine Alternative und nicht um ein von rein spontaner Kausalität determiniertes Naturgeschehen.

In einem bestimmten, theoretisch bedeutsamen Sinn repräsentiert selbst die primitivste Arbeit eine Art von Gegenpol zu den eben geschilderten Tendenzen. Daß die »Periode der Konsequenzen« auch im Arbeitsprozeß auftauchen kann, ändert die Grundlage eines solchen Gegensatzes nicht. Denn jede Arbeitssetzung hat ihr in Gedanken konkret und bestimmt gefaßtes Ziel; ohne ein solches wäre keine Arbeit möglich, während eine Alternative vom oben geschilderten Typus des Alltagslebens oft äußerst verschwommene, unklare Zielsetzungen hat. Wir unterstellen natürlich wie immer auch hier die Arbeit als bloße Hervorbringerin von Gebrauchswerten. Das hat zur Folge, daß das die Alternativen als die eines Stoffwechsels des Menschen mit der Natur setzende Subjekt bloß durch seine Bedürfnisse und durch seine Kenntnisse der Naturbestimmtheiten seines Objekts determiniert wird; Kategorien wie Unfähigkeit zu bestimmten Arbeitsweisen infolge der sozialen Struktur der Gesellschaft (z. B. Sklavenarbeit), wie gegen die Durchführung der Arbeit entstehende Alternativen sozialen Charakters (z. B. Sabotage in hochentwickelten gesellschaftlichen Produktionen) kommen auf dieser Stufe noch nicht vor. So ist hier vor allem die adäquate objektive Erkenntnis der Materie und der Vorgänge allein relevant für den erfolgreichen Prozeß der Verwirklichung; die sogenannten inneren Motive des Subjekts kommen dabei kaum in Frage. Der Inhalt der Freiheit unterscheidet sich deshalb wesentlich von dem der komplizierteren Formen. Man könnte ihn am besten so umschreiben: Je angemessener die im Subjekt erlangte Erkenntnis der jeweils in Betracht kommenden Naturzusammenhänge ist, desto größer wird seine freie Bewegung im Stoff; anders ausgedrückt: Je größer die adäquate Erkenntnis der jeweils wirkenden Kausalketten, desto adäquater können sie in gesetzte verwandelt werden, desto sicherer wird die Herrschaft des Subjekts über sie, d. h. seine hier erlangbare Freiheit.

Es ist aus alledem klar, daß jede Alternativentscheidung das Zentrum eines gesellschaftlichen Komplexes bildet, unter dessen dynamischen Komponenten

Determiniertheit und Freiheit figurieren. Die Zielsetzung, mit welcher das ontologisch Neue als gesellschaftliches Sein auftritt, ist ein Akt der entstehenden Freiheit, indem Wege und Mittel der Bedürfnisbefriedigung nicht mehr Auswirkungen spontan biologischer Kausalketten sind, sondern Ergebnisse bewußt beschlossener und durchgeführter Handlungen. Jedoch gleichzeitig und in davon untrennbarer Weise ist dieser Akt der Freiheit unmittelbar vom Bedürfnis selbst – vermittelt von jenen gesellschaftlichen Beziehungen, die dessen Art, Qualität etc. hervorbringen – determiniert. Dieselbe Gedoppeltheit, das simultane Sein, die Wechselbeziehung von Determiniertheit und Freiheit ist auch in der Verwirklichung des Zieles feststellbar; alle ihre Mittel sind ursprünglich naturhaft gegeben, und diese ihre Gegenständlichkeit determiniert sämtliche Akte des Arbeitsprozesses, der, wie wir gesehen haben, aus einer Kette von Alternativen besteht. Endlich ist der Mensch, der den Arbeitsprozeß vollzieht, in seinem Geradesosein als Produkt der bisherigen Entwicklung gegeben; mag die Arbeit ihn noch so verändern, auch dieses Anderswerden entsteht auf dem Boden von Fähigkeiten, die zu Beginn der Arbeit teils naturhaft, teils gesellschaftlich ausgebildet bereits als mitbestimmende Momente, als Möglichkeiten im Sinne der Aristotelischen Dynamis in der menschlichen Arbeitsleistung vorhanden waren. Unsere frühere Behauptung, daß jede Alternative ihrem ontologischen Wesen nach konkret ist, daß eine allgemeine Alternative, eine Alternative überhaupt nur als Gedankenerzeugnis eines logisch-erkenntnistheoretischen Abstraktionsprozesses denkbar ist, verdeutlicht sich nunmehr in der Richtung, daß die sich in der Alternative äußernde Freiheit ihrem ontologischen Wesen nach ebenfalls konkret und nicht abstrakt-allgemein sein muß: Sie stellt ein bestimmtes Kraftfeld der Entscheidungen innerhalb eines konkreten gesellschaftlichen Komplexes dar, in welchem sowohl naturhafte wie gesellschaftliche Gegenständlichkeiten und Kräfte mit ihm simultan wirksam werden. Eine ontologische Wahrheit kann also nur diese konkrete Totalität besitzen. Daß in ihr im Laufe der Entwicklung die gesellschaftlichen Momente absolut wie relativ ständig zunehmen, kann diese Grundgegebenheit nicht ändern, um so weniger als bei der Arbeit, so wie sie hier unterstellt ist, das Moment der Beherrschung der Natur das ausschlaggebende bleiben muß, selbst bei einem noch so weitgehenden Zurückweichen der Naturschranke. Die freie Bewegung im Stoff ist und bleibt das übergreifende Moment für die Freiheit, soweit diese in Arbeitsalternativen zur Geltung gelangt.

Es darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß diese Erscheinungsweise der Freiheit selbst dann, formell wie inhaltlich, aufrechterhalten bleibt, wenn die Arbeit schon längst ihren ursprünglichen, hier als Basis unterstellten Zustand verlassen hat. Man denke vor allem an die Entstehung von Wissenschaft (Mathe-

matik, Geometrie etc.) aus immer stärker verallgemeinerten Arbeitserfahrungen. Natürlich lockert sich dabei die unmittelbare Verbindung mit der einmaligen konkreten Zielsetzung der einzelnen Arbeit. Da aber eine letzthinnige, wenn auch eventuell weitvermittelte Anwendung in der Arbeit als letzthinnige Verifikation in dieser bestehenbleibt, da, wenn auch in stark verallgemeinerter Weise, die letzthinnige Intention, reale Zusammenhänge in gesetzte und in teleologischen Setzungen verwendbare zu verwandeln, keine umwälzende Änderung erfährt, erleidet auch die für die Arbeit charakteristische Erscheinungsform der Freiheit, die freie Bewegung im Stoff keine fundamentale Umwälzung. Selbst auf dem Gebiet der künstlerischen Produktion ist die Lage eine ähnliche, obwohl hier die direkte Verknüpftheit mit der Arbeit selbst relativ seltener offenkundig ist (Verwandlung von lebenswichtigen Verrichtungen, wie Säen, Ernten, Jagd, Krieg etc., in Tänzen; Architektur). Dabei entstehen vielfache Komplikationen, auf die wir später noch zurückkommen werden. Ihr Grund besteht einerseits darin, daß die unmittelbare Verwirklichung in der Arbeit selbst hier sehr vielen, mannigfaltigen, oft äußerst heterogenen Vermittlungen unterworfen ist, andererseits, daß der Stoff, in welchem die freie Bewegung im Stoff als Gestalt der Freiheit entsteht, nicht mehr bloß die Natur ist, sondern vielfach schon der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur oder sogar der Prozeß des gesellschaftlichen Seins selbst. Eine wirklich ausgebreitete umfassende Theorie muß diese Komplikationen natürlich in Betracht ziehen, eingehend analysieren, was wieder nur in der Ethik durchführbar wird; hier genügt es, auf diese Möglichkeiten bloß hinzuweisen, bei der Feststellung, daß die Grundform der Freiheit dabei doch erhalten bleibt.

Da wir gesehen haben, daß in diesem Komplex eine untrennbare Wechselbeziehung zwischen Determiniertheit und Freiheit obwaltet, überrascht uns nicht, daß die philosophischen Behandlungen dieser Frage von dem Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit auszugehen pflegen. Der so formulierte Gegensatz leidet erstens darunter, daß die bewußterweise zumeist logisch-erkenntnistheoretisch orientierte Philosophie, vor allem die idealistische, die Determination einfach mit der Notwendigkeit identifiziert, worin eine rationalistische Verallgemeinerung und Überspannung des Begriffs der Notwendigkeit enthalten ist, ein Absehen von ihrem ontologischen echten »Wenn ... dann«-Charakter. Zweitens herrscht im größten Teil der vormarxschen Philosophie, vor allem in der idealistischen, die uns bereits bekannte, ontologisch illegitime, Ausweitung des Begriffs der Teleologie auf Natur und Geschichte, wodurch es für sie außerordentlich erschwert ist, das Problem der Freiheit in seiner eigentlichen, echt seienden Form zu erfassen. Denn dazu ist notwendig, den qualitativen Sprung im

Menschwerden des Menschen richtig zu begreifen, das der gesamten Natur, organischer und unorganischer, gegenüber etwas radikal Neues ist. Auch die idealistische Philosophie will ja durch den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit dieses Neue hervorheben; sie schwächt es aber nicht nur dadurch ab, daß sie in die Natur eine Teleologie, die ontologische Voraussetzung der Freiheit hineinprojiziert, sondern auch dadurch, daß sie aus dem ontologisch-strukturen Gegensatz eine Privation der Natur und der Naturkategorien macht. Hegels berühmte und sehr einflußreich gewordene Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit lautet so: »Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird ...«[5]

Ohne Frage erfaßt Hegel hier eine wesentliche Seite des Problems: die Rolle der richtigen Widerspiegelung, des richtigen Erfassens der an sich seienden spontanen Kausalität. Aber schon der Ausdruck »blind« weist auf jene Schiefheit der idealistischen Konzeption, auf die wir eben angespielt haben. Denn das Wort »blind« hat nur als Gegensatz zum Sehen einen wirklichen Sinn; ein Gegenstand, ein Prozeß etc., der seinem ontologischen Wesen nach nie bewußt, nie sehend werden kann, ist nicht blind (höchstens im ungenauen, metaphorischen Sinn); er steht vielmehr diesseits des Gegensatzes von Sehen und Blindheit. Ontologisch bedeutet das Richtige an dem, was Hegel hier meinte, daß ein kausaler Prozeß, dessen Gesetzlichkeit (Notwendigkeit) wir richtig erfaßt haben, für uns jene Unbeherrschbarkeit verlieren kann, die Hegel mit dem Ausdruck Blindheit bezeichnen will. An sich hat sich jedoch am naturkausalen Prozeß selbst nichts geändert, er kann nunmehr allerdings in einen von uns gesetzten verwandelt werden, und in diesem – aber nur in diesem – Sinn hört er auf, als »blinder« zu wirken. Daß es sich dabei nicht bloß um einen bildlichen Ausdruck handelt – dann wäre ja jede polemische Bemerkung müßig –, zeigt die Tatsache, daß selbst Engels bei Behandlung dieser Frage von der Unfreiheit der Tiere spricht; wieder: Unfrei kann nur ein Wesen sein, das seine Freiheit verloren oder noch nicht errungen hat. Die Tiere sind nicht unfrei, sondern stehen allenfalls diesseits des Gegensatzes von frei und unfrei. Aber auch von einem noch wesentlicheren Gesichtspunkt aus gesehen enthält die Hegelsche Bestimmung der Notwendigkeit etwas Schiefes und Irreführendes. Das hängt mit seiner logisch-teleologischen Auffassung des ganzen Kosmos zusammen. Die Analyse der Wechselwirkung faßt er nämlich so zusammen: »Diese *Wahrheit* der *Notwendigkeit* ist somit die *Freiheit*.«[6] Wir wissen aus der kritischen Darstellung von Hegels System und Methode, daß durch

5 Enzyklopädie, § 147, Zusatz: HWA, 8, S. 290.
6 Ebd., § 158; HWA 8, S. 303.

die Bezeichnung, eine Kategorie sei die Wahrheit der anderen, der logische Aufbau der Aufeinanderfolge der Kategorien gemeint ist, d. h. ihre Stelle im Verwandlungsprozeß der Substanz ins Subjekt, auf dem Weg zum identischen Subjekt-Objekt.

Durch diese abstraktive Steigerung ins Metaphysische verlieren Notwendigkeit und Freiheit, und erst recht ihr Verhältnis zueinander, jenen konkreten Sinn, den Hegel ihnen zu geben bestrebt war und den er in der Analyse der Arbeit selbst, wie wir gesehen haben, vielfach getroffen hat. In dieser Verallgemeinerung entsteht das Phantom einer Identität, während eigentliche Notwendigkeit und Freiheit zu uneigentlichen Repräsentationen ihrer Begriffe herabsinken. Hegel führt ihr Verhältnis zusammenfassend aus: »Freiheit... und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, und eine bloße Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise für sich bestimmt und somit zugleich notwendig. Wenn von Notwendigkeit gesprochen wird, so pflegt man darunter zunächst nur Determination von außen zu verstehen, wie z. B. in der endlichen Mechanik ein Körper sich nur bewegt, wenn er durch einen anderen Körper gestoßen wird, und zwar in der Richtung, welche ihm durch diesen Stoß erteilt wird. Dies ist jedoch eine bloß äußerliche Notwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese ist die Freiheit.«[7] Man sieht erst jetzt, wie irreführend die Bezeichnung »blind« für die Notwendigkeit gewesen ist. Wo der Ausdruck einen wirklichen Sinn hätte, sieht Hegel »eine bloß äußerliche Notwendigkeit«; diese wird jedoch durch ihr Erkanntwerden nicht dem Wesen nach verwandelt, sie bleibt, wie wir gesehen haben, auch wenn – im Arbeitsprozeß – erkannt, weiter »blind«; nur indem sie für die Verwirklichung einer konkreten teleologischen Setzung erkannt und in eine gesetzte verwandelt wird, erfüllt sie ihre Funktion im gegebenen teleologischen Zusammenhang. (Der Wind ist nicht weniger »blind« als sonst, wenn er an einer Windmühle oder an einem Segelboot die gesetzten Bewegungen zu vollbringen hilft.) Das, was Hegel als eigentliche Notwendigkeit in ihrer Identität mit der Freiheit bezeichnet, bleibt aber ein kosmisches Mysterium.

Wenn nun Engels im »Anti-Dühring« auf die berühmte Definition von Hegel zurückgreift, so schiebt er natürlich alle derartigen Konstruktionen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen, mit Recht einfach beiseite. Seine Auffassung ist streng und eindeutig auf die Arbeit orientiert. Er kommentiert Hegels Ausspruch

7 Ebd., § 35, Zusatz; HWA 8, S. 102 f.

folgendermaßen: »Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äußern Natur, wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln... Freiheit des Willens heißt daher nichts andres als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können.«[8] Damit ist die Hegelsche Darstellung tatsächlich »auf die Füße gestellt«; es fragt sich nur, ob dadurch, daß Engels hier doch den Formulierungen Hegels folgt und den allgemeinen, in dieser Allgemeinheit freilich etwas verschwommenen Begriff der Determination durch den präziser scheinenden, philosophiegeschichtlich traditionell gegebenen der Notwendigkeit ersetzt, die ontologische Sachlage wirklich geklärt hat. Wir glauben, daß die traditionelle Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit das hier vorliegende Problem nicht in seiner ganzen Weite umfassen kann. Wenn wir nämlich von dem logizistischen Aufbauschen des Notwendigkeitsbegriffs absehen, der freilich sowohl im Idealismus und in der Theologie wie in der alten materialistischen Opposition gegen beide eine große Rolle gespielt hat, ist kein Grund vorhanden, von den anderen modalen Kategorien ontologisch vollständig abzusehen. Die Arbeit, der sie konstituierende teleologisch gesetzte Prozeß, ist auf die Wirklichkeit gerichtet; Verwirklichung ist nicht nur das reale Ergebnis, das der wirkliche Mensch im Kampf mit der Wirklichkeit selbst in der Arbeit durchsetzt, sondern auch das ontologisch Neue am gesellschaftlichen Sein im Gegensatz zum bloßen Anderswerden der Gegenstände in den Naturprozessen. Der wirkliche Mensch in der Arbeit steht der für diese in Betracht kommenden ganzen Wirklichkeit gegenüber, wobei daran erinnert werden muß, daß wir die Wirklichkeit nie als bloß eine der modalen Kategorien auffassen, sondern als ontologischen Inbegriff ihrer realen Totalität. In diesem Falle ist Notwendigkeit (als »Wenn... dann«-Zusammenhang gefaßt, als jeweils konkrete Gesetzlichkeit) nur eine, freilich höchst wichtige, Komponente des gerade in Betracht kommenden Wirklichkeitskomplexes. Die Wirklichkeit jedoch – hier als Wirklichkeit jener Materien, Prozesse, Umstände etc. aufgefaßt, die die Arbeit im gegebenen Fall für ihre Zielsetzung benutzen will – ist durch die Notwendigkeit bestimmter Zusammenhänge etc. noch lange nicht vollständig erschöpft.

Man denke dabei bloß an die Möglichkeit. Arbeit setzt voraus, daß der Mensch die Geeignetheit bestimmter Eigenschaften eines Gegenstandes für seine Zielsetzung erkennt. Diese Eigenschaften müssen zwar objektiv vorhanden sein, sie gehören

8 Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 118; MEW 20, S. 106.

zum Sein des betreffenden Gegenstandes, sie sind jedoch zumeist in dessen Natursein latent geblieben, bloße Möglichkeiten. (Wir erinnern daran, daß wir schon früher auf die ontologische Zusammengehörigkeit von Eigenschaft und Möglichkeit hingewiesen haben.) Es ist die objektiv seiende Eigenschaft bestimmter Steine, daß sie, in bestimmter Weise geschliffen, als Messer, als Axt etc. benutzt werden können. Ohne diese seiende Möglichkeit des Naturhaften in Wirklichkeit zu verwandeln, wäre jede Arbeit zur Unfruchtbarkeit verurteilt, unmöglich. Es wird aber hier keine Art von Notwendigkeit erkannt, sondern eine latente Möglichkeit. Keine blinde Notwendigkeit wird hier zur bewußten, sondern eine latente und ohne Arbeitsprozeß ewig latent bleibende Möglichkeit wird durch die Arbeit bewußt in die Sphäre der Wirklichkeit erhoben. Das ist aber nur eine Seite der Möglichkeit im Arbeitsprozeß. Das von jedem, der die Arbeit wirklich versteht, hervorgehobene Moment der Umwandlung des arbeitenden Subjekts ist, ontologisch betrachtet, im wesentlichen ein systematisches Erwekken von Möglichkeiten, die im Menschen bis dahin nur als Möglichkeiten schlummerten. Es gibt wahrscheinlich wenige bei der Arbeit angewandte Bewegungen, Handgriffe etc., die der Mensch vor dem Arbeitsprozeß gekannt oder gar ausgeübt hätte. Sie werden erst durch die Arbeit aus bloßen Möglichkeiten zu Fertigkeiten, die in einer ständigen Entwicklung immer neue Möglichkeiten im Menschen zu Wirklichkeiten heranreifen lassen.

Endlich darf auch die Rolle des Zufalls, sowohl im positiven wie im negativen Sinn, nicht vernachlässigt werden. Die ontologisch bedingte Heterogenität des Naturseins bringt es mit sich, daß jede Aktivität ununterbrochen von Zufällen gekreuzt wird. Soll die teleologische Setzung erfolgreich zur Verwirklichung werden, so muß der Arbeitende auch diese ununterbrochen in Betracht ziehen. Das kann im negativen Sinne geschehen, indem er seine Aufmerksamkeit darauf richtet, die eventuellen Folgen ungünstiger Zufälle auszuschalten, auszugleichen, unschädlich zu machen. Es kann aber auch im positiven Sinne geschehen, wenn zufällige Konstellationen imstande sind, die Ergiebigkeit der Arbeit zu steigern. Selbst auf der weitaus höheren Stufe der wissenschaftlichen Bewältigung der Wirklichkeit sind Fälle bekannt, in denen Zufälle zu wichtigen Entdeckungen geführt haben. Sogar – zufällig – ungünstige Lagen können den Ausgangspunkt hervorragender Leistungen ergeben. Man erlaube hier, dies an einem – scheinbar – sehr entlegenen Beispiel zu illustrieren: Die Wände, auf die die Stanzen genannten Fresken von Raffael gemalt wurden, haben immer wieder Fenster, deren Flächenform, Format etc. für die malerische Komposition höchst ungünstig sind; der Grund ist zufällig, da diese Säle ja früher da waren als das Projekt der Fresken. Raffael hat nun im »Parnaß«, in der »Befreiung Petri« gerade diese zufällige

Ungunst der Umstände zu höchst originellen und tief überzeugenden, einzigartigen Raumgestaltungen auszunützen vermocht. Es scheint uns selbstverständlich, daß ähnliche Probleme auch bei der einfachen Arbeit, besonders wenn sie sich, wie z. B. die Jagd, das Segeln etc., unter sehr heterogen bestimmten Umständen durchsetzen muß, immer wieder auftaucht. Wir glauben daher, daß die traditionelle Bestimmung von Freiheit als erkannter Notwendigkeit so erfaßt werden sollte: Die freie Bewegung im Stoff – wir sprechen vorläufig nur von der Arbeit – ist nur möglich, wenn die jeweils in Betracht kommende Wirklichkeit in allen ihren modalen Kategorienformen richtig erkannt und richtig in Praxis umgesetzt wird.

Diese Ausdehnung der Engelsschen Bestimmung ist nicht nur im gegebenen Fall unvermeidlich, wenn wir das Phänomen der Arbeit und ihre Beziehungen zu der in ihr sich offenbarenden Freiheit ontologisch angemessen gedanklich erfassen wollen, sie weist zugleich in einem wichtigen Fall auf die Methodologie der vollständigen Überwindung des Hegelschen Idealismus hin. Engels hat die unmittelbar sichtbaren idealistischen Elemente von Hegels Bestimmung kritisch klar erkannt und hat damit diese tatsächlich materialistisch »auf die Füße gestellt«. Die kritische Umkehrung geschah jedoch nur unmittelbar. Daß Hegel infolge seines Systems der Notwendigkeitskategorie eine logizistisch übertriebene Bedeutung zuschrieb, daß er deshalb die besondere, auch kategoriell bevorzugte Eigenart der Wirklichkeit selbst nicht wahrnahm und infolgedessen eine Untersuchung des Verhältnisses der Freiheit zur totalen Modalität der Wirklichkeit zu untersuchen versäumte, ist Engels entgangen. Da aber der einzig sichere Weg von der Dialektik Hegels zur materialistischen darin besteht – was die philosophische Praxis von Marx und auch die von Engels in der Mehrheit der Fälle war –: jede dialektische Verflechtung auf die ihr zugrunde liegenden seienden Tatbestände hin mit unbefangener ontologischer Kritik zu untersuchen, mußte bei einer so wichtigen, so populären und einflußreich gewordenen Stelle die Unzulänglichkeit der bloßen »materialistischen Umstülpung« der Hegelschen Philosophie und des Idealismus überhaupt nachdrücklich aufgezeigt werden.

Von diesem methodologischen Mangel abgesehen hat Engels hier die in der Arbeit als solcher entstehende Art der Freiheit, das, was wir »freie Bewegung im Stoffe« nannten, klar und präzis erkannt. Er sagt darüber: »Freiheit des Willens heißt daher nichts andres als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können.« Diese Bestimmung schien zur Zeit, als Engels sie niederschrieb, für diese Stufe der Freiheit völlig zureichend zu sein. Die Zeitumstände ihrer Entstehung erklären auch, warum die hier vorhandene Problematik, die Divergenz in der möglichen Höherentwicklung der durch die Arbeit erlangten Einsicht in echte, weltumfas-

sende Wissenschaft oder bloße technologische Manipulation ihm entgangen ist. Diese Scheidung der Wege ist, wie wir bereits gezeigt haben, in der durch die Arbeit erzielten Erkenntnis der Natur von Anfang an enthalten; es schien jedoch, als ob sie in der Zeit zwischen Renaissance und Aufschwung des wissenschaftlichen Denkens im 19. Jahrhundert ihre Aktualität verloren hätte. Die Doppeltendenz war natürlich an sich immer vorhanden. Bei den geringen allgemeinen Kenntnissen der anfänglichen Menschen über die Gesetzmäßigkeit der Vorgänge in der Natur war es nur allzu verständlich, daß die Intentionen der Naturerkenntnis sich auf die kleine Insel des unmittelbar Erkennbaren konzentriert und beschränkt haben. Auch als die Entwicklung der Arbeit zu den Anfängen der Wissenschaften geführt hat, mußten die weiter ausgreifenden Verallgemeinerungen den damals möglichen – magischen, später religiösen – ontologischen Vorstellungen angepaßt werden. Daraus entstand eine unaufhebbar scheinende Dualität zwischen beschränkter, wenn auch zuweilen konkret hochentwickelter Rationalität in der Arbeit selbst und zwischen Ausbau und Anwendung der Erkenntnisse zu einer Welterkenntnis und Orientierung auf die in der Wirklichkeit selbst auffindbaren Verallgemeinerungen. Es genügt, wenn wir daran denken, wie relativ hochentwickelte mathematische Operationen, relativ genaue astronomische Beobachtungen in den Dienst der Astrologie gestellt wurden. Diese Dualität erlebt ihre entscheidende Krise in der Periode von Kopernikus, Kepler und Galilei. Wir haben bereits erwähnt, daß in dieser Zeit die Theorie der bewußten »wissenschaftlichen« Manipulation der Wissenschaft ihre prinzipielle Beschränkung auf ein praktizistisches Manipulieren der erkannten Tatsachen, Gesetze etc. beim Kardinal Bellarmin auftaucht. Es schien lange – auch noch in der Zeit, als Engels schrieb –, als ob dieser Versuch endgültig zum Scheitern verurteilt worden wäre; das Vordringen der modernen Naturwissenschaft, ihre Verallgemeinerung zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung schienen unwiderstehlich zu sein.

Erst am Anfang des 20. Jahrhunderts gewinnt die Gegenbewegung wieder an Einfluß. Es ist sicher kein Zufall, wie wir bereits gezeigt haben, daß der bekannte Positivist Duhem bewußt an die Auffassung Bellarmins angeknüpft und sie als dem wissenschaftlichen Geist entsprechende Einstellung Galilei gegenüber preist. Die volle Entfaltung dieser Tendenzen im Neopositivismus haben wir im ersten Kapitel ausführlich geschildert, so daß wir hier auf Einzelfragen nicht zurückkommen müssen. Vom Standpunkt unseres gegenwärtigen Problems ergibt sich daraus die paradoxe Lage, daß, während auf primitiver Stufe die Unentwickeltheit der Arbeit und des Wissens Hindernis für die echte ontologische Erforschung des Seins war, heute gerade das sich grenzenlos ausbreitende Beherrschen der Natur

selbsterbaute Schranken vor eine seinsgemäße Verallgemeinerung des Wissens errichtet, daß dieses nicht gegen Phantasmagorien, sondern gegen seine eigene Verengung auf Grundlage der eigenen praktischen Universalität sich wenden muß. Die entscheidenden Motive der hier in neuer Form auftretenden Gegensätzlichkeit zwischen Erkenntnis des Seins und seiner bloßen Manipulation können wir erst später eingehend behandeln. Hier müssen wir uns mit der Feststellung der Tatsache begnügen, daß die Manipulation materiell in der Entwicklung der Produktivkräfte, ideell in den neuen Formen des religiösen Bedürfnisses ihre Wurzeln hat, daß sie sich nicht mehr bloß auf das Ablehnen einer realen Ontologie beschränkt, sondern auch praktisch der rein wissenschaftlichen Entwicklung entgegenwirkt. Der amerikanische Soziologe W. H. Whyte zeigt in seinem Buch »The Organization Man«, daß die neuen Formen der Organisation der wissenschaftlichen Forschung, Planung, die team work etc. ihrem Wesen nach auf Technologie angelegt sind und schon durch diese Formen der selbständigen, wissenschaftlich produktiven Forschung hindernd im Wege stehen.[9] Nur nebenbei erwähnen wir, daß schon in den zwanziger Jahren Sinclair Lewis in seinem Roman »Martin Arrowsmith« diese Gefahr klarsichtig signalisierte. Auf sie mußte hier schon darum hingewiesen werden, weil ihre Aktualität die Engelssche Bestimmung der Freiheit auf dieser Stufe als »die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können« äußerst problematisch macht. Denn der Manipulation in der Erkenntnis – im Gegensatz zu den Magiern etc. – kann Sachkenntnis keineswegs abgesprochen werden. Das Problem konkretisiert sich nunmehr dahin, worauf die Sachkenntnis orientiert ist; dieses Ziel der Intention und nicht die Sachkenntnis allein ist imstande, hier ein reales Kriterium abzugeben, so daß auch hier das Kriterium im Verhältnis zur Wirklichkeit selbst zu suchen ist. Die Orientierung auf eine logizistisch noch so solid begründete unmittelbare Praktizität führt ontologisch in eine Sackgasse.

Wir haben früher bereits darauf hingewiesen, daß die ursprüngliche Struktur der Arbeit wesentlichen Veränderungen unterworfen wird, sobald die teleologische Setzung nicht mehr ausschließlich auf Umwandlung von Naturgegenständen, auf Verwendung von Naturprozessen gerichtet ist, sondern Menschen dazu veranlassen soll, ihrerseits derartige bestimmte Setzungen zu vollziehen. Qualitativ noch entschiedener wird diese Wandlung, wenn die Entwicklung dahin führt, daß für den Menschen seine eigene Verhaltensweise, seine eigene Innerlichkeit zum Gegenstand der teleologischen Setzung werden soll. Das allmähliche, ungleichmäßige und widerspruchsvolle Ins-Leben-Treten solcher teleologischen Setzun-

9 W. H. Whyte: The Organization Man, Penguin Books, London, S. 190 ff.

gen ist das Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Die neuen Formen können also niemals einfach aus den ursprünglichen, die komplizierten aus den einfachen vermittels einer gedanklichen Ableitung gewonnen werden. Nicht nur ihre jeweilige konkrete Erscheinungsweise ist gesellschaftlich-geschichtlich bedingt, sondern auch ihre allgemeinen Formen, ihr Wesen ist an bestimmte Entwicklungsstufen der gesellschaftlichen Entwicklung gebunden. Bevor wir also nicht ihre Gesetzmäßigkeiten auch nur in den allgemeinsten Zügen kennengelernt haben, was wir beim Problem der Reproduktion im nächsten Kapitel zu skizzieren versuchen werden, kann über ihre Wesensart, über den Zusammenhang und die Gegensätzlichkeit einzelner Stufen untereinander, über die innere Widersprüchlichkeit einzelner Komplexe etc. nichts Konkretes gesagt werden. Ihre eigentliche Behandlung gehört daher ebenfalls in die Ethik. Hier kann bloß – mit den bisher angedeuteten Vorbehalten – der Versuch gemacht werden, aufzuzeigen, daß bei aller Komplikation der Struktur, bei allen qualitativen Gegensätzen im Objekt und darum im Ziel und im Mittel der teleologischen Setzung die entscheidenden Bestimmungen doch aus dem Arbeitsprozeß genetisch entstanden sind, daß dieser – bei aller Betonung der Verschiedenheit, die in Gegensätzlichkeit umschlagen kann – auch in der Freiheitsfrage als Modell für die gesellschaftliche Praxis dienen kann.

Die entscheidenden Verschiedenheiten entstehen dadurch, daß Objekt und Medium der Verwirklichung in den teleologischen Setzungen immer gesellschaftlicher werden. Das bedeutet nicht, wie wir wissen, daß die Naturbasis verlorengehen würde, nur jenes ausschließende Gerichtetsein auf Natur, das die von uns hier unterstellte Arbeit charakterisiert, wird von objektmäßig gemischteren, immer stärker gesellschaftlich werdenden Intentionen abgelöst. Wenn also die Natur in diesen Setzungen auch zum Moment herabsinkt, muß ihr gegenüber doch das in der Arbeit notwendig gewordene Verhalten aufbewahrt bleiben. Dazu tritt jedoch ein zweites Moment. Die gesellschaftlichen Prozesse, Lagen etc. sind zwar letzten Endes von menschlichen Alternativentscheidungen ausgelöst worden, man darf aber nie vergessen, daß diese nur dann sozial relevant werden können, wenn sie Kausalreihen in Gang setzen, die sich, mehr oder weniger unabhängig von den Absichten ihres Gesetztseins, ihren eigenen, ihnen immanenten Gesetzlichkeiten gemäß bewegen. Der in der Gesellschaft praktisch handelnde Mensch steht also hier einer zweiten Natur gegenüber, zu welcher er sich, wenn er sie mit Erfolg meistern will, vorerst unmittelbar ebenso verhalten muß wie zur ersten Natur, d. h., er muß versuchen, den von seinem Bewußtsein unabhängigen Lauf der Dinge in einen gesetzten zu verwandeln, ihm durch Erkenntnis seines Wesens das von ihm Gewollte aufzuprägen. Soviel muß jede

vernünftige soziale Praxis aus der ursprünglichen Struktur der Arbeit zumindest übernehmen.

Das ist nicht wenig, allerdings auch nicht alles. Denn die Arbeit beruht wesentlich darauf, daß Sein, Bewegung etc. in der Natur sich zu unseren Entscheidungen völlig gleichgültig verhalten; es ist ausschließlich ihre richtige Erkenntnis, die ihr praktisches Beherrschen ermöglicht. Das gesellschaftliche Geschehen hat zwar ebenfalls eine immanente, »naturhafte« Gesetzlichkeit, und in diesem Sinn bewegt es sich ebenso unabhängig von unseren Alternativen wie die Natur selbst. Wenn der Mensch jedoch in diesen Ablauf handelnd eingreift, ist eine Stellungnahme, ein Bejahen oder Verneinen dem Prozeß gegenüber unvermeidlich; ob sich dies bewußt oder unbewußt, mit richtigem oder falschem Bewußtsein vollzieht, ist eine Frage, die hier noch nicht erörtert werden kann; das ist aber für eine derart allgemeine Behandlung, wie sie hier möglich ist, auch nicht ausschlaggebend. Jedenfalls tritt damit ein völlig neues Moment in den Komplex der Praxis ein, das gerade die Wesensart der hier in Erscheinung tretenden Freiheit weitgehend beeinflußt. Wir haben bei der Arbeit hervorgehoben, daß bei ihrer hier unterstellten ersten Gestalt das innere subjektive Verhalten noch so gut wie gar keine Rolle spielt. Jetzt aber wird es – freilich in den verschiedenen Sphären in verschiedener Weise – immer wichtiger. Die Freiheit gründet sich nicht zuletzt auf solche Stellungnahmen zum Gesamtprozeß der Gesellschaft oder wenigstens zu seinen Teilmomenten. Hier entsteht also auf der Grundlage der gesellschaftlich werdenden Arbeit ein neuer Typus der Freiheit, der sich nicht mehr direkt aus der bloßen Arbeit ableiten und nicht mehr allein auf die freie Bewegung im Stoff zurückführen läßt. Nur einige ihrer wesentlichen Bestimmungen bleiben, wie gezeigt, doch erhalten, allerdings in verschiedenen Sphären der Praxis mit verschiedenem Gewicht.

Daß die teleologische Setzung mit der in ihr eingeschlossenen Alternative bei allen Modifikationen, Verfeinerungen, Verinnerlichungen dem Wesen nach in jeder Praxis erhalten bleiben muß, ist eine Selbstverständlichkeit. Auch das sie charakterisierende intime und untrennbare Ineinanderüberspielen von Determiniertheit und Freiheit muß überall bestehenbleiben. Die Proportionen mögen sich noch so sehr, bis ins Qualitative, ändern, die allgemeine Grundstruktur kann sich nicht entscheidend verwandeln. Die vielleicht bedeutendste Veränderung vollzieht sich in der Beziehung von Ziel und Mittel. Wir haben gesehen, daß zwischen diesen schon auf der primitivsten Stufe ein gewisses Verhältnis der potentiellen Widersprüchlichkeit geherrscht hat, das sich freilich erst dann extensiv wie intensiv entfaltet, wenn im Gegenstand der Zielsetzung nicht mehr die Veränderung der Natur, sondern die der Menschen das übergreifende Moment bildet. Natürlich

bleibt die untrennbare Koexistenz von Determiniertheit durch die gesellschaftliche Wirklichkeit und Freiheit im alternativen Schluß bestehen. Es ist jedoch ein qualitativer Unterschied, ob die Alternative bloß ein rein erkenntnismäßig bestimmbares Richtig oder Unrichtig zum Inhalt hat oder ob die Zielsetzung selbst das Ergebnis von gesellschaftlich-menschlich entstandenen Alternativen ist. Denn es ist klar, daß, nachdem Klassengesellschaften entstanden sind, eine jede Frage verschiedene Lösungsrichtungen hervorruft, je nachdem, von welchem Klassenstandpunkt aus die Antwort auf ein lebendiges Dilemma gesucht wird. Und es ist ebenso selbstverständlich, daß mit dem Immer-stärker-Werden der Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft diese Alternativen in den Begründungen der Alternativsetzungen an Breite und an Tiefe ständig zunehmen müssen. Es ist hier noch nicht möglich, diese Veränderungen in der Struktur der Zwecksetzungen konkret zu analysieren. Das bloße Aussprechen, daß hier eine solche Entwicklungsrichtung eintreten mußte, zeigt bereits, daß die Zielsetzung nicht mehr mit den Kriterien der einfachen Arbeit gemessen werden kann.

Diese Lage hat aber zur notwendigen Folge, daß die Widersprüche zwischen Zielsetzung und Mittel der Verwirklichung sich entsprechend, bis zum Umschlagen ins qualitativ Unterscheidende, verschärfen müssen. Natürlich wird auch hier die Frage im Vordergrund stehen, ob die Mittel geeignet sind, das gesetzte Ziel zu verwirklichen. Aber erstens entsteht ein so großer Unterschied in der exakten Entscheidbarkeit dieser Frage, daß er sofort als qualitativer erscheinen muß. Denn beim Setzen von Kausalketten in der einfachen Arbeit handelt es sich um die Erkenntnis von an sich unverändert wirksamen Naturkausalitäten. Die Frage ist bloß, wieweit ihr dauerndes Wesen, ihre naturbedingten Variationen richtig erkannt wurden. Das »Material« der nunmehr zu vollziehenden Kausalsetzungen bei den Mitteln ist jedoch gesellschaftlichen Charakters, nämlich mögliche Alternativentscheidungen von Menschen; darum etwas prinzipiell nicht Homogenes und noch dazu im ununterbrochenen Wandel Befindliches. Das würde freilich einen solchen Grad der Unsicherheit der Kausalsetzung bedeuten, daß man mit Recht von einem qualitativen Unterschied zur ursprünglichen Arbeit selbst sprechen könnte. Ein solcher ist auch vorhanden, obwohl uns aus der Geschichte Entscheidungen bekannt sind, die diese Unsicherheit in der Erkenntnis der Mittel erfolgreich überwunden haben; andererseits sehen wir immer wieder, daß die modernen Versuche, die Unsicherheit mit Manipulationsmethoden zu beherrschen, sich in komplizierteren Fällen als äußerst problematisch erweisen.

Noch wichtiger scheint uns die Frage der möglichen Widersprüchlichkeit zwischen Zielsetzung und Dauerwirkung der Mittel. Hier taucht ein derart bedeutsames gesellschaftliches Problem auf, daß es sehr bald eine allgemein philosophische Behandlung erfahren hat und, man könnte sagen, ununterbrochen, auf der Tagesordnung des Denkens geblieben ist. Sowohl die Empiriker der gesellschaftlichen Praxis wie ihre moralistischen Beurteiler sehen sich hier gezwungen, sich immer wieder mit dieser Widersprüchlichkeit auseinanderzusetzen. Ohne hier auf konkrete Einzelfragen eingehen zu können, was ebenfalls nur in der Ethik möglich sein wird, muß nochmals zumindest der theoretische Vorrang der ontologischen Betrachtung der gesellschaftlichen Praxis sowohl dem praktizistischen Empirismus wie dem abstrakten Moralisieren gegenüber hervorgehoben werden. Die Geschichte zeigt nämlich einerseits oft, daß Mittel, die bestimmten Zielsetzungen rational adäquat angemessen schienen, »plötzlich« ein völliges, ein katastrophales Versagen offenbaren, andererseits, daß es unmöglich ist – selbst vom Gesichtspunkt einer wirklichen Ethik –, eine rationalisierte Tabelle von erlaubten und unzulässigen Mitteln a priori aufzustellen. Die Widerlegung beider falschen Extreme kann nur von einer Warte aus erfolgen, von wo aus die moralischen, ethischen etc. Beweggründe der Menschen als reale Momente des gesellschaftlichen Seins erscheinen, die stets innerhalb von widerspruchsvollen, aber in ihrer Widersprüchlichkeit einheitlichen sozialen Komplexen mehr oder weniger effektiv wirksam werden, die aber stets reale Bestandteile der gesellschaftlichen Praxis bilden, die infolge einer solchen Beschaffenheit eine entscheidende Rolle darin spielen, ob ein bestimmtes Mittel (eine bestimmte Beeinflussung der Menschen, so oder so ihre Alternativen zu entscheiden) für die Verwirklichung eines Zieles geeignet oder ungeeignet, richtig oder verwerflich ist.

Damit eine solche vorläufige – und in ihrer Vorläufigkeit notwendig sehr abstrakte – Bestimmung nicht zu Mißverständnissen führt, muß noch hinzugefügt werden, was bereits aus unseren bisherigen Ausführungen notwendig folgt: daß die ontologische Realität des ethischen etc. Verhaltens keineswegs so viel besagen will, daß die Anerkennung seiner Realität sein Wesen erschöpfen könnte. Im Gegenteil. Seine gesellschaftliche Realität beruht nicht zuletzt darauf, mit welchen aus der gesellschaftlichen Entwicklung herauswachsenden Werten es real verknüpft ist, wie es mit ihrem Erhaltenbleiben, Perennieren etc. real zusammenhängt. Würde man freilich dieses Moment unzulässig verabsolutieren, so käme man zu einer idealistischen Konzeption des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses; würde man es einfach negieren, so käme man zu jener Begrifflosigkeit, die in der praktizistischen »Realpolitik«, auch wenn sie sich verbal auf Marx beruft, unvertilgbar enthalten ist. Man muß also, auch in dieser notgedrungen noch sehr abstrakt-allgemeinen Fassung, darauf achten, daß die hier offenkundige, wach-

sende Bedeutung der subjektiven Entscheidungen in den Alternativen primär eine gesellschaftliche Erscheinung ist. Nicht die Objektivität des Entwicklungsprozesses wird damit subjektivistisch relativiert – das ist nur eine gesellschaftlich bedingte Erscheinungsform seiner Unmittelbarkeit –, sondern der objektive Prozeß selbst stellt infolge seiner Höherentwicklung Aufgaben, die nur durch diese wachsende Bedeutung der subjektiven Entschlüsse in Gang gebracht und in Gang gehalten werden können. Aber alle Wertungen, die in solchen subjektiven Entscheidungen zur Geltung gelangen, sind in der gesellschaftlichen Objektivität der Werte, in ihrer Bedeutung für die objektive Entwicklung des Menschengeschlechts verankert, und sowohl ihre Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit wie die Intensität und Dauer ihrer Wirkung sind letzten Endes Ergebnisse dieses objektiv-gesellschaftlichen Prozesses.

Es ist nicht schwer, wahrzunehmen, wie weit sich die so entstehenden Handlungsstrukturen von denen der einfachen Arbeit entfernen. Trotzdem wird es sich jedem unbefangenen Blick zeigen, daß – ontologisch betrachtet – Keime, freilich nur Keime, dieser Konflikte und Widersprüche bereits im einfachsten Ziel-Mittel-Verhältnis enthalten waren. Daß ihr gesellschaftlich-geschichtliches Aktuellwerden auch qualitativ völlig neue Problemkomplexe ins Leben ruft, kann nur den überraschen, der die Geschichte nicht als ontologische Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins auffaßt und darum entweder die Werte zu »zeitlosen«, rein geistigen Entitäten hypostasiert oder in ihnen bloß subjektive Reflexe auf von der Praxis der Menschen unbeeinflußbare objektive Prozesse erblickt.

Sehr ähnlich ist die Lage bei den Wirkungen, die die Arbeit in ihrem Vollstrecker hervorruft. Auch hier können und müssen die Unterschiede sehr bedeutsam sein; jedoch das Wichtigste am Wesen dieses Prozesses erhält sich inmitten der größten konkreten Veränderungen. Wir meinen natürlich jene Einwirkungen, die die Arbeit am arbeitenden Menschen selbst vollbringt: die Notwendigkeit seiner Herrschaft über sich selbst, seines ständigen Kampfes gegen die eigenen Instinkte, Affekte etc. Wir haben bereits darauf hingewiesen, müssen es aber hier mit besonderem Nachdruck wiederholen, daß der Mensch eben in diesem Kampf, durch diesen Kampf gegen seine eigene naturhaft gegebene Beschaffenheit zum Menschen geworden ist, und seine Höherentwicklung, seine Vervollkommnung kann sich auch weiter nur auf diesem Weg, nur mit diesen Mitteln verwirklichen. Es ist kein Zufall, daß bereits die Sitte bei primitiven Völkern dieses Problem in den Mittelpunkt des angemessenen menschlichen Verhaltens rückt; es ist ebensowenig zufällig, daß jede große Moralphilosophie, von Sokrates, den Stoikern und Epikur angefangen bis zu so verschiedenen Denkern wie Spinoza und Kant, ununterbrochen mit diesem Problem als mit der Zentralfrage des wahrhaft

menschlichen Verhaltens ringt. In der Arbeit selbst handelte es sich freilich bloß noch um eine Zweckmäßigkeitsfrage: Sie kann nur dann erfolgreich werden, kann nur dann Gebrauchswerte, Nützliches produzieren, wenn im Arbeitsprozeß diese Selbstüberwindung des Subjekts sich permanent vollzieht; das ist auch bei jeder anderen praktischen Zielsetzung der Fall. Das könnte aber noch als bloß formale Gleichartigkeit in der Praxis aufgefaßt werden.

Es handelt sich jedoch, schon in der Arbeit selbst, um weit mehr. Einerlei, wieweit das dem Vollstrecker der Arbeit bewußt ist, produziert er in diesem Prozeß sich selbst als Mitglied der Menschengattung und damit die Menschengattung selbst. Man kann sogar sagen: der kampfvolle Weg der Selbstüberwindung von der naturhaften Instinktdeterminiertheit bis zur bewußten Selbstbeherrschung ist der einzig reale Weg zur wirklichen menschlichen Freiheit. Man mag über die Proportionen der Durchsetzungsmöglichkeit menschlicher Beschlüsse in Natur und Gesellschaft streiten, man mag das Moment der Determiniertheit bei jeder Zielsetzung, bei jeder Entscheidung einer Alternative noch so hoch einschätzen: das Erkämpfen der Herrschaft über sich selbst, über das eigene, ursprünglich bloß organische Wesen ist ganz gewiß ein Akt der Freiheit, ein Fundament der Freiheit für das Leben des Menschen. Hier begegnen sich die Problemkreise von Gattungsmäßigkeit im menschlichen Sein und Freiheit: Die Überwindung der bloß organischen Stummheit der Gattung, ihre Weiterführung in die artikulierte, sich entwickelnde Gattung des sich zum gesellschaftlichen Wesen formenden Menschen ist – ontologisch-genetisch angesehen – derselbe Akt wie der der Entstehung der Freiheit. Die Existenzialisten meinen die Freiheit gedanklich zu retten und zu erhöhen, wenn sie von einer »Geworfenheit« des Menschen in die Freiheit sprechen, davon, daß der Mensch zur Freiheit »verdammt«* ist. In der Wirklichkeit ist freilich jede Freiheit, die nicht in der Gesellschaftlichkeit des Menschen wurzelt, die nicht, wenn auch sprunghaft, sich aus ihr herausentwickelt, ein Phantom. Wenn der Mensch sich nicht in der Arbeit, durch die Arbeit zum gesellschaftlichen Gattungswesen geschaffen hätte, wenn die Freiheit nicht die Frucht seiner eigenen Tätigkeit, seiner Selbstüberwindung der eigenen bloß organischen Beschaffenheit wäre, könnte es keine reale Freiheit geben. Daß die in der originären Arbeit errungene Freiheit noch eine primitive, beschränkte sein mußte, ändert nichts an der Tatsache, daß die geistigste und höchste Freiheit mit denselben Methoden erkämpft werden muß wie die in der anfänglichsten Arbeit, daß ihr Ergebnis, wenn auch auf noch so hoher Stufe der Bewußtheit, letzthin denselben Inhalt hat: die Herrschaft des gattungsmäßigen Individuums über seine

* Handschrift: »Être et néant«.

bloß naturhafte, partikulare Einzelheit. In diesem Sinne, glauben wir, kann die Arbeit wirklich als Modell einer jeden Freiheit aufgefaßt werden.
Mit diesen Betrachtungen – und auch schon früher bei Hinweisen auf höhere Erscheinungsformen der menschlichen Praxis – sind wir über die Arbeit in dem von uns unterstellten Sinn hinausgegangen. Wir mußten es tun, denn die Arbeit in diesem Sinn, als bloßer Produzent von Gebrauchswerten, ist zwar der genetische Anfang des Menschwerdens des Menschen, enthält aber in jedem ihrer Momente reale Tendenzen, die notwendig über diesen Anfangszustand weit hinausführen. Obwohl jedoch dieser Anfangszustand der Arbeit eine historische Realität ist, deren Konstituierung und Ausbau unendlich scheinende Zeitstrecken in Anspruch nahm, haben wir doch mit Recht unsere Unterstellung eine Abstraktion genannt, eine vernünftige Abstraktion im Sinne von Marx. Diese bestand darin, daß wir von der notwendig mit entstehenden gesellschaftlichen Umwelt immer wieder in bewußter Weise abgesehen haben, um die Bestimmungen der Arbeit selbst in möglichster Reinheit herausarbeiten zu können. Selbstverständlich war dies nicht möglich, ohne immer wieder die Verwandtschaften und Gegensätze der Arbeit in Beziehung zu höheren gesellschaftlichen Komplexen aufzuzeigen. So scheint uns jetzt, daß wir bei dem Punkt angelangt sind, wo diese Abstraktion endgültig aufgehoben werden kann und muß, wo wir an die Analyse der grundlegenden Dynamik der Gesellschaft, an ihren Reproduktionsprozeß herantreten können. Das wird den Inhalt des nächsten Kapitels bilden.

II. Die Reproduktion

1. Allgemeine Probleme der Reproduktion

Schon im vorangegangenen Kapitel haben wir hervorgehoben, daß mit der Analyse der Arbeit als solcher eine ziemlich weitgehende Abstraktion vollzogen wurde. Denn die Arbeit als entfaltete Kategorie des gesellschaftlichen Seins kann nur in einem prozessierenden und sich prozessierend reproduzierenden sozialen Komplex zu ihrer wahren und angemessenen Existenz gelangen. Andererseits war diese Abstraktion unvermeidlich, da die Arbeit für die Eigenart des gesellschaftlichen Seins eine fundamentale und alle Bestimmungen fundierende Bedeutung besitzt. Jedes gesellschaftliche Phänomen setzt deshalb, unmittelbar oder vermittelt, eventuell sehr weit vermittelt, die Arbeit mit allen ihren ontologischen Konsequenzen voraus. Diese zwiespältige Situation hatte auch zur Folge, daß unsere Analyse der Arbeit an vielen Punkten, trotz der methodologisch notwendigen Abstraktion, über die künstlich-abstraktiv isolierte Arbeit hinausgehen oder wenigstens hinausweisen mußte. Erst auf Grundlage dieser Untersuchungen sind wir nun in die Lage versetzt, die Arbeit als ontologische Basis des gesellschaftlichen Seins an ihrer richtigen Stelle, im Zusammenhang der gesellschaftlichen Totalität, in der Wechselbeziehung jener Komplexe, aus deren Wirkungen und Gegenwirkungen diese entsteht und sich behauptet, zu betrachten.
Eines der wichtigsten Ergebnisse unserer Darlegungen war das notwendige und ununterbrochene Über-sich-Hinausweisen der Arbeitsakte. Während die reproduktiven, selbst- und arterhaltenden, Tendenzen des organischen Lebens Reproduktionen im engen, spezifischen Sinne sind, d. h. Reproduktionen jenes Lebensprozesses, der das biologische Sein eines Lebewesens ausmacht, während dabei der Regel nach nur radikale Veränderungen der Umwelt eine radikale Umformung dieser Prozesse hervorbringen, ist die Reproduktion im gesellschaftlichen Sein prinzipiell auf innere und äußere Veränderung eingestellt. Die Tatsache, daß die einzelnen Etappen des Anfangsstadiums oft Zehntausende von Jahren in Anspruch nahmen, darf uns dabei nicht irreführen. Es gehen dabei stets, wenn auch noch so minimale, Veränderungen an den Werkzeugen, im Arbeitsprozeß etc. vor sich, deren Folgen sich an gewissen Knotenpunkten sprunghaft als qualitative Veränderungen zeigen. Die objektiv-ontologische Grundlage dieser Veränderungen, mit einer zwar oft ungleichmäßigen, im Ganzen jedoch aufwärtsweisenden Tendenz, besteht darin, daß die teleologisch bewußt gesetzte Arbeit

von Anfang an die Möglichkeit (Dynamis) in sich enthält, mehr zu produzieren, als zur einfachen Reproduktion des Lebens dessen notwendig ist, der den Arbeitsprozeß vollzieht. Daß aus der Arbeit die Herstellung von Werkzeugen, die Nutzbarmachung von Naturkräften (Feuermachen, Zähmen von Tieren etc.) notwendig erfolgt, bringt an gewissen Entwicklungsstufen jene Knotenpunkte hervor, die Struktur und Dynamik der einzelnen Gesellschaften qualitativ verändern. Diese Fähigkeit der Arbeit, in ihren Ergebnissen über die eigene Reproduktion des sie Vollziehenden hinauszugehen, schafft die objektive Grundlage zur Sklaverei, vor welcher nur die Alternative des Tötens oder des Adoptierens des gefangenen Feindes bestand. Von dort geht der Weg durch verschiedene Etappen bis zum Kapitalismus, wo dieser Gebrauchswert der Arbeitskraft zur Grundlage des ganzen Systems wird. Aber – mögen bestimmte Theoretiker vor dem Ausdruck Mehrarbeit eine ideologische Scheu haben – das Reich der Freiheit im Sozialismus, die Möglichkeit einer sinnvollen Muße beruht doch auf dieser fundamentalen Eigenart der Arbeit, mehr als das zur eigenen Reproduktion des Arbeitenden Notwendige hervorzubringen.

Zu den wichtigsten der derartigen Veränderungen gehört die Entwicklung der Arbeitsteilung. Diese ist gewissermaßen mit der Arbeit selbst gegeben, sie wächst mit organischer Notwendigkeit aus ihr heraus. Heute wissen wir bereits, daß eine Form der Arbeitsteilung, die Kooperation, schon auf sehr anfänglichen Stufen auftritt; man denke dabei an den bereits erwähnten Fall der Jagd in der Altsteinzeit. Ihre bloße Existenz, wenn auch auf noch so niedrigem Niveau, läßt eine weitere entscheidende Bestimmung des gesellschaftlichen Seins aus der Arbeit herauswachsen, die präzise Kommunikation zwischen den zu einer Arbeit vereinten Menschen: die Sprache. Über diese wird in späteren Zusammenhängen die Rede sein, jetzt muß nur soviel hervorgehoben werden, daß sie ein Instrument der Fixierung des Erkannten und zum Ausdruck des Wesens seiender Objekte in einer immer stärker zutage tretenden Vielseitigkeit ist, ein Instrument für das Mitteilen vielfältiger und wechselnder menschlicher Verhaltungsweisen zu ihnen, im Gegensatz zu den vielfach genau entwickelten Signalen, die die Tiere einander geben, die stets wiederkehrende fixe Verhältnisse in einer bestimmten lebenswichtigen Konstellation weitergeben. Sie signalisieren z. B. Gefahr (Raubvögel) und haben zur Folge feststehende Verhaltungsweisen etwa des Sichverbergens, während es sprachlich schon auf primitivster Stufe möglich ist, zu sagen: ein Mammut kommt, habt keine Angst, usw. Auf dieser Anfangsstufe unserer Untersuchungen interessiert uns die Sprache als (anfangs neben der Gestikulation, dann weit über sie hinausgehend) wichtigstes Organ für jene teleologischen Setzungen, auf die wir bei der Arbeit notwendig immer wieder hinweisen mußten, die aber dort noch

nicht angemessen behandelt werden konnten. Wir meinen jene teleologischen Setzungen, die nicht die Umwandlung, das Nutzbarmachen etc. eines Naturgegenstandes bezwecken, sondern die Intention haben, andere Menschen dazu zu veranlassen, eine vom Subjekt der Aussage gewünschte teleologische Setzung ihrerseits zu vollziehen.

Es ist ohne weiteres klar, daß für jede Art von Arbeitsteilung ein derartiges Mitteilungsmedium unentbehrlich ist. Mag es sich um Kooperation im allgemeinen oder um ein Zusammenarbeiten bei Herstellung oder Anwendung eines Werkzeugs etc. handeln, immer sind Mitteilungen dieser Art unbedingt notwendig, und zwar je entwickelter Arbeit und Kooperation werden, desto mehr. Die Sprache muß sich deshalb simultan mit der Entwicklung von Arbeit, Arbeitsteilung und Kooperation ununterbrochen höherentwickeln, muß immer reicher, schmiegsamer, differenzierter etc. werden, damit die neu entstehenden Gegenstände und Beziehungen mitteilbar gemacht werden können. Die wachsende Herrschaft des Menschen über die Natur äußert sich also unmittelbar auch darin, wieviel Gegenstände und Beziehungen er zu benennen imstande ist. Die magische Verehrung für die Namen von Menschen, Dingen und Beziehungen hat in diesen Zusammenhängen ihre Wurzel. Darin kommt aber etwas für uns noch Wichtigeres objektiv zum Vorschein: nämlich der ontologische Tatbestand, daß alle Aktionen, Relationen etc. – und mögen sie auf den ersten Anblick noch so einfach scheinen – stets Korrelationen von Komplexen untereinander sind, wobei deren Elemente nur als Bestandteile des Komplexes, dem sie angehören, zu einer realen Wirksamkeit gelangen können. Daß der Mensch, schon als biologisches Wesen, ein Komplex ist, bedarf keiner Auseinandersetzung. Ebenso ist es unmittelbar evident, daß auch die Sprache einen komplexhaften Charakter haben muß. Jedes Wort kann nur im Zusammenhang jener Sprache, der es zugehört, überhaupt einen mitteilbaren Sinn besitzen; für jeden, der die betreffende Sprache nicht kennt, ist es ein sinnloser Laut; es ist kein Zufall, daß manche primitiven Völker den Fremden als »Stummen«, als der Mitteilung unfähigen bezeichnet haben. Auch darüber kann kein Zweifel bestehen, daß die Arbeitsteilung ebenfalls einen Komplex bildet; die einzelnen Akte, Verrichtungen etc. können ebenfalls nur im Prozeß, an dem sie beteiligt sind, als sinnhaft gelten; ob sie richtig oder verfehlt sind, darüber entscheidet vor allem die Funktion, die sie gerade in diesem ihrem Komplex zu erfüllen haben. Und es ist ebenfalls einleuchtend, daß die verschiedenen – ständigen oder gelegentlichen – Gruppen, die aus der Arbeitsteilung entspringen, ebenfalls nicht unabhändig voneinander, ohne in Wechselbeziehungen miteinander zu stehen, existieren und funktionieren können. So daß selbst auf der primitivsten Stufe des gesellschaftlichen Seins dieses einen Komplex aus

Komplexen vorstellt, wobei sowohl die Teilkomplexe miteinander wie der Gesamtkomplex mit seinen Teilen in ununterbrochenen Wechselwirkungen stehen. Aus diesen entfaltet sich der Reproduktionsprozeß des jeweiligen Gesamtkomplexes, und zwar so, daß auch die Teilkomplexe als – freilich nur relativ – selbständige sich reproduzieren, daß aber in allen diesen Prozessen die Reproduktion des jeweiligen Ganzen das übergreifende Moment in diesem vielfältigen System von Wechselwirkungen bildet.

Die Arbeitsteilung ist ursprünglich auf die biologische Differenzierung der Mitglieder der Menschengruppe basiert. Das Zurückweichen der Naturschranke, als Folge des immer entschiedeneren und reineren Gesellschaftlichwerden des gesellschaftlichen Seins, äußert sich vor allem darin, daß dieses urwüchsig biologische Differenzierungsprinzip immer mehr Momente des Gesellschaftlichen in sich aufnimmt, diese eine führende Rolle in ihr erhalten, wodurch die biologischen Momente zu sekundären degradiert werden. Das zeigt sich z. B. in der Rolle, die die Geschlechter in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung spielen.

Engels weist nach, daß die Stellung der Frau im gesellschaftlichen Leben (Mutterrecht etc.) davon abhängt, daß die Vermehrung des Reichtums den wirtschaftlichen Funktionen des Mannes ein größeres Gewicht verleiht als denen der Frau; auf primitiverer Stufe stand diese Frage umgekehrt.[1] Es zeigt sich also, was alle neueren Forschungen der Ethnographie bestätigen, daß die auf der jeweiligen Stufe der Reproduktion entstandene gesellschaftliche Struktur die Formen eines so elementar biologischen Verhältnisses wie des sexuellen letzthin bestimmt. Diese Lage zeigt sich auf allen Gebieten. Man nehme etwa das Verhältnis von Alter und Jugend; unmittelbar scheint es ein Verhältnis biologischen Charakters zu sein. In Wirklichkeit verdankt das Alter seine autoritäre Stellung den kumulierten Erfahrungen eines längeren Lebens und da diese auf gesellschaftliche Tätigkeiten, vor allem auf Arbeit in weitestem Sinn, fundiert sind, da die Natur dabei bloß das Terrain für die Arbeit ergibt (Wildjagd), ist das längere Leben nichts weiter als eine biologische Basis für das Aufspeichern von gesellschaftlich wichtigen Lebenserfahrungen. (In dem Ausmaße als die gesellschaftlich ausschlaggebenden Erfahrungen nicht mehr bloß empiristisch gesammelt und im Gedächtnis aufbewahrt, sondern aus Verallgemeinerungen abgeleitet werden, geht diese Monopolstellung des Alters immer mehr verloren.)

Die Arbeitsteilung hat aber noch weiterführende, rein gesellschaftlich gewordene, Aktionen und Relationen hervorbringende Folgen. Man denke dabei vor allem an die Wirkungen jener teleologischen Akte, die dazu da sind, in anderen Menschen

1 Engels: Der Ursprung der Familie, MEW 21.

den Willen zu bestimmten teleologischen Setzungen hervorzurufen. Damit sie schon auf primitiver Stufe erfolgreich funktionieren können, erfordern sie ebenso die Kenntnis der betroffenen Menschen, in denen dieses Wollen wachgerufen werden soll, wie die Arbeitssetzungen in engerem Sinn eine Kenntnis der in Betracht kommenden Naturgegenstände, Kräfte etc. erfordern. Diese Kenntnis geht naturgemäß über das bloß Biologische hinaus, ist gesellschaftlichen Charakters. Die Werte, die dabei entstehen, wie Menschenkenntnis, Überredungskunst, Geschicklichkeit, Schlauheit etc., erweitern ihrerseits den Kreis der – immer reiner gesellschaftlichen – Werte und Wertungen. Ist die betreffende Gruppe schon so weit entwickelt, daß sie eine Art Disziplin kennt, so erhält diese Gesellschaftlichkeit einen mehr oder weniger institutionellen, also noch prägnanter gesellschaftlichen Charakter.

Es ist hier natürlich unmöglich, auch nur andeutungsweise den Weg zu schildern, den die Arbeitsteilung von ihrer Entstehung bis zu ihrer gegenwärtigen hochdifferenzierten Form zurückgelegt hat. Es kommt hier nur darauf an, kurz zu zeigen, daß die auf entwickelten Stufen immer offenkundiger hervortretende technische Arbeitsteilung aus der gesellschaftlichen herauswächst und – bei Anerkennung aller vorhandenen Wechselwirkungen – vor allem eine Folge, nicht eine Ursache ist. (Natürlich kann im Rahmen einer gesellschaftlich bereits fixierten Arbeitsteilung eine technische Umstellung zum Ausgangspunkt einer neuen konkreten Umgruppierung in der Arbeitsteilung werden.) Die Arbeitsteilung beginnt damit, daß sich die einzelnen Beschäftigungen zu Handwerken verselbständigen. Das bedeutet natürlich ökonomisch wie technisch einen großen Fortschritt, man darf aber nie vergessen, daß die Differenzierung der Berufe die gesellschaftliche Voraussetzung hat, daß auf allen Gebieten der Herstellung unmittelbar lebensnotwendiger Produkte sich jeder versorgen (reproduzieren) kann, ohne alle diese Produkte selbst produziert zu haben. Diese Arbeitsteilung erscheint relativ früh; man denke an die Handwerker in den urkommunistischen orientalischen Dörfern. Aber auch die höheren Formen dieser sozialen Differenzierung betreffen bloß einzelne Arbeitsgebiete als in sich abgeschlossene Komplexe und bringen noch keine Arbeitsteilung in bezug auf die einzelnen Verrichtungen hervor; so noch in den Zünften. Erst in der Manufaktur wird der Arbeitsprozeß als solcher arbeitsteilig zerlegt, jedoch auch hier nur in der Weise, daß die lebenslange Beschäftigung mit einem bestimmten Teilmoment des Arbeitsprozesses eine abnormale Virtuosität hervorbringt. Erst mit der Maschine beginnt die eigentliche, von der Technologie determinierte Arbeitsteilung.

Dieser Umwandlungsprozeß des Biologischen ins Gesellschaftliche, das beherrschte Überlagertsein des Biologischen durch das Gesellschaftliche, ließe sich

beliebig weit verfolgen. Hier, wo es allein auf die ontologischen Prinzipienfragen ankommt, kann diese Reihe der Ableitungen ruhig abgebrochen werden. Denn die Entwicklung der Arbeitsteilung treibt aus ihrer spontanen Entwicklungsdynamik gesellschaftliche Kategorien von immer prägnanterer Art hervor. Wir meinen den Warenaustausch und das darin wirksam gewordene ökonomische Wertverhältnis. Wir sind dabei an den Punkt angelangt, wo Marx die Analyse der gesellschaftlichen Reproduktion beginnt. Mit Recht, denn er untersucht vor allem die Ökonomie des Kapitalismus, einer bereits überwiegend gesellschaftlich gewordenen Formation, und bei dieser bildet das Warenverhältnis ebenso den ontologisch günstigsten Ausgangspunkt für die Darlegungen, wie in unseren Betrachtungen die Arbeit für das gesellschaftliche Sein überhaupt. Das Warenverhältnis setzt eine bereits relativ entwickelte Arbeitsteilung voraus: Die Tatsache des Tausches, auch wenn es sich, wie Marx zeigt, anfangs um einen – mehr oder weniger zufälligen – Tausch zwischen kleinen Gemeinwesen und nicht zwischen ihren einzelnen Mitgliedern handelt, bedeutet bereits, daß einerseits bestimmte Gebrauchswerte über das unmittelbare Bedürfnis ihrer Hersteller produziert werden, andererseits daß diese Bedürfnisse nach Produkten haben, die sie selber nicht durch eigene Arbeit hervorzubringen imstande sind. Beide Tatsachen weisen auf eine bestimmte Höhe der Arbeitsteilung innerhalb der Gemeinwesen hin; denn sie zeigen bereits, daß bestimmte Menschen sich auf bestimmte Arbeiten spezialisiert haben, was notwendig voraussetzt, daß andere jene Arbeiten verrichten müssen, die für das Erhalten und für die Reproduktion ihres Lebens unerläßlich sind. Diese Differenzierung steigert sich naturgemäß, wenn der Warenaustausch bereits innerhalb eines Gemeinwesens, zumindest als Ergänzung des Selbstversorgens, auftritt. Das Warewerden der Arbeitsprodukte ist also eine höhere Stufe der Gesellschaftlichkeit, des Beherrschtwerdens der Gesellschaft von Bewegungskategorien immer reiner gesellschaftlicher und nicht mehr bloß naturhafter Art. Diese Dynamik sehen wir darin, wie aus der Arbeit, aus ihrer immanent notwendigen Höherentwicklung eine immer umfassendere, immer verzweigtere Arbeitsteilung herauswächst und dementsprechend darin, wie die Entwicklung der Arbeitsteilung in die Richtung des Warenverkehrs drängt, wie dieser seinerseits auf die Arbeitsteilung in derselben Richtung zurückwirkt. Man muß also schon bei diesen einfachsten und grundlegendsten Kategorien des ökonomisch-gesellschaftlichen Lebens die ihnen innewohnende Tendenz wahrnehmen, daß sie nicht nur ununterbrochen reproduziert werden, sondern daß diese Reproduktion eine immanente Tendenz zur Steigerung, zum Übergehen in höhere Formen des Ökonomisch-Sozialen besitzt.

Es muß dabei allerdings der dialektisch widersprüchliche Gang dieser Entwicklung festgehalten werden. Auf der einen Seite nehmen wir einen unwiderstehlich scheinenden Prozeß wahr, der bereits in der Arbeit selbst auf ständige Höherentwicklung drängt. Diese Tendenz, wenn sie auch unmittelbar in der jeweiligen konkreten Arbeit an den Tag tritt, beschränkt sich jedoch in ihren Wirkungen nicht auf eine bloße Verbesserung ihrer ursprünglichen Ausgangspunkte, sondern wirkt, zuweilen sogar umwälzend, auf den Arbeitsprozeß selbst, auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung ein und drängt damit in die Richtung, die auf unmittelbare Selbstversorgung eingestellte Wirtschaft in den Warenverkehr einzufügen und diesen immer mehr in die herrschende Form der gesellschaftlichen Reproduktion zu verwandeln. So unwiderstehlich nun aber diese Tendenz in ihrer welthistorischen Richtung und Kontinuität auch sein mag, ihre konkreten Teiletappen, die sich eventuell auf Jahrhunderte, ja auf Jahrtausende erstrecken können, werden von der Struktur, von den Entwicklungsmöglichkeiten jener Gesamtkomplexe modifiziert, gefördert oder gehemmt, in deren Rahmen sie sich konkret abspielen. Auf diese Frage, die für die Art der Reproduktionsmöglichkeiten und -richtungen der verschiedenen ökonomischen Formationen ausschlaggebend ist, werden wir später noch ausführlich zu sprechen kommen. Auf der gegenwärtigen Stufe unserer Darlegungen muß die Feststellung dieser Divergenz, die sich unter bestimmten Umständen zur Widersprüchlichkeit, zur Gegensätzlichkeit steigern kann, genügen. Es sei nur noch bemerkt – um den philosophisch-ontologischen Hintergrund unserer Frage etwas näher zu beleuchten –, daß der bei Hegel behandelte dialektische Tatbestand, nämlich das Herauswachsen des Widerspruchs und des Gegensatzes aus der bloßen Steigerung eines einfachen Unterschiedes, einer seienden Heterogenität die ontologische Grundlage des hier untersuchten Tatbestandes bildet. Wir sagen unseren Lesern nichts Neues, wenn wir auf die notwendige Ungleichmäßigkeit der Entwicklung als Erscheinungsweise dieses Widerspruchs zwischen unwiderstehlicher Generaltendenz und Hindernissen, Modifikationen etc. ihrer Verwirklichung hinweisen.
Die Notwendigkeit, mit der die Entfaltung der Arbeitsteilung zum Warenverkehr und mit ihm zum Wert als Regulator einer jeden ökonomischen Tätigkeit hinführt, spielt eine bedeutsame Rolle im hier geschilderten Prozeß des Immer-gesellschaftlicher-Werdens des gesellschaftlichen Seins, in seiner ständigen Reproduktion auf stets höherer Stufenleiter der Gesellschaftlichkeit. Über den rein gesellschaftlichen Charakter des den Austausch regulierenden Tauschwerts war bereits die Rede; wir wissen durch Marx, daß seine Existenz und Wirksamkeit als solche nichts mit einem physikalischen, chemischen oder biologischen Sein zu tun hat. Trotzdem zeigt sich schon hier, daß in der reinen Gesellschaftlichkeit dieser

Kategorie keinerlei sozialer Spiritualismus enthalten ist; es kann immer nur von einem Zurückweichen der Naturschranke und niemals von einem Verschwinden des Naturhaften die Rede sein. Der Tauschwert ist eine rein gesellschaftliche Kategorie, wir wissen aber, daß er nur in untrennbarer Korrelation mit dem Gebrauchswert wirklich werden kann. Im Gebrauchswert stehen wir dagegen einer gesellschaftlich umgewandelten Naturgegebenheit gegenüber. Indem also der Tauschwert nur im Reflexionsverhältnis mit dem Gebrauchswert sich realisieren kann, knüpft ihn dieses Verhältnis an die allgemeine Naturbasis der Gesellschaftlichkeit. Damit wird aber der große Schritt der Vergesellschaftlichung, das Auftreten und das Allgemein- und Herrschendwerden der Vermittlung des Verkehrs der Menschen untereinander durch den rein gesellschaftlichen Tauschwert, in keiner Weise herabgemindert. Im Gegenteil. Gerade durch diese Vermittlung treten höchst wichtige gesellschaftliche Beziehungen in die Praxis der Menschen ein und machen deren Beziehungen mit Hilfe des Bewußtwerdens noch entschiedener gesellschaftlich.

Je allgemeiner sich der Tauschwert verbreitet, desto deutlicher und bestimmter tritt als die ökonomische Fundierung seiner jeweiligen Größe die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit in den Mittelpunkt. Durch diese erhält vor allem die individuelle Arbeitszeit, die die Herstellung eines Produktes erfordert, eine über das von Natur aus Gegebene hinausgehende Bestimmtheit. In den allerersten Anfangsstadien der Arbeit war das Entstehen des Produkts überhaupt die Hauptsache; wieviel Zeit die Produktion erforderte, mußte dabei eine bloß sekundäre Rolle spielen. Auch die Verschiedenheit der einzelnen Arbeitsleistungen ist ursprünglich in den biologischen (auch psychischen) Eigenheiten der einzelnen Menschen begründet. Erst auf einer bestimmten Höhe des Produktions- und des Austauschprozesses entsteht als eigene gesellschaftliche Kategorie die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit. Als solche kann sie in keiner früheren Seinsform auch nur eine Analogie besitzen, obwohl sie, ontologisch betrachtet, ebenfalls eine Fundierung im Natursein hat, nämlich in der vollständigen Unabhängigkeit der Zeit von jedem wie immer gearteten Reagieren auf sie, d. h. in ihrer reinen Objektivität. Darum kann die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zur Grundlage des sich allmählich entfaltenden Warenverkehrs, zu der des Tauschwerts, ja zu der des ganzen gesellschaftlich-ökonomischen Verkehrs werden. Daß dies erst im Warenverkehr offenkundig wird, nur seither bewußt angewendet werden kann, bedeutet nicht, daß sie nur im Tauschverhältnis existiert. Freilich sind Gebrauchswert und Tauschwert einander gegenüber heterogene Gegenstandsformen, aber die Gesellschaftlichkeit der Produktion führt gerade einen permanenten Prozeß des wechselseitigen Umschlagens ineinander zwischen ihnen durch. Wenn etwa ein Kapitalist zur Produktion Lohnarbeiter in Anspruch nimmt, kauft er (wie jeder Käufer) den Gebrauchswert, diesmal den der Arbeitskraft, ihre Fähigkeit, mehr zu produzieren, als zu ihrer Reproduktion nötig ist, gerade die Eigenschaft, die ihren Tauschwert bestimmt. Erst der Vollzug der Arbeit – im Rahmen der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit – macht es möglich, daß die in ihm entstandenen Produkte (ebenfalls Gebrauchswerte) ihrerseits einen Tauschwert erhalten, in welchem das spezifische Produkt des Gebrauchswerts der Arbeitskraft als Mehrwert enthalten ist. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diesen Prozeß ausführlich zu schildern. Es sollte nur auf den ökonomischen Verkehr der Menschen als von der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit reguliert hingewiesen werden. Darin kommt jedoch zugleich zum Vorschein, daß das Gesellschaftlichwerden der Produktion im Warenverkehr, bei allen ihren notwendig widerspruchsvollen Erscheinungsformen ein objektives Vehikel des Fortschritts der Gesellschaftlichkeit ist. Marx sagt: »Je weniger Zeit die Gesellschaft bedarf, um Weizen, Vieh etc. zu produzieren, desto mehr Zeit gewinnt sie zu andrer Produktion, materieller oder geistiger. Wie bei einem einzelnen Individuum, hängt die Allseitigkeit ihrer Entwicklung, ihres Genusses und ihrer Tätigkeit von Zeitersparung ab. Ökonomie der Zeit, darein löst sich schließlich alle Ökonomie auf.«[2]

Diese gesellschaftliche Allgemeinheit der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit als Regulator einer jeden gesellschaftlich-ökonomischen Produktion erscheint im Kapitalismus in einer verdinglicht-fetischisierten Form und wird, auch aus diesem Grund, als eine spezifische Eigenart dieser Formation betrachtet. Marx legt aber ein großes Gewicht darauf, zu zeigen, daß es sich um eine allgemeine Charakteristik der gesellschaftlichen Reproduktion überhaupt handelt, die natürlich in den verschiedenen Formationen verschieden, auf verschiedener Höhe der partiellen Bewußtheit oder bloßen Spontaneität erscheint. Marx beginnt mit dem – konstruierten – Beispiel Robinsons, über den gesagt wird: »Die Not selbst zwingt ihn, seine Zeit genau zwischen seinen verschiednen Funktionen zu verteilen«, wobei die Erfüllung von objektiven und subjektiven Bedingungen abhängt, die aber doch, bei allen qualitativen Differenzen »nur verschiedne Weisen menschlicher Arbeit sind«. Noch interessanter sind die Bemerkungen von Marx über die Wirtschaft im Feudalismus und über die in einer sich selbst erhaltenden Bauernfamilie. Dort ist die persönliche Abhängigkeit das wichtigste soziale Kennzeichen, und die Arbeit nimmt nur in Ausnahmefällen eine Warenform auf, trotzdem ist die Fronarbeit »ebensogut durch die Zeit gemessen wie die

2 Marx: Rohentwurf, S. 89; MEW 42, S. 105.

Waren produzierende Arbeit«. In der patriarchalischen Bauernfamilie sind die Bedingungen der Arbeitsteilung unmittelbar und innerhalb der Familie ebenfalls nicht vom Warenverkehr bestimmt. »Die durch die Zeitdauer gemeßne Verausgabung der individuellen Arbeitskräfte erscheint hier aber von Haus aus als gesellschaftliche Bestimmung der Arbeiten selbst, weil die individuellen Arbeitskräfte von Haus aus nur als Organe der gemeinsamen Arbeitskraft der Familie wirken.« Abschließend wird diese Problemlage im Sozialismus so charakterisiert: »Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiednen Arbeitsfunktionen zu den verschiednen Bedürfnissen. Andrerseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.«[3]

Diese kurze Zusammenstellung verschiedener gesellschaftlicher Reproduktionsformen enthält viel mehr als eine bloße Polemik gegen eine verdinglichende Fetischisierung. Sie zeigt einerseits, wie bestimmte, aus dem Wesen der Sache entspringende, gesetzmäßige Tendenzen sich unter den verschiedensten objektiven wie subjektiven Bedingungen in der Reproduktion innerhalb des gesellschaftlichen Seins notwendig durchsetzen müssen. Andererseits und zugleich wird es klar ersichtlich, daß dieses regulierende Prinzip der Reproduktion sich zwar unter den verschiedensten Umständen durchsetzt, jedoch immer an die konkreten sozialen Beziehungen der Menschen zueinander gebunden und somit stets auch ein konkreter Ausdruck der jeweiligen Reproduktionslage ist. Jeder Versuch, die konkrete Struktur einer Verwirklichung unter konkreten Umständen in eine andere hineinzutragen, muß zu einer Verfälschung der – objektiv notwendigen und höchst wirksamen – Erscheinungsformen führen, was unter Umständen sehr weitgehende praktisch-ökonomische Folgen haben kann, wie etwa bei vielen Handwerkern im 19. Jahrhundert, die die bereits großkapitalistisch gewordene gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit nicht rechtzeitig erkannt haben und an ihrer Objektivität zugrunde gegangen sind. Hier sei nur so viel bemerkt, daß in normal funktionierenden früheren Formationen (von Zeiten der krisenhaften Übergänge natürlich abgesehen) das mehr oder weniger richtige Verhalten sich relativ spontan einzustellen pflegt. Erst auf entwickelter Stufe einer bewußten Planung wird die adäquate Einsicht in die ökonomischen Zusammenhänge

3 Marx: Kapital I, S. 43–45; MEW 23, S. 93.

praktisch-unmittelbar lebenswichtig und kann durch manipulationsmäßige Adoption von in anderen Strukturen eventuell sich bewährenden Verhaltungsweisen nicht ersetzt werden.

Diese vorläufige, rohe und sehr ergänzungsbedürftige Skizze reicht, so hoffen wir, doch dazu aus, die wichtigsten ontologischen Eigentümlichkeiten der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins, vor allem im Zusammenhang und Gegensatz zur biologischen Lebenssphäre in ihren Hauptzügen wahrnehmen zu lassen. Der wichtigste gemeinsame Zug mag als Ausgangspunkt dienen: In beiden Seinssphären ist die Reproduktion die ausschlaggebende Kategorie für das Sein überhaupt: Sein bedeutet strenggenommen soviel, wie sich selbst zu reproduzieren. Biologisch heißen die fundamentalen und elementaren Kennzeichen des Lebens: Geburt, Leben und Tod, die keinerlei Analogie im physikalischen Sein haben; sie sind direkte Folgen dieser ontologischen Grundtatsache. Da das gesellschaftliche Sein den Menschen als Lebewesen zur unaufhebbaren Basis besitzt, ist es klar, daß diese Form der Reproduktion ein ebenfalls unaufhebbares Moment auch der gesellschaftlichen Reproduktion bilden muß. Freilich bloß ein Moment, denn aus dem gesellschaftlichen Zusammenwirken der Menschen in der Reproduktion ihres Lebens, das stets die seinsmäßige Grundlage all ihrer Kooperationen bildet, entstehen vollkommen neue, qualitativ verschiedene Kategorien und kategorielle Beziehungen, die, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, auch auf die biologische Reproduktion des menschlichen Lebens modifizierend einwirken. Diese real vorhandene Analogie hat aber, indem sie als Identität aufgefaßt wurde, sehr hemmend auf die Erkenntnis der Reproduktion im gesellschaftlichen Sein eingewirkt; von der Fabel des Menenius Agrippa bis zu den Rassentheorien, bis zu Othmar Spann etc. waren diese irreführenden Einflüsse stark fühlbar. Heute scheint diese Welle abgeebbt zu sein, dafür entstehen auf der Grundlage des Neopositivismus (und zuweilen aus der Reihe seiner nicht genügend kritischen Gegner) diametral entgegengesetzte und in ihrer einseitigen Befangenheit nicht minder falsche Auffassungen, als ob die Technik für das gesellschaftliche Sein eine automatisch wirksame, vom Wollen der Menschen völlig unabhängige, »schicksalhafte« Macht wäre, deren Eigenbewegung das Geschick der Menschheit letzthin bestimmen würde. Auch hier wird ein Moment des Gesamtprozesses aus dem Zusammenhang gerissen, verabsolutiert, verdinglichend fetischisiert, weshalb diese Auffassung ebenfalls zu einem Hindernis der richtigen Erkenntnis dieses Reproduktionsprozesses wird. Dieser spielt sich in einem – aus Komplexen bestehenden – Komplex ab, er kann also nur in seiner komplex-dynamischen Totalität angemessen begriffen werden.

Will man also die Reproduktion des gesellschaftlichen Seins ontologisch richtig erfassen, so muß man einerseits davon ausgehen, daß der Mensch in seiner biologischen Beschaffenheit, in seiner biologischen Reproduktion ihre unaufhebbare Grundlage bildet, andererseits muß man sich dessen immer gewärtig sein, daß die Reproduktion sich in einer Umgebung abspielt, deren Basis zwar die Natur ist, die jedoch durch die Arbeit, durch die Tätigkeit des Menschen in steigendem Maße modifiziert wird, so daß die Gesellschaft, in der der Reproduktionsprozeß des Menschen sich real abspielt, ebenfalls in steigendem Maße die Bedingungen ihrer Reproduktion nicht mehr in der Natur »fertig« vorfindet, sondern durch die gesellschaftliche Praxis der Menschen selbst schafft. Daran zeigt sich der von uns schon wiederholt, aus verschiedenen Aspekten behandelte Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke. Die Wechselbeziehung von sich reproduzierenden lebenden Einzelwesen und ihrer Umgebung ist natürlich ebenfalls ein Grundphänomen der Reproduktion im biologischen Sein. Sie spielt sich jedoch im Rahmen des unmittelbar Biologischen ab; das heißt, das gegebene Lebewesen entfaltet in einer gegebenen Umgebung das, was zu seiner biologischen Reproduktion notwendig ist. Wie dieser Prozeß sich auf die Umwelt auswirkt, ist von seiner inneren Dynamik aus gesehen rein zufällig. Im allgemeinen entstehen dabei aus den Reproduktionsprozessen verschiedener Lebewesen relativ stabile Verhältnisse, so daß als ganz allgemeine Charakteristik dieser Prozesse gesagt werden kann, daß sie einfach sich selbst, also Lebewesen von derselben biologischen Beschaffenheit reproduzieren. Natürlich hat auch die Sphäre des biologischen Seins ihre Geschichte, parallel mit der geologischen Geschichte der Erde. Diese Geschichte zeigt sogar, im letzten ontologischen Prinzip, insofern eine ähnliche Richtung wie die des gesellschaftlichen Seins, als bei beiden ein entscheidendes Moment der Entwicklung darin besteht, daß die Kategorien des Seins niederer Stufen zugunsten der Herrschaft der eigenen Kategorien unterworfen, umgeformt werden. Ohne hier auf diese Frage näher eingehen zu können, sei nur darauf hingewiesen, daß die Pflanzenwelt sich noch im unmittelbaren Stoffwechsel mit der unorganischen Natur reproduziert, während die Tierwelt bereits auf das Organische als Nahrung angewiesen ist, daß in der Wechselbeziehung der Tiere mit ihrer Umgebung die direkt und ausschließlich biophysischen und biochemischen Reaktionen von immer komplizierter vermittelten (Nervensystem, Bewußtsein) abgelöst werden. Wir haben hier zweifellos mit einer ziemlich weitgehenden Ähnlichkeit zum Zurückweichen der Naturschranke im gesellschaftlichen Sein zu tun, wobei auch der gemeinsame Zug vorhanden ist, daß es sich in beiden Gebieten nur um ein Umgestalten der Seinsfaktoren eines niedrigeren Seinsniveaus handeln kann, niemals um deren

Elimination. Das Sein der Lebenssphäre ist ebenso unaufhebbar auf die unorganische Natur basiert wie das gesellschaftliche Sein auf das gesamte Natursein.
Wenn wir nun bei allen diesen Zusammenhängen und Analogien jede weitgehende, auf das Wesen hinweisende Ähnlichkeit der beiden Seinssphären ablehnen, so ist die entscheidende Ursache dieses qualitativen Unterschiedes bereits ausführlich behandelt worden: Die Arbeit, die sie hervorbringende teleologische Setzung, die dieser notwendig vorangehende Alternativentscheidung sind bewegende, die kategorielle Struktur bestimmende reale Kräfte, die keinerlei Ähnlichkeit mit den Motoren der Naturwirklichkeit haben. Die ontologische Priorität dieser spezifisch gesellschaftlichen bewegenden Kräfte kann im Reproduktionsprozeß überall aufgezeigt werden. Auf jene spezifischen Kategorien des gesellschaftlichen Seins, die bereits überhaupt keine Ähnlichkeit mit denen der Lebenssphäre des Seins haben, werden wir noch ausführlich zu sprechen kommen. Hier, wo es vorerst auf das Klarmachen der elementaren Scheidungen der beiden Seinssphären ankommt, ist es nützlicher, auf jene Momente hinzuweisen, in denen die letzthinnige Unaufhebbarkeit des biologischen Lebens eindeutig zum Ausdruck gelangt, bei denen es aber zugleich sichtbar wird, wie entscheidend sie von der gesellschaftlichen Entwicklung, von ihren Reproduktionsformen inhaltlich wie formell modifiziert werden. Wenn wir als Anfang auf die zur biologischen Reproduktion eines jeden Menschen als Lebewesen unentbehrliche Nahrung hinweisen, so können wir dabei von dem bekannten Ausspruch Marxens ausgehen: »Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabeln und Messer gegeßnes Fleisch befriedigt, ist ein andrer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt.«[4] Hier ist die Doppelseite der Bestimmtheit klar ausgesprochen: der unaufhebbar biologische Charakter des Hungers und seiner Befriedigung, zugleich damit, daß alle konkreten Formen der letzteren Funktionen der ökonomisch-sozialen Entwicklung sind. Es wäre aber oberflächlich und in Äußerlichkeiten steckenbleibend, wenn man den biologischen Hunger rein als überhistorische »Basis« und die gesellschaftliche Form seiner Befriedigung bloß als wechselnden, diese unverändert lassenden »Überbau« auffassen würde. Ganz abgesehen davon, daß der Übergang der Menschen auf Fleischnahrung unbedingt auch biologische Folgen haben mußte, hat die gesellschaftliche Regelung der Nahrungsaufnahme ohne Frage ebenfalls biologische Konsequenzen.
Diese gesellschaftliche Bestimmtheit geht aber noch weiter und wirft ein interessantes Licht auf eine bereits angedeutete, später noch ausführlich zu behandelnde wichtige gesellschaftliche Frage, auf die Entwicklung des Menschengeschlechts.

4 Rohentwurf, 13: MEW 42, S. 27.

Daß dieses, wie Marx gegen Feuerbach hervorhebt, keine stumme, abstrakt allgemeine Kategorie ist, sondern eine gesellschaftlich bewußt werdende, muß sich bereits am Anfang darin äußern, daß nur die einzelnen kleinen realen Gemeinwesen, später die Nationen sich als geschlechtsmäßig zusammengehörend, das Menschengeschlecht verwirklichend empfinden, während die außerhalb dieses Bereichs Lebenden mehr oder weniger als daraus ausgeschlossen aufgefaßt werden. Erst durch die Entstehung und Intensivierung des Weltmarkts wird das Menschengeschlecht als allgemeines und alle Menschen umfassendes Problem auf die Tagesordnung gestellt. Dieser Prozeß äußert sich nun sehr deutlich in der Entwicklung der Zubereitung der Nahrung. Sie ist lokal und integriert sich nur langsam und sehr relativ zu einer Einheitlichkeit, selbst im nationalen Maßstabe. Man sage nicht: Ausschließlich Naturgründe (Klima etc.) hätten solche Differenzierungen bestimmt. Diese haben, besonders anfangs, sicher eine beträchtliche Rolle gespielt. Es wäre aber eine sehr gekünstelte Fragestellung, wollte man die Unterschiede der »Küchen« in Österreich, Bayern oder Württemberg vor allem auf Naturursachen zurückführen. Und man kann leicht beobachten, daß in den Anfangsperioden der Auslandsreisen sehr viele die fremde Kost einfach widerwärtig fanden. Dagegen kann man heute, bei stärkerer Entfaltung des Weltmarkts, des Weltverkehrs leicht beobachten, wie die »Küchen« sich allmählich internationalisieren. Der Prozeß, den Goethe mit dem Ausdruck: Weltliteratur auf hohem ideologischen Niveau signalisierte, dringt extensiv wie intensiv immer stärker ins Alltagsleben der menschlichen Nahrung ein. Daß das heute vielfach die Formen der Manipuliertheit, der Prestigekonsumtion etc. aufnimmt, zeigt gerade den hohen Grad der Vergesellschaftlichung auch auf diesem Gebiet.

Dieselbe Entwicklungsrichtung kann man auf einem anderen entscheidenden Gebiet des biologischen Lebens feststellen: auf dem der Sexualität. Wir haben bereits auf die großen sozialen Wandlungen im Verhältnis von Mann und Frau (Matriarchat etc.) hingewiesen. Ohne Frage wirken diese, indem sie das typische Verhalten im gesellschaftlichen Leben radikal verändern, auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander ebenfalls radikal ein; wer der Herrschende, wer der Unterworfene ist etc., ist in diesem Verhältnis keine »äußerliche« gesellschaftliche Frage, die die sexuelle Beziehung nur »äußerlich«, nur auf der Oberfläche modifizieren würde, sondern derartige Umstellungen lassen typisch bejahte wie verneinte menschliche Verhaltensweisen spontan entstehen, die tief darauf einwirken, was das eine Geschlecht am anderen als sexuell anziehend oder abstoßend empfindet. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß – wenn man die überwältigende Mehrheit der Menschen betrachtet – die sexuelle Anziehung etwa der Geschwister aufeinander als ausgestorben betrachtet werden kann. In alledem kommt ein

weiterer richtiger Wesenszug der gesellschaftlichen Reproduktion in bezug auf die Sexualität zum Ausdruck: Die gegenseitige sexuelle Anziehung kann ihren wesentlich körperlichen, biologischen Charakter nie verlieren, aber der sexuelle Verkehr nimmt mit der Intensivierung der gesellschaftlichen Kategorien immer mehr Inhalte in sich auf, die sich zwar mit der körperlichen Anziehung mehr oder weniger organisch synthetisieren, ihr gegenüber aber doch einen heterogenen – direkt oder vermittelt – gesellschaftlich-menschlichen Charakter haben. Wie jede Entwicklung innerhalb der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins, äußert sich auch diese ungleichmäßig. Es genügt an die Homosexualität der Polis-Bürger zu erinnern, deren erotisch-ethischen Charakter die frühen Dialoge Platons schildern, an die Rolle der Hetären in der sich auflösenden Polis-Kultur, an die Erotik in der mittelalterlichen asketischen Spiritualität etc. Die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung entsteht auf diesem Gebiet aus der Doppelseitigkeit der Gesetzlichkeit im gesellschaftlichen Sein: Einerseits treibt das allgemeine Gesetz unaufhaltsam in die Richtung, die Kategorien dieses Seins in gesellschaftliche – von Menschen geschaffene, auf das Menschenleben intentionierte – zu verwandeln, andererseits besitzen die hier zum Ausdruck kommenden Tendenzen keinerlei teleologischen Charakter, obwohl sie aus den einzelnen teleologischen Setzungen der gesellschaftlich tätigen Menschen sich zu allgemein-objektiven Tendenzen zusammenfassen. Sie laufen also in die Richtungen, die ihnen die teleologische Setzungen hervorrufenden Bedürfnisse angeben, da aber diese in ihrer überwältigenden Mehrheit über sich selbst im unklaren sind, da jede teleologische Setzung mehr und andere Kausalketten in Bewegung setzt, als in der Setzung selbst bewußt intentioniert war, geht diese gesellschaftlich gewordene Synthese über alle Einzelsetzungen hinaus, realisiert – allgemein objektiv – mehr, als in ihnen enthalten war, tut dies jedoch in den meisten Fällen so, daß die in den Folgen für die Einzelmenschen sich ergebenden Realisierungsmöglichkeiten vom allgemeinen Gang der Entwicklung oft verschieden zu sein, ja ihr gegensätzlich zu sein scheinen. So war es mit der Entstehung der modern-bürgerlichen erotischen Innerlichkeit in der christlichen spiritualistischen Askese, die aber doch, letzten Endes, ihre historische Vorbereitung bildete; ohne »Vita nuova« kein Werther. So ist es heute mit der schrankenlosen und seelisch entleerten Sexideologie und -praxis. Die bürgerlich erotische Innerlichkeit hat ja die Unterdrückung der Frau nie wirklich überwinden können; daraus ist eine große Skala des falschen Bewußtseins von ehrlicher Überspanntheit bis zur Heuchelei entstanden. Die Entwicklung der Industrie wirkt aber, tendenziell, in die Richtung einer solchen faktischen Aufhebung. Schon Kollontai hat zur Zeit der russischen Revolution die Ideologie vom »Glas Wasser« verkündet. Sie ist eine spontane Reaktion gegen die

sexuelle Ungleichheit, so wie die Maschinenstürmerei eine spontane Reaktion gegen die Unmenschlichkeiten war, die auf die Einführung des Maschinenwesens in die Industrie notwendig erfolgten. Wenn man also die Mode des reinen Sex – mit Recht – sehr kritisch ansieht, darf man auch diese Stelle in der Entwicklung nicht übersehen, obwohl natürlich auch hier Manipulationskategorien wie Prestigekonsumtion etc. eine große Rolle spielen.

Es ist wohl nicht nötig, in der Analyse weiterzugehen, um die gesellschaftliche Bedingtheit jener Inhalte und Formen klar zu erblicken, die in entwickelten Gesellschaften die rein biologische Sexualität sozial überlagern, umformen, modifizieren. Wir haben uns dabei an die großen historischen Tendenzen gehalten, man vergesse aber nicht, daß deren Erscheinungsformen bis tief ins Körperliche herunterreichen und von der Kleidung bis zur Kosmetik das Funktionieren der sexuell-erotischen Instinkte entscheidend beeinflussen, die wiederum mit der Entwicklung höchst wichtiger menschlicher Beziehungen sehr eng verbunden sind. Fourier war der erste, der in den Wandlungen des Sexualverhältnisses, in den Beziehungen von Mann und Frau, in der Stellung der Frau in der Gesellschaft den Maßstab und die jeweilige Entwicklungsstufe des Menschengeschlechts erblickte. Marx nimmt diesen Gedankenfaden wieder auf und sagt in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaubares *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen. In ihm zeigt sich also in[wie]weit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur Natur geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, in[wie]weit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.«[5] Daß

5 Marx Werke, a. a. O. III, S. 113; MEW EB I, S. 535.

der Ausdruck Natur in diesen Darlegungen von Marx nicht das bloße biologische Sein meint, bedarf wohl keines ausführlichen Kommentars. Der Terminus Natur ist hier ein aus dem gesellschaftlichen Sein herauswachsender Wertbegriff. Er bezeichnet die spontan-freiwillige Intention des Menschen, in sich die Bestimmungen des Menschengeschlechts zu verwirklichen. Natürlich enthält der Ausdruck Natur zugleich den Hinweis auf die unaufhebbare biologische Basis des menschlichen Daseins.

Womöglich noch deutlicher tritt die spezifische Eigenart des gesellschaftlichen Seins im Tätigkeitskomplex hervor, den wir als Erziehung zu bezeichnen pflegen. Natürlich gibt es auch dazu bei den höheren Tierarten bestimmte Analogien. Diese verblassen jedoch, wenn man bedenkt, daß die Hilfe, die erwachsene Tiere ihren Sprößlingen geben, sich darauf reduziert, bestimmte Verhaltensweisen, die für ihr Leben ständig unerläßlich bleiben, mit artgemäßer Geschicklichkeit sich ein für allemal anzueignen. Das Wesentliche der Erziehung der Menschen besteht aber im Gegenteil darin, sie dazu geeignet zu machen, auf die in ihrem Leben später auftretenden neuen, unvorhersehbaren Ereignisse und Situationen angemessen zu reagieren. Das bedeutet zweierlei: Erstens, daß die Erziehung des Menschen – im weitesten Sinne genommen – nie wirklich ganz abgeschlossen ist. Sein Leben kann unter Umständen in einer ganz anders gearteten Gesellschaft mit ganz anderen Anforderungen an ihn enden, als jene waren, für welche ihn seine Erziehung – im engeren Sinne – vorbereitet hat. Kann er darauf nur mit dem Verhalten des Hebbelschen Meister Anton: »Ich verstehe die Welt nicht mehr« reagieren, so ist seine Existenz eine gescheiterte, und es ist in diesem Zusammenhang einerlei, ob sie tragisch, komisch oder einfach miserabel wird. Diese Tatsache zeigt schon, daß es zwischen Erziehung im engeren und weiteren Sinne keine gedanklich genau ziehbare, keine metaphysische Grenze geben kann. Unmittelbar praktisch ist sie allerdings gezogen, freilich je nach Gesellschaften und Klassen in äußerst verschiedenen Weisen. Wenn wir jetzt nur über die Erziehung im engeren Sinne einige Bemerkungen machen, so tun wir es vorerst, um auf jenen heute verbreiteten Irrtum nochmals hinzuweisen, als entspränge die langsamere Entwicklung des Menschen zum selbständigen Exemplar seiner Gattung aus seiner biologisch fundierten Eigenart. Allerdings wirkt schon die bloße Länge des Erziehungsprozesses auf die biologische Beschaffenheit des Menschen zurück. Wir haben aber bereits bei der Betrachtung von »Hunger und Liebe« gezeigt, daß die primären Motive der Wandlung sozialen und nicht biologischen Charakters sind. Wenn heute in den Fabriken, wie am Anfang des 19. Jahrhunderts, keine kleinen Kinder mehr arbeiten, so hat das nicht biologische Gründe, sondern die der Entwicklung der Industrie und vor allem des Klassen-

kampfs. Wenn heute in den zivilisierten Ländern allgemeine Schulpflicht herrscht und die Kinder relativ lange keine Arbeit leisten, so ist auch diese für die Erziehung freigegebene Zeitspanne ein Produkt der industriellen Entwicklung. Jede Gesellschaft beansprucht eine bestimmte Menge von Kenntnissen, Fertigkeiten, Verhaltensweisen etc. von ihren Mitgliedern; Inhalt, Methode, Dauer etc. der Erziehung im engeren Sinn sind die Folgen der so entstandenen sozialen Bedürfnisse. Natürlich haben derartig veränderte Umstände, wenn sie lange genug währen, auf die physische und psychische Beschaffenheit der Menschen bestimmte Rückwirkungen. Der sich so lange erhaltende Typus des englischen Aristokraten ist aber weit weniger ein Produkt der Vererbung als der Prägung, die die Erziehung von Eton bis Oxford-Cambridge ihnen gibt. Überhaupt sollte man bei der Betrachtung des langen Konserviertbleibens von Klassen- oder Berufstypen vor allem an solche Prägungen denken, wobei dann selbstverständlicherweise die – vielfach spontane – Erziehung im weiteren Sinne eine zumindest gleichwertige Rolle spielt wie die im engeren Sinne. Lockert sich jene oder geht sie gar sozial einer Auflösung entgegen, so verliert die »Vererbung« ihre Fähigkeit, Typen hervorzubringen. Man kann einen solchen Auflösungsprozeß in den »Buddenbrooks« von Thomas Mann lehrreich beobachten, um zu sehen, wie jede durch Erziehung im weiteren Sinn reproduzierte Tradition zum Untergang verurteilt ist, sobald die Reproduktion der Gesamtgesellschaft ihr die Möglichkeiten der Entfaltung, des Beeinflussens, der gegenwärtigen und künftigen realen Alternativen entzieht; daß dieses Versagen der aus Erziehung hervorgegangenen Tradition sich so gegensätzlich zeigen kann, wie bei Thomas und Christian Buddenbrook, verstärkt nur die allgemeine Gesetzlichkeit, die sich hier äußert: Mit den früheren Generationen konfrontiert rücken Thomas und Christian zu einem einheitlichen Typus des Versagens zusammen.

So weist die Problematik der Erziehung auf ihr fundierendes Problem zurück: Ihr Wesen besteht darin, die Menschen daraufhin zu beeinflussen, daß sie auf neue Alternativen des Lebens in der gesellschaftlich beabsichtigten Weise reagieren. Daß diese Absicht sich – partiell – ununterbrochen verwirklicht, hilft, die Kontinuität im Wandel der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins zu erhalten; daß sie – partiell – auf lange Sicht ebenso ununterbrochen scheitert, ist der psychische Reflex nicht nur dessen, daß diese Reproduktion sich in ungleichmäßiger Weise vollzieht, daß sie stets neue und widerspruchsvolle Momente, auf die auch die zielbewußteste Erziehung nur unzureichend vorbereiten kann, produziert, sondern auch dessen, daß in diesen neuen Momenten – in ungleichmäßiger und widerspruchsvoller Weise – die objektive Höherentwicklung des gesellschaftlichen Seins in seiner Reproduktion zum Ausdruck gelangt. Wie bis jetzt immer,

betonen wir auch hier, daß die Höherentwicklung im objektiv-ontologischen und nicht im wertenden Sinn gemeint ist. Unmittelbar handelt es sich darum, daß das gesellschaftliche Sein sich selbst reproduzierend immer gesellschaftlicher wird, daß es das eigene Sein immer stärker und intensiver aus eigenen, gesellschaftlichen Kategorien aufbaut. Dieser unmittelbar formal-ontologisch scheinende Aspekt des Reproduktionsprozesses ist aber – ebenfalls objektiv ontologisch – zugleich ein Prozeß der Integration der einzelnen menschlichen Gemeinschaften, der Prozeß der Verwirklichung eines nicht mehr stummen Menschengeschlechts und damit der der sich immer vielseitiger (immer gesellschaftlicher) entfaltenden menschlichen Individualität.

Indem der Prozeß der Arbeit, Neues, neue Bedürfnisse, neue Wege zu ihrer Befriedigung aufdeckend und verwirklichend, fortschreitet, setzt er gesellschaftlich nicht nur im steigenden Maße seine eigene Ausbreitung, seine Vervollkommnung, sondern simultan damit eine nicht nur technische, sondern auch gesellschaftliche Arbeitsteilung durch. Es kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, diesen Prozeß historisch zu schildern. Es können hier nur einige entscheidende Momente hervorgehoben werden, in denen dieser Reproduktionsprozeß der Arbeit und die aus ihr herauswachsende Arbeitsteilung die Struktur des gesellschaftlichen Seins ontologisch neu prägt. Die ursprüngliche Arbeitsteilung ist sicher eine bloß gelegentliche und darum ein bloß technisches Zusammenwirken bei bestimmten Verrichtungen oder Kooperationen. Wahrscheinlich dauert es ziemlich lange, bis die Arbeitsteilung sich in bestimmten Berufen verfestigt oder gar zu einem besonderen gesellschaftlichen Gebilde wird, das den einzelnen Menschen bereits als selbständige Form des gesellschaftlichen Seins gegenübersteht und so auf ihre ganze Lebensweise zurückwirkt. Marx streift dieses Problem in seinen Aufzeichnungen zur »Deutschen Ideologie«: »Die Individuen sind immer von sich ausgegangen, gehen immer von sich aus. Ihre Verhältnisse sind Verhältnisse ihres wirklichen Lebensprozesses. Woher kömmt es, daß ihre Verhältnisse sich gegen sie verselbständigen? daß die Mächte ihres eigenen Lebens übermächtig gegen sie werden? Mit einem Wort: *die Teilung der Arbeit*, deren Stufe von der jedesmal entwickelten Produktivkraft abhängt.«[6] Die Arbeitsteilung erscheint so als Folge der Entwicklung der Produktivkräfte, jedoch als eine Folge, die ihrerseits Ausgangspunkt einer weiteren Entwicklung bildet, die zwar aus den einzelnen teleologischen Setzungen der Einzelmenschen unmittelbar entstanden ist, jedoch, wenn einmal vorhanden, den Einzelmenschen als gesellschaftliche Macht, als wichtiger Faktor ihres gesellschaftlichen Seins, dieses beeinflussend, ja

6 Marx Werke, a. a. O. v, S. 537; MEW 3, S. 540.

bestimmend gegenübersteht, die ihnen gegenüber einen selbständigen Seinscharakter annimmt, obwohl sie aus ihren eigenen Arbeitsakten entstanden ist. Wir denken dabei vor allem an zwei die ursprünglich einheitliche Gesellschaft scharf differenzierende Komplexe: an die Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit und an die von Stadt und Land, die sich freilich mit der Entstehung von Klassen und Klassengegensätzen ununterbrochen kreuzen.

Der Weg zur ersten ist keimhaft bereits in der primitivsten Arbeitsteilung enthalten: Die notwendigen teleologischen Setzungen nehmen, wie wir gesehen haben, zwei Formen auf: Setzungen, die eine Verwandlung von Naturgegenständen (im weitesten Sinne des Wortes, also auch Naturkraft mitinbegriffen) für Menschenzwecke zu verwirklichen trachten, und solche, die auf das Bewußtsein anderer Menschen einwirken wollen, um sie zu gewünschten Setzungen zu veranlassen. Je mehr sich die Arbeit und mit ihr die Arbeitsteilung entwickeln, desto selbständigere Formen erhalten die teleologischen Setzungen der zweiten Art, desto mehr können sie sich zu einem eigenen Komplex der Arbeitsteilung entwickeln. Diese Entwicklungstendenz der Arbeitsteilung kreuzt sich gesellschaftlich notwendig mit der Entstehung der Klassen; teleologische Setzungen dieser Art können spontan oder institutionell in den Dienst einer Herrschaft über die von ihr Geknechteten gestellt werden, daher die so häufige Verbindung der selbständig gewordenen geistigen Arbeit mit den Systemen der Klassenherrschaft, obwohl ihre Anfänge älter sind, obwohl im Laufe des Klassenkampfes, wie schon das »Kommunistische Manifest« bemerkt, gerade ein Teil der Vertreter der geistigen Arbeit mit einer gewissen gesellschaftlichen Notwendigkeit auf die Seite der rebellierenden Unterdrückten übertritt. Auch diese Frage kann hier unmöglich behandelt werden. Wir haben sie bloß erwähnt, um zu zeigen, daß die gesellschaftliche Reproduktion sich zwar letzten Endes in den Handlungen der einzelnen Menschen verwirklicht – unmittelbar erscheint im Menschen die Realität des gesellschaftlichen Seins –, diese zu verwirklichenden Handlungen fügen sich jedoch zwangsläufig zu Relationskomplexen von Menschen zusammen, die, einmal entstanden, eine bestimmte eigene Dynamik besitzen, d. h. nicht nur unabhängig vom Bewußtsein der einzelnen Menschen da sind, sich reproduzieren, sozial wirksam werden, sondern auch den Alternativentscheidungen mehr oder weniger, direkt oder indirekt entscheidende Impulse geben. Die wechselseitige Berührung und Beeinflussung solcher Komplexe muß also immer eine bestimmte Vieldeutigkeit haben, wenn ihre Haupttendenzen auch von den allgemeineren Gesetzmäßigkeiten der Gesamtreproduktion der betreffenden Formation, von ihrer Struktur, ihrer Entwicklungsrichtung, ihrer Entwicklungsstufe etc. abhängen. Jedenfalls entsteht dabei in der gesellschaftlichen Reproduktion eine Differenzierung zwischen den Menschen, für die wiederum keinerlei Analogien in der Sphäre des Lebens zu finden sind. Gerade weil die entscheidenden Umstände, die den Alternativentscheidungen der Menschen Inhalt, Form und Richtung geben, letzten Endes Ergebnis von menschlichen Tätigkeiten sind, entstehen innerhalb der Menschengattung qualitative Differenzierungen sehr weit- und tiefgehender Art, so daß zuweilen der Anschein entsteht, als wäre ihre Einheit in Frage gestellt. Das ist natürlich nur ein Schein, den die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung früher oder später als solchen entlarvt. Jedoch, sein bloßes Vorhandensein als sozial wirksamer Schein zeigt wieder den qualitativen Unterschied zwischen gesellschaftlichem und biologischem Sein auf. In diesem ist nämlich eine derartige, auch nur scheinhafte Spaltung innerhalb einer Gattung nicht möglich; Differenzierungen können nur auf biologischer Basis entstehen, dann entstehen aber neue Gattungen, die freilich ebenso stumm sind wie die vor der Spaltung oder Umformung. Auch in solchen Fällen erweist sich also die Menschengattung als eine sich – ungleichmäßig und widerspruchsvoll – entfaltende gesellschaftlich-geschichtliche Kategorie.

Ähnlich ist es um die andere in der Menschheitsgeschichte von einer bestimmten Stufe an durchlaufende Arbeitsteilung zwischen Stadt und Land bestellt. Die Anfänge der Siedlungen, aus denen später Städte werden, kommen aus Gründen der Produktion und der Sicherheit zustande. (Auf diesen letzteren Gesichtspunkt, auf die ökonomisch-soziale Beziehung der Verteidigung, der Eroberung etc. zur Produktion werden wir später zu sprechen kommen.) Hier muß vor allem hervorgehoben werden, daß die Stadt ein Komplex ist, der aus sehr komplexen, untereinander heterogenen Momenten entsteht und sehr komplexe, oft außerordentlich heterogene gesellschaftliche Funktionen erfüllt. Man kann also, was eine Stadt ist, unmöglich mit einer Definition umschreiben: Die Städte des alten Orients, der Polis-Zeit, des Mittelalters, der verschiedenen Stadien des Kapitalismus etc. können von keinem fixierten Standpunkt aus einfach auf einen Nenner gebracht werden. Und dennoch ist es klar, daß mit dem Entstehen der ersten Städte ein wichtiger Schritt zur Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Seins getan wurde, der nie wieder rückgängig gemacht werden konnte, obwohl die politischen, ökonomischen, militärischen Funktionen der Städte einem ununterbrochenen Wandel unterworfen waren, obwohl es zuweilen lange Perioden des Verfalls der Städte gab. Ebenso abwechslungsreich ist die Wechselbeziehung zwischen Stadt und Land, die Veränderungen von der Ökonomie bis zur Sitte im Sein der Landbevölkerung seit und infolge der Entstehung der Städte. Daß damit die Geformtheit des gesellschaftlichen Seins durch überwiegend gesellschaftliche Kategorien gesteigert wird, leuchtet von selbst ein. Stadt ist überhaupt ein

Komplex, der keine Analogie zu irgendeinem niedrigeren Sein haben kann, in welchem selbst die einfachsten Lebensfunktionen bereits gesellschaftlich vermittelt auftreten, in welcher die Gebundenheit an die Natur im Erlöschen begriffen ist. (Selbst ein Garten, ein Park in der Stadt ist ein vorwiegend gesellschaftliches Gebilde.)

Auch der gesellschaftliche Prozeß der Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit erhält durch die bloße Existenz der Stadt eine weitere Steigerung. Je mehr die Stadt zum Mittelpunkt der Industrie wird, je mehr die industrielle Produktion eines Landes das quantitative und qualitative Übergewicht über die landwirtschaftliche erhält, desto stärker konzentrieren sich alle Zweige der geistigen Arbeit in den Städten, desto abgeschnittener wird, für lange Zeiten, das Land von den Fortschritten der Kultur. Damit parallel zeigt die Entwicklung, daß die Zahl der Menschen, die die landwirtschaftliche Produktion in Bewegung setzen, im Vergleich zu der industriellen, kommerziellen etc., also wesentlich städtischen Bevölkerung ständig abnimmt. Die Menschheit entfernt sich also immer entschiedener von ihrer Ausgangslage, als der unmittelbare Stoffwechsel mit der sie unmittelbar umgebenden Natur die Arbeit sämtlicher Menschen in Anspruch nahm. Unter den verschiedenen Vermittlungen, die diese ursprüngliche Unmittelbarkeit verdrängen, die mit der Zeit zu eigenen Gebilden, Institutionen werden, wird die Stadt zu einem der wichtigsten relativ selbständig gewordenen Komplexe, und zwar je mehr sie ihren Übergangscharakter abstreift (der antike Stadtstaat war lange Zeit eine Konzentration von wesentlich landwirtschaftlich beschäftigter Bevölkerung, und unter völlig gegensätzlichen Umständen zeigt auch die mittelalterliche Stadt manche ähnliche Züge), je mehr sie in jeder Hinsicht zum wirklichen sozialen Gegenpol des Landes wird. Diese Entwicklung mußte wenigstens erwähnt werden, denn sie zeigt von einer anderen Seite an, wie die ökonomisch-soziale Entwicklung, auf den verschiedenen Gebieten in verschiedener Weise, überall und immer den stets reiner und ausschließlicher gesellschaftlich werdenden Aufbau des gesellschaftlichen Seins im Prozeß der Reproduktion auf immer höherer Stufe hervorbringt. Diese Tendenz fällt in keiner Weise aus dem von uns bereits vielfach aufgezeichneten Gesamtbild heraus: Auch sie ist eine ungleichmäßige und widerspruchsvolle, indem auch hier entschiedene Fortschritte auf dem Gebiet der objektiven Gesamtstruktur simultan mit und unzertrennlich von gesellschaftlichen Erscheinungsweisen zum Ausdruck gelangen, in denen die notwendige und typische menschliche Reaktion auf die Haupttendenz zu dieser in einem mehr oder weniger schroffen Gegensatz steht. Auch hier waltet also eine Gegensätzlichkeit zwischen objektiv-ökonomischem Fortschritt und seinen seelisch-kulturellen Erscheinungsweisen. Darum sagt schon der junge Marx über den

Gegensatz zwischen Stadt und Land: »Er ist der krasseste Ausdruck der Subsumtion des Individuums unter die Teilung der Arbeit, unter eine bestimmte, ihm aufgezwungene Tätigkeit, eine Subsumtion, die den Einen zum bornierten Stadttier, den Anderen zum bornierten Landtier macht und den Gegensatz der Interessen Beider täglich neu erzeugt.«[7] Natürlich bezieht sich diese Feststellung vor allem auf die Typen des allgemeinen Verhaltens; ebenso natürlich gibt es auf allen Stufen – je nach Ort, Zeit etc. verschieden – menschliche Überwindungen dieser Verzerrungen, die aber selbstredend doch nie einfach individuelle sind, sondern Lösungstendenzen, welche die jeweilige konkrete gesellschaftliche Lage den Menschen eröffnet. Erfüllung oder Versagen sind Akte, Verhaltensweisen, die sich in den Einzelmenschen abspielen; die gesellschaftlichen Bestimmungen, die sie hervorbringen, können unbeschadet ihrer gesellschaftlichen Objektivität nur in solchen individuellen Formen, nur im Medium der Individualität real zum Ausdruck gelangen.

Mit allen diesen Formen der gesellschaftlichen Entfaltung der Arbeitsteilung kreuzt sich ihre historisch wichtigste Form, die der Differenzierung der Klassen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß ihr Ursprung im allmählich entstandenen, spezifischen Gebrauchswert der Arbeitskraft liegt, mehr produzieren zu können, als zu ihrer Reproduktion nötig ist. Es ist nun die Entwicklung der Produktion, ihre spezifischen Formen und Schranken, die die Art der Klassendifferenzierung, der gesellschaftlichen Funktion und Perspektive der Klassen bestimmt, allerdings in der Form einer Wechselwirkung, denn die Art der Beschaffenheit der Klassen, ihrer Beziehung zueinander wirkt entscheidend auf die Produktion zurück (Produktionsschranken der Sklavenwirtschaft). So sehr aber auch die Klassen einzelne, ökonomisch objektiv bestimmte gesellschaftliche Komplexe bilden, können diese Komplexe nur aufeinander bezogen existieren, als Reflexionsbestimmungen, und zwar als solche, bei denen das Bewußtsein dieses Reflexionsverhältnisses eine bestimmte, zuweilen ausschlaggebende Rolle spielt. »Dieser Mensch ist z. B. nur König«, sagt Marx, »weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.«[8] Ist das hier mit einer gewissen ironischen Zuspitzung ausgedrückt, so gibt es verschiedene Aussprüche von Marx, in denen klar wird, daß er das Bewußtwerden der Klassenlage als entscheidende Bestimmung, wenn auch nicht für das Dasein, so doch für das Sosein des Klassenverhältnisses ansieht. So heißt es im »Elend der Philosophie«: »Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die

7 Ebd., S. 39–40; MEW 3, S. 50.
8 Kapital I, S. 24, Anmerkung; MEW 23, S. 92.

Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf... findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst.«[9] Im »Achtzehnten Brumaire« erscheint diese Bewußtheit geradezu als Kriterium des Klassenseins; Marx sagt dort über die Bauernschaft: »Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse.«[10] Natürlich würde man seine Intentionen völlig verkennen, wenn man aus diesem Grenzfall, der vor allem vom politischen und nicht vom ökonomisch-sozialen, nicht vom ontologischen Gesichtspunkt eine derart extreme Formulierung erhielt, darauf schließen würde, daß Klassensein etwas an die Bewußtheit Gebundenes ist. Schon die frühere Fassung des Problems als Fürsich, das sich aus dem Ansich entwickelt, zeigt die eigentlich gemeinte Proportion an: das objektiv Seiende an der Klasse als herausgewachsen aus den konkreten Produktionsverhältnissen, aus der Struktur der betreffenden Formation. Daß die Bewußtheit eine objektiv modifizierende Funktion am gesellschaftlichen Sein der Klasse auszuüben fähig ist, kann nur für jene überraschend wirken, die gewissen vulgärmarxistischen Traditionen entsprechend einen »rein objektiven« Unterbau und einen ebenso »rein subjektiven« Überbau als marxistische Gesellschaftsauffassung betrachten; da das nächste Kapitel sich mit diesem Fragenkomplex prinzipiell befassen wird, können und müssen wir auf ihn hier nicht näher eingehen.

Hier muß nur eine Seite des Problems ein wenig näher betrachtet werden, das, was wir früher mit Marx als Reflexionsbeziehung im Klassensein betrachtet haben. Vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins bedeutet das vorerst soviel, daß jede Klasse als sozialer Komplex nur in einer bestimmten Gesellschaft vorhanden sein kann, daß deshalb ihre relativ selbständige Existenz eine unaufhebbare Bezogenheit auf diese Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und auf die anderen Klassen derselben Gesellschaft in sich begreift, daß eine Klasse nur in praktischer Wechselwirkung mit den anderen Klassen ihrer Formation sozial da

9 Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; MEW 2, S. 180.
10 Marx: Der achtzehnte Brumaire, a. a. O., S. 117; MEW 8, S. 189.

ist. Es kann also nichts falscher sein, als bestimmte Klassenverhältnisse von dieser ihrer Stellung in der jeweiligen Totalität isoliert zu betrachten. Sklaverei ist z. B. die herrschende Klassenform der Antike; ihre Überreste am Anfang des Mittelalters sind eine folgenlose Episode; die Negersklaverei in Amerika ist dagegen ein Bestandteil des entstehenden Kapitalismus trotz ihrer offenkundig anachronistischen und monströsen Art.[11] Das hat zur Folge, daß das Reflexionsverhältnis einerseits die Totalität jener Gesamtgesellschaft voraussetzt, in welcher die verschiedenen Klassen zueinander in Reflexionsbeziehungen stehen, andererseits, daß das Reflexionsverhältnis ein praktisches ist, die Synthese, die Gesetzlichkeit etc. jener Handlungen gesellschaftlicher Art, die aus dem Klassendasein für die beteiligten Menschen folgen. Marx hat dies sehr klar ausgedrückt, als er dem Idealismus Bruno Bauers gegenüber das Motto von Loustalets Zeitschrift aus der französischen Revolution zitiert: »Les grands ne nous paraissent grands / Que parce que nous sommes à genoux / --- Levons nous! --«* Und er kommentiert diesen Satz so: »Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in *Gedanken* zu heben, und über dem *wirklichen, sinnlichen* Kopf das *wirkliche, sinnliche* Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen.«[12] Aus den früher zitierten Stellungnahmen von Marx ist es klar ersichtlich, daß er bei dieser Betonung der Wirklichkeit, bei dieser Ablehnung ihrer bloß gedanklichen Umwandlung als relevant für die Wirklichkeit keineswegs eine Irrelevanz des Gedanklichen überhaupt vertritt. Es handelt sich bloß darum, daß er auch hier für das gesellschaftliche Sein die abstrakt falschen Alternativen des mechanischen Materialismus (die Wirklichkeit geht ihren gesetzmäßigen Weg, völlig unabhängig davon, was sich im Bewußtsein der Menschen abspielt) und des philosophischen Idealismus (es ist der menschliche Gedanke, der das Sein bestimmt, verändert etc.) als beiderseits falsch ablehnt und die ontologische Stelle des Gedankens in den Seinszusammenhängen, Seinsrelationen, Seinswandlungen etc. des gesellschaftlichen Seins stets konkret untersucht. Es kommt auch hier auf die von uns längst festgestellte Konstellation an: Die Bewegung des gesellschaftlichen Seins besteht letzten Endes aus dem Zusammenwirken von einzelnen verwirklichten Alternativentscheidungen. Freilich müssen diese einerseits wirkliche Entscheidungen sein, die sich unmittelbar oder vermittelt in wirkliche Handlungen umsetzen, andererseits fallen die materiellen Folgen solcher Entscheidungen sowohl in den Einzelfällen wie in den Gesamtsynthesen zumeist ganz anders aus, als dies die Einzelnen – auch noch so viele Einzelne – vorgestellt, beabsichtigt haben. Eine

11 Marx: Das Elend der Philosophie, S. 93–94; MEW 4, S. 180 f.
12 Marx Werke III, S. 254; MEW 2, S. 87.
* Die Großen erscheinen uns nur groß, weil wir auf den Knien liegen. Erheben wir uns!

ausführliche Analyse der hier entstehenden Probleme wird erst im folgenden Kapitel möglich.

Gerade die Klassenkämpfe in der Gesellschaft wurden am häufigsten dazu benutzt, das gesellschaftliche Sein als eine Art von Natursein zu interpretieren. Auf die zumeist reaktionären Absichten, die mit solchen Theorien verbunden sind, gehen wir hier nicht ein, obwohl ihre hartnäckige Wiederholung selbst in Perioden, in denen nicht einmal der Schein ihnen eine gewisse Plausibilität verleiht, deutlich auf ihre Interessiertheit, wahre Zusammenhänge zu ignorieren, auf derartige soziale Quellen hinweist. Wenn wir von Schein sprachen, meinten wir das Klassensein früherer Gesellschaften, wo dieses durch den Naturakt der Geburt erworben wurde (Kasten, Stände), obwohl auch in solchen Fällen bloß die Zugehörigkeit des jeweiligen Individuums zu einer bestimmten sozialen Schicht durch einen nicht gesellschaftlichen Zufall erworben wurde, und die soziale Gliederung selbst, etwa in Kasten, Stände etc., das Produkt einer ökonomisch-sozialen Entwicklung war. Wir sprechen von Zufall, weil die gesellschaftliche Subsumtion des Individuums unter die allgemeinen Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung vom Individuum aus einen unaufhebbar zufälligen Charakter haben muß. Aber selbst wenn dieser Schein bereits völlig verschwunden ist, wie im Kapitalismus, tauchen solche Theorien der gedanklichen Rückverwandlung des Gesellschaftlichen ins Naturhafte immer wieder auf, so z. B. im sogenannten sozialen Darwinismus, der den Kampf ums Dasein als gemeinsames Gesetz von Natur und Gesellschaft nachzuweisen bestrebt war. Alle diese Theorien übersehen, daß es im eigentlichen Kampf ums Dasein sich unmittelbar und wirklich um Leben oder Tod im biologischen Sinn, um Töten und Fressen oder Verhungern handelt, während alle Klassenkämpfe in der Gesellschaft um die Aneignung jener Mehrarbeit gehen, die den spezifischen Gebrauchswert der menschlichen Arbeitskraft bildet. (Das Töten im Krieg hat, wenn er nicht aus kannibalischen Gründen geführt wird, mit dem Kampf ums Dasein in der Natur nichts zu tun. Der Krieg selbst ist, wie wir später sehen werden, eine – sich zuweilen relativ selbständig machende – Folgeerscheinung der eben angedeuteten ökonomisch-sozialen Reproduktion.) Diese Lage besteht selbst für die grausamsten Formen der Sklaverei; das Minimum an Möglichkeiten der Reproduktion des eigenen Lebens für den Sklaven bei der äußersten Steigerung der erpreßten Arbeitsleistung bedeutet doch nichts weiter, als daß dieser Anteil an der Mehrarbeit der Sklaven derart überspannt wurde, daß er eine durchschnittliche Reproduktion des Sklavenlebens stark einschränkte; sein ökonomisch-sozialer Charakter zeigt sich darin, daß diese Art der Produktion nur bei einer fast unbeschränkten Sklavenzufuhr möglich war und mit ihrem Abnehmen auch absterben mußte. (Entwicklung im späteren

römischen Kaiserreich.) Andererseits zeigt etwa die Ökonomie des Frühkapitalismus, daß bei einem unerschöpflich scheinenden Arbeiterangebot ein solches Hochtreiben der Ausbeutung auch sogenannten »freien« Menschen gegenüber möglich war.

Abgesehen von solchen Irrlehren – gleichviel ob sie bona fide oder mala fide entstanden sind – zeigt die Entwicklung der Klassen und ihres Verhältnisses zueinander dieselbe Tendenz, die wir bei anderen sozialen Komplexen beobachten konnten: den zunehmenden gesellschaftlichen Charakter des Seins und seiner Relationen. Seit der Aufklärung und insbesondere seit Hegel pflegt man diese Entwicklung als eine, die in die Richtung der Freiheit führt, darzustellen. Das Problem der Freiheit ist sozial zu vielseitig und zu vieldeutig, um auf dem jetzigen Niveau unserer Analysen behandelt werden zu können. Soweit diese Frage jetzt, also rein und allgemein ontologisch dargelegt werden kann, erscheint sie in der Form, daß im Ausmaße des immer klareren und eindeutigeren Zum-Ausdruck-Gelangens der allgemeinen ökonomischen Gesetze – also mit Zurückweichen der Naturschranke – die Stellung des einzelnen Individuums in der Gesellschaft immer offenkundiger dem Zufall unterworfen ist. Diese Beziehung des Einzelfalles zum allgemeinen Gesetz ist eine allgemeine ontologische Tatsache. Man pflegt freilich an ihr zumeist achtlos vorbeizugehen, denn das zufällige Schicksal etwa der Einzelmoleküle interessiert niemand, nur die Art, wie das allgemeine Gesetz sich durchsetzt, erweckt Erkenntnisinteresse. Nun ist aber diese Beziehung von allgemeinem Gesetz und Einzelfall überall, auch gesellschaftlich gültig. Wenn z. B. nach Marx in der Wirtschaftskrise die Einheit der kapitalistischen Produktion, ihre richtigen Proportionen gewaltsam durchgesetzt werden[13], so bedeutet dies konkret, daß der Tauschwert des Besitzes von X oder Y entwertet und er selbst dadurch zugrunde gerichtet wird. Kann aber der Zufall, ob Müller oder Schulze das Schicksal eines solchen X erleiden werden, aufgehoben werden? Wir glauben: nicht. Und es scheint uns, daß je reiner und entfalteter die Gesellschaftlichkeit des Reproduktionsprozesses wird, desto nackter tritt diese Zufälligkeit auf. Dabei entsteht zweifellos ein Schein der Freiheit, der insofern ein bloßer Schein ist, als mit der zunehmenden Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Seins das Individuum immer zahlreicheren sachlichen Zusammenhängen, Relationen etc. unterworfen wird.[14] Die weiteren Folgen dieser Lage müssen wir späteren Darlegungen überlassen.

13 Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a. O. II, S. 268 und 274; MEW 26. 2, S. 521.
14 Marx Werke V, S. 65–66; MEW 3, S. 76 f.

Aber abgesehen davon, wie diese Frage der Freiheit entschieden wird, bedarf der hier als Ausgangspunkt dienende Zufall einer gewissen Konkretion. Es handelt sich in den eben gemachten Bemerkungen um zwei objektiv heterogene Arten der Zufälligkeit. Die erste entstammt daraus, daß die Beziehung der Geburt eines Menschen im biologischen Sinn zu der gesellschaftlichen Lage, die dieselbe Geburt vermittelt, nur eine zufällige sein kann. Damit wird freilich keine Gesetzmäßigkeit der Vererbung, die wir noch sehr wenig kennen, geleugnet; diese berührt jedoch die hier gemeinte spezifische Art der Zufälligkeit nicht. Die Zufälligkeit in der Beziehung von allgemeinem Gesetz und seinen Einzelobjekten hat, wie schon gezeigt, im gesellschaftlichen Sein einen ganz anderen Charakter, wo das einfache Einzelne der unorganischen Natur sich zu einem Einzelsubjekt entwickelt, das zu teleologischen Setzungen befähigt und gezwungen ist. Diese sind natürlich nicht imstande, die Allgemeinheit des Gesetzes und seine generell – vom Standpunkt der betroffenen Einzelmenschen – zufälligen Wirkungen zu verändern, sie schaffen aber für den Einzelnen doch einen Bewegungsspielraum, der die Wirkungen des allgemeinen Gesetzes auf ihn bis zu einem gewissen Grad modifizieren kann. Denn selbstverständlich ist bei den geschilderten Krisenwirkungen das ökonomische Verhalten der Einzelnen für sie selbst nicht gleichgültig; ihr Handeln kann sie zu einem Ausweichen vor den katastrophalen Folgen führen oder im Gegenteil mitten in die Katastrophe hinein. Bei Beurteilung dieses Spielraums muß natürlich einkalkuliert werden, daß sämtliche Folgen der teleologischen Setzungen für keinen Setzenden völlig sichtbar werden können; das engt bloß diesen Spielraum ein, hebt ihn aber nicht gänzlich auf.

Es ist, so glauben wir, nicht nutzlos, auf solche Zufälligkeiten, die für den einzelnen Menschen unaufhebbare Gegebenheiten seines Lebens sind, hinzuweisen, denn damit wird sichtbar, wie wenig die allgemeinen Gesetze der Ökonomie, die Inhalt, Form, Richtung, Tempo etc. der Reproduktion bestimmen, in ihrem konkreten Verwirklichtwerden einen mechanistisch allgemeinen Charakter haben. Es ist aber ebenso wichtig, einzusehen, daß die Unzahl von Zufallsspielräumen in ihren realen Auswirkungen einen wichtigen Teil des gesellschaftlichen Lebens der Menschen ausmacht. Zum Verständnis der so entstehenden dynamischen Struktur muß Rolle und Bedeutung sowohl von Zufall wie von Notwendigkeit in ihrem dicht verschlungenen Ineinander richtig begriffen werden. Die Tatsache, daß dabei eine gewisse Polarisation zu entstehen scheint, daß die Gesellschaft in ihrer Ganzheit ein Vorherrschen des Gesetzes, der Notwendigkeit, das Leben der Individuen dagegen das der besonders gearteten Zufälligkeiten unmittelbar zeigt, darf zu keiner überspannt

rationalisierten Polarität verführen. Das Verschlungensein von Gesetz und Zufall ineinander ist vielmehr eine durchgehende Beschaffenheit sowohl des Ganzen wie seiner Bestandteile. Unsere späteren Betrachtungen werden zeigen, daß aus den komplizierten, zugleich gesetzmäßigen und zufälligen Wechselbeziehungen von Komplexen zueinander innerhalb des Gesamtkomplexes des gesellschaftlichen Seins an beiden Polen, sowohl bei den einzelnen Menschen wie in der Totalität der Gesellschaft, ihr Geradesosein als letzthin bestimmende ontologische Kategorie zum Vorschein kommt. Hier kann diese Ankunft unserer Betrachtungen nur noch deklarativ angekündigt werden, weil diese Kategorie bloß durch das Insichfassen der mannigfaltigsten Bestimmungen ihren echten synthetischen Seinscharakter erhalten kann und mit dem zugleich als Anfang und als Ende gesetzten empiristischen Geradesosein fast nur das bezeichnende Wort gemeinsam besitzt. Hier soll dieser Abschluß nur darum erwähnt werden, damit das immer wieder betonte unlösbare Zusammen von prinzipiell gegensätzlichen und heterogenen Kategorien etwas von seinem paradoxen Charakter verliere.

Die Komplexität des gesellschaftlichen Seins bedeutet keineswegs seinen Mangel an Gliederung, nur darf man diese nicht in der konventionell gewordenen philosophischen Weise verstehen. Soweit die Philosophie Systeme zu schaffen unternahm, waren diese – direkt angesehen – stets reinlich homogenisierte Ordnungen statischer oder dynamischer Art, in denen eine genau abgemessene Hierarchie zu herrschen pflegte. Diese strenge Ordnung widerspricht sich selbst in den meisten Fällen, indem die Ordnungsprinzipien – sehr oft nicht oder nicht völlig bewußt – aus stillschweigenden Homogenisierungen heterogener Prinzipien entstehen. In der Darstellung Hegels haben wir zu zeigen versucht, daß die logischen Prinzipien des Aufbaus sich ununterbrochen mit ontologischen kreuzen und mischen, daß diese falsch homogenisierte Heterogenität oft ontologisch richtig Erfaßtes in die Zwangsjacke einer logizistischen Hierarchie preßt und damit sich selbst entfremdet. Solche Entstellungen der eigenen Intentionen ließen sich natürlich auch in allen Philosophien aufweisen. Unsere Betrachtungen entnehmen ihren Ausgangspunkt und ihre Methode der Marxschen materialistischen und dialektischen, ontologischen gedanklichen Widerspiegelung der Wirklichkeit. Der Materialismus in der Ontologie bedeutet nicht bloß ihre Reinigung vom Getrübtwerden durch logische und erkenntnistheoretische Kategorien, sondern auch und vor allem die unmißverständliche Trennung der ontologischen und wertsetzenden Gesichtspunkte. Die alte Ontologie, die entweder eine untergehende Religion philosophisch zu ersetzen unternahm, wie die der späten Antike, oder direkt aus theologischen Voraussetzungen heraus entwickelt wurde,

wie die der Scholastik, schafft notwendigerweise eine hierarchische Abstufung der Seinsformen, worin das höchste Sein (Gott) als das echteste Sein zugleich den Gipfel der Werthierarchie bilden muß; man denke an die Verknüpfung von Sein und Vollkommenheit im ontologischen Gottesbeweis. Natürlich muß auch die materialistische Ontologie dem Wesen der Wirklichkeit entsprechend Seinsstufen anerkennen. Die Kennzeichen und Kriterien einer solchen Abstufung dürfen aber hier ausschließlich der Charakteristik des Seins als Sein entnommen werden. Das bedeutet erstens, daß gefragt werden muß: Welche Seinsstufe kann ohne die andere ein Sein besitzen und welche setzt – seinsmäßig – das Sein der anderen Stufe voraus. Wenn so gefragt wird, sind die Antworten klar und leicht überprüfbar: Die unorganische Natur setzt keinerlei biologisches oder gesellschaftliches Sein voraus. Sie kann völlig selbständig existieren, während das biologische Sein eine besondere Beschaffenheit des Unorganischen voraussetzt und ohne ununterbrochene Wechselwirkung mit ihm keinen Augenblick das eigene Sein zu reproduzieren imstande ist. Ebenso setzt das gesellschaftliche Sein organische und unorganische Natur voraus und kann ohne diese beiden als Grundlage die eigenen, von beiden verschiedenen Kategorien unmöglich entwickeln. Aus alledem wird eine Anordnung der Seinsstufen ohne Wertgesichtspunkte, ohne die Frage der ontologischen Priorität, der ontologischen Unabhängigkeit und Abhängigkeit mit diesen zu vermengen, möglich.

Zweitens zeigt sich in einer solchen rein ontologischen Untersuchung die Abhängigkeit einer Seinssphäre von der anderen als darauf basiert, daß in der abhängigen qualitativ neue Kategorien der sie fundierenden gegenüber auftreten. Diese neuen Kategorien vermögen jene, die ihre Seinsbasis beherrschen, niemals völlig aufzuheben. Aus ihren Wechselbeziehungen entstehen vielmehr Transformationen, die die gesetzlichen Zusammenhänge des die neue Seinssphäre fundierenden Seins aufbewahren, jedoch in neue Zusammenhänge einfügen, an ihnen unter Umständen neue Bestimmungen aktuell werden lassen, ohne – selbstverständlich – imstande zu sein, diese Gesetzlichkeiten dem Wesen nach umzuwandeln. Die neuen Kategorien, Gesetze etc. der abhängigen Seinssphäre erscheinen als neu und selbständig denen der fundierenden gegenüber, setzen jedoch, gerade in ihrer Neuheit und Selbständigkeit, diese stets als Grundlage ihres Seins voraus. Daraus folgt drittens, worüber in anderen Zusammenhängen schon vielfach die Rede war, daß die Entfaltung der kategoriellen Eigenart einer abhängigen Sphäre nie auf einen Schlag fertig und vollendet zustande kommt, sondern selbst das Ergebnis eines historischen Prozesses bildet, in welchem die stetige Reproduktion der neuen Seinsform in immer entwickelter, eigenständiger, in ihren Zusammenhängen – relativ – auf sich selbst gestellter Weise die für sie spezifisch charakteristi-

schen Kategorien, Gesetze etc. hervorbringt.[15] Da ihre treibenden Kräfte höchst komplizierte Wechselwirkungen innerhalb von Komplexen und zwischen Komplexen sind, da nicht nur innerhalb der jeweils neuen Seinssphäre heterogene Tendenzen aufeinander einwirken, sondern auch die Beziehungen des fundierenden Seins zum sich darauf aufbauenden Wechselwirkungen von heterogenen Tendenzen zeitigen, müssen diese historischen Prozesse notwendigerweise einen widerspruchsvollen und ungleichmäßigen Charakter haben.

Hinreichend weite Strecken einer solchen Entwicklung betrachtet, ergeben sich jedoch prinzipiell genau feststellbare gesetzliche Tendenzen der Entwicklung. In der Philosophie zeigen sich immer wieder große Schwierigkeiten in ihrer richtigen Erkenntnis. Vor allem, weil, wie wir bereits gezeigt haben, Notwendigkeit, Richtung, Tempo etc. solcher Tendenzen nur post festum erkennbar sind. Wenn man aber nicht, nach dem Vorschlag von Marx, in der Anatomie des Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen sucht, liegt die falsche Schlußfolgerung, den Prozeß selbst als teleologisch auf das Spätere gerichtet aufzufassen, logisch und erkenntnistheoretisch nahe. In den Prozessen selbst kann jedoch keinerlei teleologische bewegende Kraft entdeckt werden. Auf jeder einzelnen Etappe, im Übergang zur anderen können nur Kausalzusammenhänge und aus solchen bestehende Wechselwirkungen festgestellt werden. Selbst im gesellschaftlichen Sein, wo der teleologische Charakter der von den Menschen vollzogenen Einzelsetzungen zweifelsfrei feststeht, sind ihre Nachwirkungen, das Zusammenwirken vieler solcher Einzelsetzungen, ihre realen Wechselwirkungen stets rein kausalen Charakters. Das Wesen solcher teleologischer Setzungen besteht ja, wie wir es bei der Behandlung der Arbeit gesehen haben, gerade darin, Kausalketten in Bewegung zu setzen, deren – kausal bestimmte – Konsequenzen vielfach über das in der teleologischen Setzung selbst Enthaltene hinausgehen. Man darf also niemals in den evolutionär ausgerichteten Tendenzen solcher Bewegungsrichtungen, weder im gesellschaftlichen Sein noch in der organischen Natur, eine real wirksame

15 Wenn wir hier von einem solchen historischen Prozeß der Seinssphären nur in bezug auf die abhängigen, auf organische Natur und Gesellschaft sprechen, so tun wir dies deshalb, weil die Wissenschaft bis jetzt nur in diesen Sphären eine historische Entwicklung als zweifelsfrei beweisbare Tatsache nachweisen konnte. Wir wissen zwar, daß einzelne Komplexe auch der unorganischen Natur ihre Geschichte haben; so unsere Erde, deren wichtige Etappen die Geologie bereits vielfach aufgedeckt hat. Wie weit aber die Geschichtlichkeit für die Totalität der unorganischen Natur genau nachweisbar und aufzeigbar ist, ist heute noch nicht wissenschaftlich konkret darlegbar geworden. Es besteht die Hoffnung, daß die konsequente Anwendung der Atomphysik auf die Astronomie hier unser Wissen auch in dieser Hinsicht verbreitern und vertiefen wird. Marx hat jedenfalls für die Allgemeinheit der Historizität als ontologischen Prinzips keine Grenzen anerkannt. »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte.« Werke V, S. 567; MEW 3, S. 18.

Teleologie annehmen. Die post festum feststellbare Richtung der Reproduktionsprozesse kann leicht zur Annahme einer Teleologie verleiten, das richtige Denken muß aber solcher Verführung resolut widerstehen. Wenn wir auch die dabei waltenden konkreten Gesetzlichkeiten noch lange nicht zureichend erkannt haben, steht auf beiden Seinsstufen die Tatsache einer solchen Entwicklungsrichtung unbezweifelbar fest: Das, was wir als das Zurückweichen der Naturschranke im gesellschaftlichen Sein wiederholt dargelegt haben, das ständige quantitative wie qualitative Erstarken der spezifisch gesellschaftlichen Kräfte, Relationen, Kategorien, Gesetze etc., erweist sich als der Prozeß, in welchem die Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins immer reiner gesellschaftlich werden, immer stärker ihre Gebundenheit an naturhafte Bestimmungen ablegen. Ein ähnlicher Prozeß zeigt sich auch in der organischen Natur als das immer reinere, immer spezifischere Biologisch-Werden der biologischen Bestimmungen. Die Ähnlichkeit hört natürlich mit dieser allgemeinen Bewegungsrichtung auf; die einzelnen Bestimmungen, ihre Verhältnisse, ihre Wachstumstendenzen haben bereits keinerlei Ähnlichkeit mehr.

Man kann allerdings solche Prozesse gedanklich auch wertend erfassen. Es zeigt sich jedoch alsbald, daß der Wertgesichtspunkt hier nicht aus dem Wesen der Sache entspringt, daß er willkürlich, rein gedanklich gewählt und von außen auf einen heterogenen Stoff angewendet wurde; weshalb es auch in der Geschichte des Denkens oft vorkam und auch heute vorkommt, daß man das Naturhafte mit Wertprädikaten versieht und das Gesellschaftlich-Werden der Gesellschaft negativ bewertet. Betrachtet man dagegen solche Prozesse rein ontologisch, d. h. als innere Entwicklungstendenzen einer Seinsart, so kann man dem Geradesosein des gesellschaftlichen Seins in seiner gedanklichen Widerspiegelung wesentlich näherkommen. Und der rein ontologische Gesichtspunkt erweist sich auch hier als kritisch fundiert, im Gegensatz zur oben angegebenen Willkür der Wertung. Denn wir haben bei der ontologischen Analyse der Arbeit bereits feststellen können, daß der Wert zwar einen einheitlichen, aus dem Sein entspringenden Sinn innerhalb des gesellschaftlichen Seins besitzt, daß er hier eine unvermeidlich zu vollziehende praktische Verhaltensart ist, die notwendig aus den spezifischen Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins herauswächst und für ihr spezifisches Funktionieren unvermeidlich ist, daß er aber sowohl der unorganischen wie der organischen Natur gegenüber ein bloß subjektives und darum unüberwindlich willkürliches Setzen bleiben muß. Natürlich wird die Lage sofort eine andere, sobald nicht mehr von der Natur an sich, sondern vom Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur die Rede ist. Die Arbeit selbst sowie alle komplizierteren gesellschaftlichen Formen der Praxis vollziehen die objektiv notwendigen

teleologischen Setzungen auch an jenen Naturgegenständen, die in den Umkreis dieses Stoffwechsels gehören, und aus ihnen entspringen mit Seinsnotwendigkeit Werte und Wertungen. Wenn Marx etwa im Zusammenhang der Geldfrage von Gold und Silber spricht, sagt er: »Gold und Silber sind von Natur nicht Geld, aber Geld ist von Natur Gold und Silber.« Vorher werden die von der Ökonomie bestimmten sachlichen Kriterien dargelegt, die einen Naturgegenstand dazu geeignet machen, ökonomisch als Geld zu funktionieren; so »Gleichförmigkeit der Qualität«, so die Eigenschaft »relativ viel Arbeitszeit ... in kleinem Umfang einzuschließen« usw. Da die Natureigenschaften von Gold und Silber diesen Kriterien entsprechen, ist das Geld »von Natur Gold und Silber«. Marx zeigt auch, wie aus diesem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur auch die ästhetische Werthaftigkeit von Gold und Silber abgeleitet werden kann.[16]

Mit solcher Methode muß man auch ontologisch an die Analyse der inneren Struktur des gesellschaftlichen Seins herantreten. D. h., man muß untersuchen, welche Kategorie bzw. Kategorienkomplex eine ontologische Priorität vor der anderen hat, welche kann ohne die andere existieren, wessen Sein setzt dagegen das Sein des anderen ontologisch voraus. Wenn wir nun in diesem rein ontologischen Sinn das gesellschaftliche Sein betrachten, so drängt sich uns sogleich die Wahrnehmung auf, daß ohne biologische Reproduktion der Menschen kein gesellschaftliches Sein möglich ist. Dieser Punkt des Zusammenhangs von organischer Natur und gesellschaftlichem Sein ist zugleich die ontologische Basis für alle komplizierteren und vermittelteren Kategorien dieser Seinsstufe. Die Menschen haben sich unendlich lange Zeit noch vorwiegend bloß biologisch reproduziert, ohne in diesem Reproduktionsprozeß die eigentlich gesellschaftlichen Gegenständlichkeitsformen hervorgebracht zu haben. Dagegen ist es einfach unvorstellbar, diese Formen als existent zu denken, ohne die biologische Reproduktion der Menschen als ihre Seinsgrundlage anzunehmen. Man hat also diesem Seinsmoment die ontologische Priorität vor dem anderen zuzusprechen, ebenso wie auf höherer Stufe der Entwicklung der Gebrauchswert (der ökonomisch, arbeitsmäßig verarbeitete Naturgegenstand) eine ontologische Priorität vor dem Tauschwert hat; wieder ist die Existenz, das Funktionieren des Gebrauchswerts ohne Tausch, also ohne Tauschwert möglich und war durch lange Perioden hindurch Wirklichkeit, während ein Tauschwert ohne Gebrauchswert nicht zu existieren imstande ist.

Diese ontologische Priorität der biologischen Reproduktion des Menschenlebens hat eben deshalb eine – gleichfalls ontologische – Priorität jeder anderen menschli-

16 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. 156–157 und 159; MEW 13, S. 128–132.

chen Tätigkeit, jeder anderen Praxis gegenüber. Die Arbeit, in welcher, wie wir gezeigt haben, die ontologische Eigenart des gesellschaftlichen Seins zuerst zum Ausdruck gelangt, steht selbstverständlicherweise zunächst und für sehr lange Perioden im unmittelbaren Dienst dieser Reproduktion. Diese ist aber zugleich die ontologische Genesis des gesellschaftlichen Seins, in dem sämtliche Momente der biologischen Reproduktion des Menschenlebens immer stärker einen gesellschaftlichen Charakter erhalten, Bestimmungen ins Leben rufen, die – gerade seinsmäßig – keinerlei Analogien mehr mit der biologischen Reproduktion des Lebens haben (gekochtes Essen, Kleidung etc.) und andererseits, infolge der Dialektik der dazu nötigen Arbeit, Arbeitsteilung etc. auch jene Tätigkeiten in den Reproduktionsprozeß einfügen, die mit der biologischen Reproduktion nur weit vermittelt zusammenhängen, die bereits eine immer reinere gesellschaftliche Beschaffenheit besitzen (Sprache, Tausch etc.). Wenn deshalb Marx die für den historischen Materialismus methodologisch ausschlaggebende Priorität der Ökonomie nachweist, so geht er von dieser ontologischen Grundtatsache aus: »Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um ›Geschichte machen‹ zu können. Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.«[17]

Es bedarf keiner sehr ausführlichen Darlegung, daß es sich hier um eine ontologische und nicht um eine erkenntnistheoretische, logische oder gar wissenschaftstheoretische Ableitung handelt. Die Seinspriorität der biologischen Reproduktion des Menschen als Ausgangspunkt seiner ökonomischen Tätigkeit, diese als die ontologisch-genetische Grundlage seiner nunmehr immer reiner werdenden gesellschaftlichen Aktivitäten: das ist der ontologische Grund, der den dialektischen Materialismus, die allgemeine Philosophie des Marxismus mit seiner Theorie der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, mit dem historischen Materialismus unlösbar verbindet; dieses Band wird dadurch noch stärker und fundierter, weil, wie wir bereits gezeigt haben, auch die Geschichtlichkeit selbst ein fundamental ontologisches Prinzip der Weltanschauung des Marxismus ist.

17 Marx Werke V, S. 17; MEW 3, S. 28.

Diese Zusammenhänge, wenn wir alle anderen Erkenntnisprinzipien vor der Entscheidung dieser Seinsfrage, mit Recht, zurückstellen, zeigen einerseits die ontologische Priorität des Seins klar auf, andererseits geben sie der historischen Entwicklung der komplizierteren, von der ökonomischen Tätigkeit dem unmittelbaren Schein nach völlig unabhängigen menschlichen Tätigkeiten ebenfalls ein klar erfaßbares ontologisches Fundament. Der historische Materialismus erhält dadurch seine innere Notwendigkeit, sein wissenschaftlich solides Begründetsein erst auf der Basis einer dialektisch-materialistischen Ontologie.[18]

Das nicht-ontologische Herantreten an eine eminent ontologische Frage hat aber noch weitere philosophische Verwirrungen zur Folge. Die erkenntnistheoretische Orientierung der Methode – je mehr sie unter dem Einfluß Kants steht, desto mehr – führt zwangsläufig zu einer unzulässigen Vermengung der Problemkreise von Sein und Wert. Dabei ist interessant zu beobachten, daß, obwohl Kant selbst die Logik des ontologischen Gottesbeweises schroff ablehnte, in seiner Nachfolge sich eine Konvergenz zwischen Seinspriorität und Werthöhe immer stärker auszubilden begann. Und zwar in doppelter Richtung: Diejenigen, die bei allen erkenntnistheoretischen Verwässerungen der Marxschen Methode dem historischen Materialismus doch treu bleiben und die Priorität des Ökonomischen im gesellschaftlichen Leben nicht aufgeben wollten, gaben der ontologischen Priorität des Ökonomischen einen Wertakzent, behandelten den ganzen Überbau und insbesondere alles Ideologische mit einer gewissen philosophischen Verachtung, zuweilen mit dem nicht immer bewußten Akzent, als handele es sich dabei um ein bloßes Epiphänomenon der allein wirksamen und wichtigen Ökonomie gegenüber; diejenigen dagegen, bei denen die Wertbetonung zur überwiegenden Tendenz wurde, schoben aus solchen Gründen die gesellschaftlichen Gesetze, ebenfalls oft unbewußt, verächtlich beiseite und machten aus der ontologisch

18 Die Theoretiker der Zweiten Internationale haben alle diese Fragen – unter dem Einfluß des Kantianismus und des Positivismus – rein erkenntnistheoretisch betrachtet. So haben sie den historischen Materialismus entweder dogmatisch erstarren lassen oder idealistisch aufgelöst. Erst mit Lenin setzt die Bewegung zum richtigen Verständnis der Marxschen Konzeption wieder ein. Da er aber selbst, zwar sachlich immer von einer materialistisch-dialektischen Ontologie ausgeht und seine Intentionen auf diese richtet, in seinem sprachlichen Ausdruck jedoch sich nicht immer von den erkenntnistheoretischen Formen loslöst, ist seine Wiederherstellung der Marxschen Ontologie oft mißdeutet worden. Teils ist in der Stalinschen Periode ein neuer Dogmatismus entstanden, teils haben die Oppositionen gegen den Dogmatismus nicht den Weg zur echten Marxschen Ontologie gefunden und versuchten, den historischen Materialismus unabhängig vom dialektischen, unabhängig von einem ontologisch materialistisch-dialektischen Weltbild philosophisch zu begründen. Diese Bestrebungen waren deshalb zum Scheitern verurteilt; so die meinen in »Geschichte und Klassenbewußtsein«, (GLW, Bd. 2), so die Sartres in »Critique de la raison dialectique«.

fundierten Entwicklung bei Marx eine Art Wertentwicklung, wobei es von unserem Standpunkt gleichgültig bleibt, ob dazu der Kantsche unendliche Progreß oder eine Geschichtsphilosophie nach der Art Hegels das Modell abgibt. Es ist interessant, daß man beide philosophischen Tendenzen einer solchen Verzerrung der Marxschen Methode sowohl bei politisch links wie rechts Eingestellten finden kann.

Marx selbst statuiert dagegen eine sehr genaue Unterscheidung zwischen Sein und Wert, wobei aus unseren früheren Darlegungen klar hervorgeht, daß er beide nie einander bloß erkenntnistheoretisch kontrastiert wie die Kantianer als Sein und Sollen, sondern dem Wert, der Wertsetzung, der Wertverwirklichung den ihnen gebührenden Platz in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins zuweist. Dies ist leicht zu sehen, wenn wir nochmals an seine berühmte und entscheidende Äußerung über Reich der Notwendigkeit und Reich der Freiheit erinnern. Marx sagt darüber: »Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.«[19]

Die konkreten Folgerungen, die sich aus dieser Gegenüberstellung für Gesellschaft und Menschen ergeben, werden wir erst im letzten Kapitel behandeln können. Hier kommt es allein darauf an, einzusehen, daß das Reich der Freiheit, worin Marx den höchsten Wert, die Wertaufgipfelung der gesellschaftlichen Entwicklung erblickt, nicht ökonomischen Charakters ist, ja aus dem Bereich der Ökonomie, der, wie Marx gerade hier entschieden behauptet, immer ein Reich der Notwendigkeit bleiben muß, heraustritt. Selbst die äußerste und beste Humanisierung der ökonomischen Praxis – »unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen« – kann an diesem ihrem ontologischen Wesen nichts ändern. Das Reich der Freiheit charakterisiert Marx dadurch, daß es jenseits von diesem beginnt, daß in ihm die menschliche Kraftentwicklung als Selbstzweck gilt, was im Rahmen der ökonomischen Praxis einen Widerspruch darstellen würde, indem die Kraftentfaltung als Selbstzweck im Gegensatz zu ihrer Struktur steht. (Daß individuelle Fälle möglich sind, in denen diese Praxis sich subjektiv als Verwirklichung des menschlichen Selbstzwecks auswirkt, kann die objektive Beschaffenheit der in ihr vorhandenen, anders strukturierten teleologischen Setzungen nicht aufheben.) Die Kraftentfaltung als Selbstzweck setzt den gesellschaftlichen Wert der vollen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit voraus, repräsentiert also einen Wert. Unsere späteren Betrachtungen werden, genauer und ausführlicher als bisher möglich war, zeigen, daß, wie die Individualität selbst, so auch die Werthaftigkeit in ihrer vollen Entfaltung ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung ist und deshalb in allen ihren konkreten Äußerungen – je höher stehend, je einzigartiger diese sind, desto mehr – jeweils eine bestimmte Höhe der Produktion ontologisch voraussetzt; wir haben in anderen Zusammenhängen bereits gezeigt, daß die objektive Entwicklung der Produktivkräfte mit der der menschlichen Fähigkeiten eine bestimmte, wenn auch sich ungleichmäßig und widerspruchsvoll äußernde, notwendige Simultaneität aufweist. Marx, der hier das Reich der Freiheit mit der Muße in Zusammenhang bringt, weist bloß darauf hin, daß die, nur durch die Entwicklung der Produktivkräfte möglich gewordene, Verkürzung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit ihre Grundbedingung ist. Damit ist aber der ontologisch abgeleitete Charakter der höchsten menschlichen Werte aus der ontologisch primären ökonomischen Praxis, aus der wirklichen Reproduktion des wirklichen Menschen klargestellt. Es kommt dabei von selbst ans Tageslicht, daß diese ontologische Abhängigkeit des Werts nur sein Entstehen, sein Wesen, seine Stellung im System der menschlichen Praxis genau bestimmt, seinen Charakter als Wert jedoch keineswegs abschwächt, ja im Gegenteil, durch die Einsicht in die seinshafte Notwendigkeit seiner Genesis und Geltung nur steigert.

Man kann diese gerade seinsmäßig untrennbare Einheit von realer, wertneutraler ökonomischer Entwicklung und objektiv geltenden Werten bei einer anderen einwandfrei feststellbaren generellen Tendenz der Sichentfaltung der Gesellschaftlichkeit des gesellschaftlichen Seins ebenso klar beobachten: bei dem Entstehen der Menschheit als nicht mehr stummer Menschengattung. Die allgemeinen Umrisse dieses Phänomens sind uns aus früheren Darlegungen bekannt. Das grundlegende Faktum dabei ist die ökonomische Integration der Menschheit in der Form des Weltmarkts, der eine tatsächliche, wenn auch vielfach vermittelte,

19 Kapital III, II, S. 355; MEW 25, S. 828.

aber selbst für das individuelle Bewußtsein unabweisbare Verbindung zwischen allen die Menschheit verkörpernden Menschen schafft. Dieser Prozeß und sein Ergebnis, die in Verwirklichung befindliche Menschengattung, sind wegen ihres gesellschaftlichen Charakters nicht stumm. Biologisch betrachtet, existiert ja eine Menschengattung, seitdem sie sich objektiv von den Primatenarten abgelöst hat und objektiv zu einer eigenen Gattung geworden ist. Wenn man jedoch diese Gattung in ihrer bloß objektiven biologischen Totalität betrachtet, so erweist sie sich als ebenso stumm wie jene, aus der sie entsprungen ist. Die Stummheit kann erst aufhören, wenn infolge der objektiven und subjektiven Ergebnisse der teleologischen Setzung in der Arbeit, in der Arbeitsteilung etc. die Grundlagen der phylogenetischen Reproduktion aufhören, bloß biologisch zu sein, wenn sie von immer stärkeren, immer dominierender werdenden gesellschaftlichen Bestimmungen überdeckt, modifiziert, umgebildet etc. werden. Arbeit und Arbeitsteilung würden jedoch, isoliert betrachtet – was freilich gerade hier ein irreführender Fehler wäre –, die Stummheit der Gattung nur objektiv aufheben; eine echte Aufhebung kann nur stattfinden, wenn die nicht mehr stumme Gattung nicht nur an sich vorhanden ist, sondern ihr eigenes Fürsichsein erlangt. (Daß dieser Prozeß sich in der Wirklichkeit so abspielt, daß immer größere menschliche Gemeinschaften für ihre Mitglieder zu einer nicht mehr stummen Verkörperung der Gattung werden, ist uns bekannt.)

Dazu ist aber im gesellschaftlichen Sein eine Bewußtheit über das in der gesellschaftlichen Reproduktion entstehende Ansich nötig, und zwar eine, die die jeweils entstandene Verkörperung des Menschengeschlechts als zum eigenen – auch individuellen – Sein gehörige bejaht, also sich durch eine Wertsetzung zum so entstandenen Wert bekennt. Je breiter, höher und tiefer sich solche gesellschaftlichen Gebilde entfalten, je stärker die gesellschaftliche Wechselwirkung zwischen ihnen ist, desto mehr kann sich das Bewußtsein der Menschen dem – vorerst bloß gedanklichen – Setzen der Menschheit als gesellschaftlich-phylogenetische Einheit des Menschengeschlechts annähern. Es ist evident und wurde hier verschiedentlich dargelegt, daß die Entwicklung des Weltmarkts die reale Basis dieser Einheit bietet, und insofern nähert sich bereits der bisher zurückgelegte Gang der Geschichte schon stark der Verwirklichung dieser Einheit des Menschengeschlechts. Das bezieht sich aber vorläufig nur auf ihr Ansichsein. Die Widersprüchlichkeit der ungleichmäßigen Entwicklung äußert sich auf diesem Gebiet in einer doppelten Form: Einerseits entsteht zwar normalerweise und für die gesellschaftliche Praxis ausschlaggebend die bejahende Bewertung der real erreichten Form der Integration in der Richtung auf ein Ansich des Menschengeschlechts; es ist aber für einzelne möglich, den Trend der Geschichte gedanklich vorwegnehmend eine Intention auf das einheitliche Fürsichsein des Menschengeschlechts, oft sogar nicht ohne bedeutsame gesellschaftliche Wirkung, zum Ausdruck zu bringen. Andererseits dagegen, worüber ebenfalls schon die Rede war, entsteht eine Abwehrbewegung gegen diese Höherentwicklung, ein Bekämpfen des Morgen im Namen des Heute.

In beiden Bewegungen, die historisch außerordentlich abwechslungsreiche Formen annehmen, handelt es sich um Bejahungen und Verneinungen von Werten, um objektive Konflikte zwischen objektiven Werten; beide entwachsen notwendig aus dem Boden, den die jeweilige ökonomisch-soziale Entwicklung geschaffen hat. Wenn also auch viele Wertungen ihrer Gegenwart schroff widersprechen, so bedeutet dies keine apriorische Unabhängigkeit des Werts von der Wirklichkeit, wie die Kantianer meinen, sondern ist ein Beispiel mehr dafür, daß die allgemeine Entwicklung in ihrer Notwendigkeit die Widersprüche in ihren – gleichfalls seienden – Erscheinungsformen mit inbegreift, daß die echte Totalität einer Seinsstufe ohne Verständnis für solche Widersprüchlichkeiten unmöglich adäquat erfaßt werden kann. Der Weltmarkt ist die unumgängliche Basis für die Verwirklichung der für sich seienden Einheit des Menschengeschlechts; er kann aber nur deren Ansich – das freilich mit Notwendigkeit – hervorbringen, dessen Verwandlung und Erhöhung zum Fürsichsein kann nur als bewußte Tat des Menschen selbst zustande kommen. Die Verwirklichung des wahren Werts durch richtige Wertsetzungen ist ein unentbehrliches Moment dieses Prozesses. Dabei wird die Wichtigkeit dieser menschlichen Aktivität, die Echtheit ihres aktiven Charakters um nichts herabgesetzt oder abgeschwächt, weil sie nur in Menschen aktuell zu werden vermag, die von den realen und objektiven Bestimmungen des allgemeinen Prozesses selbst zu solcher Aktivität geformt und für sie geeignet gemacht wurden, denen dieser Prozeß jene unabweisbaren Alternativen stellt, die sie wertend, wertentwickelnd oder werthemmend beantworten.

2. *Komplex aus Komplexen*

Das gesellschaftliche Sein ist nur seiend in seiner ununterbrochenen Reproduktion, seine Substanz als Sein ist dem Wesen nach eine ununterbrochen sich ändernde, sie besteht gerade darin, daß der nie aufhörende Wandel in der Reproduktion die spezifisch substantiellen Züge des gesellschaftlichen Seins in quantitativ und qualitativ stets gesteigerter Weise immer erneut hervorbringt. Da das gesellschaftliche Sein aus der organischen Natur entsprungen ist, bewahrt es zwangsläufig die steten ontologischen Kennzeichen seines Ursprungs. Dieses – im

realen Reproduktionsprozeß immer wieder gekündigte und immer durch Veränderungen wiederhergestellte – Verbindungsglied beider Seinssphären ist der Mensch als biologisches Wesen. Dessen – biologische – Reproduktion ist nicht nur die unumgängliche Voraussetzung des gesellschaftlichen Seins, sondern auch der eine Pol im Reproduktionsprozeß selbst, dessen anderen Pol die Totalität der Gesellschaft selbst bildet. Diese unlösbare Verbundenheit des gesellschaftlichen Seins mit der organischen Natur zeigt zugleich den qualitativen Unterschied der beiden Seinssphären auf. Denn die biologische Reproduktion der Lebewesen in der organischen Natur ist mit dem Prozeß ihres Seins schlechthin identisch. Natürlich verwirklicht jedes Lebewesen sein Sein in einer bestimmten konkreten – organischen und unorganischen – Umgebung, deren Gleichbleiben oder Wandel entscheidend auf den biologischen Reproduktionsprozeß sowohl im ontogenetischen wie im phylogenetischen Sinn einwirkt. Jedoch bei allen stets vorhandenen Wechselwirkungen zwischen Lebewesen und Umgebung ist das übergreifende Moment hier doch, wie die Umgebung auf die Lebewesen einwirkt, wie sie ihre Reproduktion fördert, zuläßt oder verhindert; dadurch ist das Sich-Erhalten oder Aussterben der Arten, Gattungen etc. letzthin bestimmt. Dabei spielt natürlich die Fähigkeit der Lebewesen, sich einem solchen Wandel biologisch anzupassen, eine nicht zu unterschätzende Rolle, die ausschlaggebende treibende Kraft ist jedoch der objektive Wandel selbst. Die Historizität der organischen Welt ist in ihren wesentlichen Entwicklungsphasen von der geologischen Geschichte der Erde nicht trennbar. Das einzelne Lebewesen steht in seinem Reproduktionsprozeß einerseits dieser Totalität der unorganischen und organischen Natur gegenüber, andererseits im Verhältnis konkreter Wechselwirkungen mit einzelnen, organischen und unorganischen, Teilmomenten dieser Totalität. Da unmittelbar der Anschein entsteht, als ob die Auswahl dieser Momente von der Beschaffenheit der Organe der Lebewesen bestimmt wäre, entstehen Theorien, wie die Uexküllsche von der Umwelt der Lebewesen. In Wirklichkeit können reale Kräfte und Gegenstände, die das betreffende Lebewesen organisch unfähig ist, wahrzunehmen, sein Geschick entscheidend bestimmen; der vom Organismus determinierte Kreis der Wechselwirkungen mit der Umwelt ist nur ein kleiner Teil der real wirksamen Momente. Jedenfalls ist aber – da es unmöglich unsere Absicht sein kann, diese ontologische Lage ausführlich darzustellen – die Wechselwirkung des Lebewesens mit seiner Umwelt so beschaffen, daß diese darin das übergreifende Moment abgeben muß, steht es doch direkt innerhalb der gesamten Umwelt, und sein Reproduktionsprozeß vermag keine permanent vermittelnden Teilkomplexe zwischen sich selbst und der Totalität auszubilden. So besteht zwischen der Reproduktion des einzelnen Lebewesens und seiner Umwelt nur in verschwindendem Ausmaße eine echte Wechselwirkung. Die Reproduktion in der organischen Natur ist die der einzelnen Lebewesen, die freilich immer mit der phylogenetischen Reproduktion unmittelbar zusammenfällt. Die Stummheit der Gattung gründet sich gerade auf diese unmittelbare Identität.

Das gesellschaftliche Sein zeigt dagegen als Grundstruktur die Polarisation zweier dynamischer, im immer erneuten Reproduktionsprozeß sich setzender und aufhebender Komplexe: des Einzelmenschen und der Gesellschaft selbst. Was den Menschen betrifft, so ist er vorerst und unmittelbar, aber letzten Endes unaufhebbar ein biologisch existierendes Wesen, ein Stück der organischen Natur. Schon diese seine Beschaffenheit macht aus ihm einen Komplex; das ist ja die Grundstruktur eines jeden Lebewesens, auch des primitivsten. In der organischen Natur geht dabei, wie früher gezeigt wurde, die Entwicklung so vor sich, daß die ursprünglich noch einfach physischen oder chemischen Impulse der Außenwelt im Organismus ihre objektive Gestalt in spezifisch biologischen Erscheinungsweisen erhalten; so werden aus Luftschwingungen, die ursprünglich als solche rein physikalisch wirkten, Töne, so wird aus chemischen Wirkungen Geruch und Geschmack, so entstehen in den Sehorganen die Farben etc. Das Menschwerden des Menschen setzt eine biologische Hochentwicklung solcher Tendenzen voraus, bleibt jedoch dabei nicht stehen, sondern bringt von dieser Basis ausgehend bereits rein gesellschaftliche Gebilde: auditiv Sprache und Musik, visuell bildende Künste und Schrift hervor. Diese Feststellung ergänzt das, was früher über Nahrung und Sexualität ausgeführt wurde. Der Mensch bleibt zwar unaufhebbar ein biologisch determiniertes Lebewesen, teilt den notwendigen Kreislauf eines solchen (Geburt, Wachstum, Tod), verändert jedoch radikal den Charakter seiner Wechselbeziehung zur Umwelt, indem durch die teleologische Setzung in der Arbeit ein aktives Einwirken auf die Umwelt entsteht, indem durch diese die Umwelt in bewußter und gewollter Weise Verwandlungen unterworfen wird. Aber selbst auf primitiver Stufe, auf welcher ein entscheidender Einfluß auf die sie bildende Natur noch unmöglich ist, schiebt sich zwischen Naturumgebung und wirkenden Wandlungsspielraum für die Reproduktion des Menschen ein Komplex gesellschaftlich wirksamer Bestimmungen, dem in der Reaktion des Menschen auf die Veränderungen in der Natur eine letzthin entscheidende Rolle zukommt. Man denke etwa an die letzte Eiszeit in Europa und an ihr Aufhören. Von der organischen Natur aus betrachtet ist hier das Aussterben oder Abwanderung von Tierrassen, das Zugrundegehen und Neuwachsen von Pflanzen feststellbar. Gesellschaftlich erscheint, infolge spezifisch einmaligen günstigen Bedingungen für bestimmte Gesellschaften auf dem Niveau des Sammlers, der Jagd, der Fischerei ein einmaliger kultureller Aufschwung (Höhlenmalerei in Südfrankreich

und Spanien). Das Aufhören der Eiszeit vernichtet zwar die Grundlagen dieser Kulturen und damit diese selbst, die Reaktion der arbeitenden, in kleinen Gesellschaften integrierten Menschen ist jedoch nunmehr keine bloß passiv-biologische Anpassung an die veränderten Umstände, sondern eine Neuorientierung ihrer aktiv-gesellschaftlichen Reaktionen, der Übergang aus der Periode des Sammelns in die der Agrikultur, der Viehzucht und zu allem weiteren, was aus dieser Wendung erfolgt. Die einzelnen Produkte dieses Neuanfangs stehen vielfach niedriger als die der vorangegangenen glücklichen Episode, sie enthalten aber in sich Möglichkeiten einer Höherentwicklung, die jener gesellschaftlich-strukturell versagt waren. Die allgemeinsten Gesetzlichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung äußern sich also bereits in dieser frühen Evolutionskrise: die Priorität der Produktionsweise vor den aus ihr folgenden höheren Objektivationen, die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung im Verhältnis der Produktion selbst zu ihren gesellschaftlichen Erscheinungsweisen.

In alledem wird ein fundamentaler ontologischer Tatbestand des gesellschaftlichen Seins offenkundig: Der Mensch als nicht bloß biologisches Lebewesen, sondern als zugleich arbeitendes Mitglied einer gesellschaftlichen Gruppe steht nicht mehr in einem unmittelbaren Verhältnis zu der ihn umgebenden organischen und unorganischen Natur, ja nicht einmal zu sich selbst als biologisches Lebewesen, sondern alle diese unvermeidlichen Wechselwirkungen werden durch das Medium der Gesellschaft vermittelt; und zwar, da die Gesellschaftlichkeit des Menschen sein aktives, praktisches Verhalten zu seiner gesamten Umwelt bedeutet, in einer Weise, die die Umwelt und ihre Wandlungen nicht einfach hinnimmt und sich ihnen anpaßt, sondern auf sie aktiv reagiert, den Veränderungen der Außenwelt eine der eigenen Praxis gegenüberstellt, in welcher die Anpassung an die Unaufhebbarkeit der objektiven Wirklichkeit und die ihr entsprechenden neuen Zielsetzungen eine untrennbare Einheit bilden. Selbstredend verändert sich auch der Mensch selbst, indem er seine Beziehung zu der ihn umgebenden Natur verändert. Es ist aber ein gewaltiger Unterschied, ob dieses Anderswerden ein spontan-unbeabsichtigter biologischer Prozeß der Anpassung an neue Naturtatbestände ist, oder die Folge einer eigenen gesellschaftlichen Praxis, auch wenn dabei nur die einzelnen unmittelbaren Akte absichtlich-gewollt sind und die Gesamtumwandlung daraus mit gesellschaftlich spontaner Notwendigkeit entspringt. Denn in diesem Fall erfolgt alles nicht unmittelbar, sondern in einer gesellschaftlich geregelten Weise; es entstehen neue Formen der Arbeit, daraus neue Formen der Arbeitsteilung, die ihrerseits neue Formen in den praktischen Relationen zwischen den Menschen zur Folge haben, die dann, wie wir dies bei der Analyse der Arbeit gesehen haben, auf die Beschaffenheit der Menschen selbst zurückwirken. Man muß aber klar sehen, daß die sich so vollziehenden Änderungen an den Menschen selbst einen primär gesellschaftlichen Charakter haben; soweit sich diese biologisch (und dementsprechend: psychologisch) auswirken, beinhalten sie Anpassungen des physischen Daseins des Menschen an seine neugewordene soziale Kondition. Also auch wenn eine Veränderung der anorganischen Natur den ursprünglichen Anstoß zu solchen Veränderungen ergab (Ende der Eiszeit), handelt es sich nicht um direkte Einwirkungen, wie dies bei den nicht menschlichen Lebewesen der Fall ist, sondern um gesellschaftlich vermittelte. Das so oft erwähnte Zurückweichen der Naturschranke verdeutlicht sich jetzt, wenn wir den Reproduktionsprozeß des gesellschaftlich gewordenen Menschen betrachten, dahin, daß die Gesellschaft hier zu einem unausschaltbaren Medium der Vermittlung zwischen Mensch und Natur geworden ist.

Soll dieser ausschlaggebende ontologische Tatbestand in seiner ganzen Bedeutung verstanden werden, so müssen wir ihn noch durch einige ergänzende Bemerkungen konkretisieren. Erstens ist mit der anfänglichsten, unbeholfensten teleologischen Setzung in der Arbeit ein Prozeß angedreht, dessen Entwicklungsdynamik – wenn die von ihm selbst ins Leben gerufene Gesellschaft keinen unüberwindlichen strukturellen Widerstand leistet – an sich unbeschränkt ist. Eine teleologische Setzung bringt immer neue hervor, bis aus ihnen komplexe Totalitäten entstehen, die immer umfassender, immer ausschließlicher gesellschaftlich die Vermittlung zwischen Mensch und Natur besorgen. Jedoch, wie das eben angeführte Beispiel zeigt, vermag schon ein – vom Standpunkt dieser Vermittlungen gesehen – primitives, löchriges Zusammenwirken solcher Setzungen derartige Funktionen irgendwie zu erfüllen. Die ständige Reproduktion von Arbeit, Arbeitsteilung etc. macht dieses Medium der Vermittlung immer verschlungener, immer dichter, das gesamte Sein der Menschen umgreifender, so daß es in vielen Einzelfällen nicht mehr unmittelbar ersichtlich, nur durch Analysen aufdeckbar ist, daß bestimmte Wandlungen des Menschen, seiner Tätigkeit, seiner Beziehungen etc. im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ihren seinsmäßigen Ursprung haben. Zweitens lohnt es sich, auf die Veränderung des Menschen selbst in solchen Prozessen einen Blick zu werfen, denn dabei wird die Dialektik des bewußt Gewollten und des spontan von der Entwicklung in den Menschen Hervorgerufenen sichtbar. Man pflegt diese Sachlage von zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten aus falsch zu beurteilen: Einerseits isoliert man die aktive Rolle des Menschen in diesem Prozeß, löst die Alternativstruktur seiner Praxis von den diese real auslösenden Tatsachen der Wirklichkeit sowie von ihren objektiven Wirkungen und Rückwirkungen auf die Subjekte dieser Tätigkeiten los, wodurch eine unabklärbare, unfundierte Autonomie als Grundlage seines Seins und

Werdens konstruiert wird, andererseits macht man die Veränderungen dadurch rätselhaft, daß man dem »Milieu« eine mechanisch-unwiderstehliche Macht zuspricht. In Wirklichkeit werden die Alternativen konkret vom Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur gestellt. Der Mench muß bei Strafe des Untergangs auf sie mit aktiven Alternativentscheidungen, mit neuen teleologischen Setzungen reagieren. In ihrer praktischen Durchführung werden nun in ihm Möglichkeiten (im schon früher dargestellten Aristotelischen Sinn der Dynamis) freigesetzt und aktualisiert. Indem nun die richtig gestellten und beantworteten Alternativen – richtig in dem Sinn, daß sie den »Forderungen des Tages« entsprechen – gesellschaftlich fixiert in die gesellschaftliche Reproduktion der Menschen eingebaut werden, so werden sie damit zu Bestandteilen des Kontinuums der Reproduktion von Einzelmenschen und Gesellschaft gemacht, sie verfestigen sich zugleich als Wachsen der Lebensfähigkeit der Gesellschaft in ihrer Ganzheit sowie als Ausbreitung und Vertiefung der individuellen Fähigkeiten der Einzelmenschen.

Diese Beschaffenheit der Reproduktion ist schon darum äußerst bezeichnend für die Eigenart des gesellschaftlichen Seins, weil darin der besondere Charakter seiner Kontinuität zum Ausdruck kommt. Kontinuität ist naturgemäß das Wesenszeichen eines jeden Seins. Jedoch in der organischen Natur – um jetzt nur die nächstliegende Seinssphäre mit dem gesellschaftlichen Sein zu kontrastieren – existiert die Kontinuität rein objektiv, bloß an sich in der Form der phylogenetischen Reproduktion, die zwar unmittelbar in der ontogenetischen zum Ausdruck gelangt, jedoch in einer für die sie verwirklichenden Einzelwesen völlig transzendenten Weise. Die von uns vielfach behandelte Stummheit der Gattung im Bereich des organischen Lebens ist bloß eine Zusammenfassung dieser höchst komplizierten Sachlage. Wenn wir nun demgegenüber die Reproduktion des Gattungsmäßigen im gesellschaftlichen Sein nicht mehr als notwendig stumm betrachten, so würden wir durch Überspannung diese wichtige Wahrheit in eine Falschheit verwandeln, würden wir den Kontrast als den von nicht bewußt, nicht bewußtseinsfähig und von schon bewußt formulieren. Die reale ontologische Umwandlung des stummen Ansich der Gattungsmäßigkeit der organischen Natur in das nicht mehr stumme Fürsich im gesellschaftlichen Sein ist etwas viel Breiteres, Umfassenderes als der nackte psychologische oder erkenntnistheoretische Gegensatz von bewußt und nicht bewußt. Man nehme das »Urphänomen« der Gesellschaftlichkeit, die Arbeit. In ihr äußert sich sofort in voller Klarheit die qualitative Trennung der beiden Seinsarten. Ist jedoch die teleologische Setzung der Arbeit – vom Standpunkt der Gattung – schon bewußt? Zweifellos nicht (das Produkt und der Prozeß sind jedoch – gesellschaftlich – nicht immer stumm).

Arbeit ist allerdings ohne Bewußtheit unmöglich; diese beleuchtet jedoch zunächst nichts mehr als den einzelnen Akt der Arbeit. Daß sich in ihr die Gattungsmäßigkeit des Menschen, und zwar in einer ontologisch noch nie dagewesenen Weise, verkörpert, führt in den einzelnen Arbeitsakten noch keine Bewußtheit über den Realzusammenhang mit sich. Die Arbeit, schon als Akt des einzelnen Menschen, ist ihrem Wesen nach gesellschaftlich, im arbeitenden Menschen vollzieht sich seine gesellschaftliche Selbstverallgemeinerung, die objektive Erhöhung des partikularen Menschen ins Gattungsmäßige.

Es ist also, wenn es gestattet ist, eine paradoxe Lage paradox zu beschreiben, das nicht mehr stumme Menschengeschlecht in einer noch stummen Erscheinungsweise, das Fürsichsein der Gattung auf der Stufe seines eigenen bloßen Ansichseins vorhanden. Diese Ausdrücke müssen darum paradox wirken, weil sie einen dem Wesen nach dynamischen Entwicklungsprozeß mit Kategorien zu erfassen suchen, deren Sinn auf Entwicklungsstufen und nicht auf den Entwicklungsprozeß selbst hinzielt. Wir wissen ja, daß das eigentliche Fürsichsein des Menschengeschlechts, seine völlig aufgehobene Stummheit bis jetzt noch nicht verwirklicht ist. Andererseits steht es ebenfalls fest, daß der bloße Akt der Arbeit das Sichselbstsetzen des Menschen, sein Menschwerden bedeutet und damit den vollzogenen Absprung von der gattungsmäßig stummen Tierheit. Die Verbindung von Anfang und Ende bildet die Weltgeschichte der Menschheit, die volle Entfaltung des Fürsichseins der Menschengattung. Dieses kann sich nur in bewußter Form sich selbst angemessen verwirklichen: Die nicht mehr stumme Menschengattung muß als solche auch im Bewußtsein der Menschen gegenwärtig sein. Auf dem kontinuierlichen Weg bis dahin kann sich dieses Bewußtsein nur in Ausnahmefällen adäquat verwirklicht zeigen, auch dann vorerst in einer bloßen wertsetzenden, scheinsubjektiven Weise und nicht als Bewußtsein eines erreichten, wertverwirklichenden, diese Formen noch höher aufbauenden Seins. Die Paradoxie unserer früheren Formulierung reduziert sich also darauf, daß die Entwicklung der Menschengattung der Prozeß der Entfaltung eines Seienden ist, kein Sprung aus einer Seinsform in die andere; der Sprung ist vielmehr mit der Menschwerdung der Menschheit vollzogen, seither geht, trotz Rückfälle, revolutionärer und gegenrevolutionärer Erschütterungen, im strikt ontologischen Sinn ein evolutionärer Prozeß vor sich. Es sollte damit bezeichnet werden, daß das Fürsichsein des Menschengeschlechts schon in der Menschwerdung des Menschen an sich da ist, daß bereits die primitivste Arbeit diese neue Beziehung des einzelnen zum Geschlecht – an sich – verkörpert. Daß innerhalb dieses Prozesses auch sprunghafte Übergänge vorhanden sein können, sogar müssen – so vor allem in der Entstehung des Reichs der Freiheit –, kann diesen ontologischen Tatbestand

dem Wesen nach nicht ändern; handelt es sich ja hier bereits um Übergangsformen innerhalb des gesellschaftlichen Seins, während dort von dem Entstehen und Sichkonstituieren des gesellschaftlichen Seins, der Menschengattung selbst die Rede war.

Dieser notwendige Exkurs hat uns scheinbar von der Frage, die uns gegenwärtig beschäftigt, von den neuen Formen der Kontinuität des gesellschaftlichen Seins im Gegensatz zu denen der organischen Natur etwas abgelenkt. Wir meinen bloß scheinbar, denn die Behandlung dieser höchst wichtigen Zwischenfrage gibt erst unserem Problem die nötige Beleuchtung. Wir sahen einerseits, daß die neue Form der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein unmöglich ohne Bewußtsein entstehen kann; erst durch das Ins-Bewußtsein-Heben der neuen Seinsform kann diese ein neues Fürsichsein erlangen. Wir sahen aber zugleich, daß man die Prozeßartigkeit des Prozesses und damit die adäquate Form der neuen Kontinuität gedanklich vergewaltigen würde, wenn man auch diese Bewußtheit nicht als etwas allmählich, prozeßartig, kontinuierlich Entstehendes, sondern als von Anfang an fertig Vorhandenes auffassen würde. Der Grund, warum ein solcher Weg verfehlt wäre, liegt nicht im Bewußtsein selbst, sondern in seinem Objekt, im objektiven Prozeß, dessen Produkt und dessen ihn zugleich vollendender Ausdruck das Bewußtsein ist; ein Prozeß, dessen Kontinuität Formen und Inhalte des Bewußtseins leitet und lenkt, die aber ohne eine Umsetzung ins Bewußtsein sich nicht als das verwirklichen könnten, was sie dem Wesen nach sind. In der Kontinuität des Prozesses muß sich also das Bewußtsein kontinuierlich entwikkeln, muß das bereits Erreichte als Basis für das Kommende, als Sprungbrett für das Höhere in sich aufbewahren, muß stets die jeweils erreichte Stufe ins Bewußtsein heben, jedoch in einer Weise, die zugleich – der Möglichkeit nach – dazu offensteht, der Kontinuität die Wege in die Zukunft nicht zu versperren. Als solches Organ der Kontinuität repräsentiert das Bewußtsein stets eine bestimmte Entwicklungsstufe des Seins und muß deshalb deren Schranken als eigene Schranken in sich aufnehmen, ja es kann sich selbst – dem Wesen nach – letzten Endes nur dieser Stufe entsprechend konkretisieren. Indem diese Gegenwärtigkeit, Gegenwartsgebundenheit des Bewußtseins zugleich Vergangenheit und Zukunft verbindet, sind auch seine Schranken, Unvollkommenheiten, Beschränktheiten etc. tragende, unentbehrliche Momente jener neuen Kontinuität, die im gesellschaftlichen Sein entsteht.

Schon das bisher Dargelegte erhellt die sich hier ergebende Lage, daß nämlich das richtige Verhältnis zwischen dem allgemeinen Prozeß in seiner objektiven Kontinuität und jenem Bewußtsein, das deren Realität endgültig verfestigt, unmöglich angemessen erfaßt werden kann, wenn man das Bewußtsein nicht ontologisch, als

reales Moment der gesellschaftlichen Entwicklung zu begreifen sucht, sondern ihm eine erkenntnistheoretische oder gar psychologische Interpretation als sein Wesen primär erfassende geben will. In beiden Fällen müßte man einzelne Momente des in der Realität real funktionierenden Bewußtseins von der Totalität seines Wirkens abtrennen und in einer künstlich konstruierten Isoliertheit betrachten. Wenn man etwa die – an sich höchst wichtige – Frage der Richtigkeit des Bewußtseinsinhalts in solcher Weise untersucht und dabei auch noch die Dialektik des Absoluten und Relativen richtig würdigt, kommt man noch immer nicht zu einer echten Beantwortung des hier vorliegenden Problems. Denn weder die erkenntnismäßige Richtigkeit oder Falschheit eines Bewußtseinsinhalts, noch weniger seine psychologische Aufrichtigkeit oder Verlogenheit etc. trifft auf das hier Wesentliche auf, auf die wirkliche Rolle des Bewußtseins in der Kontinuität des gesellschaftlichen Prozesses. Solche Eigenschaften des Bewußtseins erlangen erst ihre nicht zu unterschätzende Wichtigkeit, wenn diese Rolle bereits klar bestimmt wurde. Um durch die Widerspiegelung der Gegenwart, durch die praktische Stellungnahme zu ihren konkreten Alternativen und zu ihren Erfahrungen, die Vergangenheit mit der Zukunft und mit den von ihr einst gestellten, noch unbekannten Aufgaben verbinden zu können, muß das Bewußtsein eine spontane Intention auf die beste Reproduktion jenes Einzellebens besitzen, dem es zugehört, dessen Förderung seine unmittelbare Lebensaufgabe ist. Das Bewußtsein, das uns also jetzt beschäftigt, ist das des Alltagsmenschen, des Alltagslebens, der Alltagspraxis. In diesem Bereich ist, wie ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe[1], die unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis das zentral charakteristische Wesenszeichen; damit wird die unmittelbare Kontinuität der Reproduktionsbedingungen des jeweiligen Einzellebens das ausschlaggebende Moment für das Interesse an der Wirklichkeit, für die Auswahl des Festzuhaltenden an ihr etc. Man darf aber nicht vergessen, daß dabei subjektiv bewußtseinsmäßig zwar die Reproduktion des partikularen Einzelmenschen die Vorherrschaft besitzt, daß aber die praktischen Akte des Menschen – unabhängig davon, ob dieser Zusammenhang ins Bewußtsein der einzelnen gehoben wird – in ihrer überwältigenden Mehrzahl objektiv der Sphäre der Gattungsmäßigkeit angehören. (Man denke an das über die Arbeit Ausgeführte.) Dadurch entsteht, nicht nur im objektiven Gesamtprozeß, der dem Alltagsleben zugrunde liegt, sondern auch in den bewußtseinsmäßigen Äußerungen des Alltagslebens, eine untrennbare und nicht abgrenzbare Vereinigung des Partikular-Einzelnen und Gesellschaftlich-Gattungsmäßigen. Wenn dies bereits in den Einzelakten not-

1 G. Lukács: Eigenart des Ästhetischen, Neuwied 1963, 1, S. 44 ff.; GLW 11, S. 44 ff.

wendig vorhanden ist, so selbstredend noch weit stärker in jenen Wechselwirkungen, die aus dem Zusammenwirken der Menschen (Arbeitsteilung etc.) zwangsläufig entspringen. Nur ist dabei bemerkenswert, daß in der Summierung, im Synthetisieren solcher Einzelakte zu gesellschaftlichen Richtungen, Tendenzen, Strömungen etc. die gesellschaftlichen Momente notwendig eine Suprematie erlangen, daß sie die bloßen Partikularitäten in den Hintergrund drängen, ja oft verschwinden lassen, so daß auch auf den einzelnen, wenn er solchen Tendenzen im Alltagsleben begegnet, was natürlich ununterbrochen geschieht, diese bereits als gesellschaftliche Kräfte einwirken, und – einerlei ob seine Reaktion auf sie eine bejahende oder verneinende ist – das gesellschaftlich-gattungsmäßige Moment in ihm verstärken. Diese Summierungen und Synthesen sind es nun, in denen die Kontinuität des Gesellschaftlichen prägnant und wirkungsvoll zum Ausdruck gelangt. Sie verkörpern eine Art von Gedächtnis der Gesellschaft, das die Errungenschaften von Vergangenheit und Gegenwart aufbewahrt und aus ihnen Vehikel, Voraussetzungen, Anhaltspunkte für die Höherentwicklung in der Zukunft macht.

Es ist klar, daß eine solche kontinuierliche Bewegung im Bewußtsein der Menschen ihr Medium finden muß, es ist aber ebenso klar, daß dieses Bewußtsein als faktischer Bestandteil des gesellschaftlichen Seins zu betrachten ist und niemals adäquat mit abstrakten erkenntnistheoretischen Maßstäben gemessen werden kann. Im Rahmen der von uns geschilderten Bewegung hat also das Bewußtsein eine spezifisch dynamische seinsmäßige Funktion, in welcher sich die Besonderheit des gesellschaftlichen Seins jeder anderen Seinsform gegenüber deutlich zeigt: Indem das Bewußtsein als Medium, als Träger und Aufbewahrer der Kontinuität auftritt, erhält diese ein sonst nicht vorhandenes Fürsichsein. Sie hat natürlich ihre eigentümlichen, für sich seienden Formen in der unorganischen und organischen Natur – sind doch z. B. Geburt und Tod als Erscheinungsweisen des Entstehens und Vergehens in der objektiven Kontinuität ein Wesenszeichen bloß der letzteren –, jedoch die aktive Rolle des Bewußtseins in der Kontinuität des gesellschaftlichen Seins ist eine qualitativ bedeutendere, ist viel mehr als ein bloßes Registrieren dessen, was objektiv, unabhängig von dem Apperzipiertwerden durch die Beteiligten in solchen Prozessen auftaucht und untertaucht. Dadurch, daß das Bewußtsein als vermittelndes Medium der Kontinuität figuriert, hat es auf diese qualitativ ändernde Rückwirkungen. Die Aufbewahrung der vergangenen Tatsachen im gesellschaftlichen Gedächtnis beeinflußt ununterbrochen jedes spätere Geschehen. Dadurch wird die objektive Gesetzlichkeit des Prozesses keineswegs aufgehoben, wohl aber, zuweilen sogar entscheidend, modifiziert. Denn zu den objektiv produzierten und objektiv wirksamen Voraussetzungen

eines jeden weiteren Schrittes treten die bewußtseinsmäßig aufbewahrten und auf die neue Situation praktisch angewendeten bewußtseinsmäßig bearbeiteten Erfahrungen der Vergangenheit ergänzend hinzu. Die im Bewußtsein festgehaltene Kontinuität ist deshalb vielfältiger, bestimmungsreicher etc., als sie ohne diese Komponente sein könnte. Auch die Ungleichmäßigkeit des Prozesses erfährt dadurch eine weitere Steigerung, da der Alternativcharakter der menschlichen Praxis hier eine bedeutsame Rolle spielt; aus der bewußtseinsmäßigen Aufbewahrung der Vergangenheit folgt nämlich keineswegs mit mechanischer Direktheit ihre Anwendung selbst in einer dazu günstigen Lage; die Anwendung ist immer mehr als ein bloßes Ja oder Nein zu einer gesellschaftlichen Alternative, auch das Wie, Wieviel etc. der Anwendung hat stets einen alternativen Charakter. (Man denke an die Verschiedenheiten bei der Rezeption des römischen Rechts in verschiedenen Staaten.) Aus solchen Gründen darf in diesem Zusammenhang das wirkende Bewußtsein nicht erkenntnistheoretisch betrachtet werden, denn das Richtig oder Falsch seiner Inhalte erscheint hier in einer eigenartigen gesellschaftlich-geschichtlichen Dialektik. Einerseits muß das gesellschaftlich wirkende Bewußtsein bestimmte, im gegebenen Zeitmoment wichtige reale Momente richtig widerspiegeln und in die menschliche Praxis umsetzen, um als historischer Faktor sich durchsetzen zu können. Andererseits können und müssen diese Bewußtseinsinhalte, da sie konkret gesellschaftlich-geschichtlichen Ursprungs sind und in einer konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lage Gegenstände von Alternativentscheidungen werden, von den Irrtümern, Beschränktheiten etc. ihrer Genesis, ihrer Aufbewahrung durch das Gedächtnis der Gesellschaft, ihrer Anwendungsmöglichkeiten unmöglich frei sein. In diesem Sinne können auch ganz oder teilweise unrichtige Abbildungen der Wirklichkeit höchst bedeutsame Faktoren der historischen Entwicklungen werden. Ja sehr oft führt gerade diese ihre Wirksamkeit, die daraus entspringenden Probleme zur höheren Stufe einer angemessenen Erkenntnis der Wirklichkeit.

Diese Analyse der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein führt notwendig zur Sprache als zu einem wichtigen Komplex innerhalb dieser Komplexität des gesellschaftlichen Seins. Der Weg, den wir gegangen sind, könnte vielleicht ein methodologisches Mißverständnis hervorrufen, nämlich den Anschein, als ob unsere Darlegungen darauf hinausliefen, die Sprache irgendwie philosophisch zu »deduzieren«. In Wahrheit ist das, was hier versucht wird, das strikte Gegenteil einer Deduktion. Wenn wir die eigenartige Kontinuität des gesellschaftlichen Seins begreifen wollen, müßten wir versuchen, jene Voraussetzungen aufzudecken, die sie ermöglichen, um damit auf die allerallgemeinsten Eigenschaften jenes Mediums zu sprechen zu kommen, ohne welches sie nicht wirklich werden

könnte. Indem wir bei dieser Analyse die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit in Betracht gezogen haben, indem wir aus ihrer realen Bewegung die notwendigen ontologischen Folgerungen gezogen haben, auch hier nach der Marxschen Methode, daß diese erst post festum erfaßt werden können, gehörte natürlich auch die Sprache zu jenen gesellschaftlichen Tatsachen, deren Sein unsere Darlegung bestimmt hat. Daß wir diese Analyse ohne direkte Bezugnahme auf die Sprache und auf ihren spezifischen Problemkreis durchgeführt haben, hat für das Folgende den Vorteil, daß vor ihrer Behandlung selbst wenigstens einige jener gesellschaftlichen Bedürfnisse, die sie zu befriedigen hat, einige jener Funktionen, mit deren Hilfe sie diese erfüllt, uns wenigstens in abstrakten Umrissen bereits bekanntgeworden sind.

Wir können deshalb mit unseren Betrachtungen gleich in der Mitte dieses Problemkomplexes einsetzen, wenn wir die Sprache als Organ und Medium der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein ansehen. Das ist schon darum so wichtig, weil damit die ontologische Genesis der Sprache gleich von einem Zentralpunkt aus beleuchtet wird. Wie in so vielen wichtigen Momenten des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, wird dieses genetisch unverständlich, wenn man nicht auf jene Errungenschaften der biologischen Entwicklung einen Blick wirft, die bei den höheren Tieren vorhanden sind, wobei freilich zugleich mit der Feststellung des genetischen Zusammenhangs auch das qualitativ Neue erkannt werden muß, das im Menschwerden des Menschen, in seinem Gesellschaftlichwerden enthalten ist. Wenn wir nun die angeblichen Ansätze zu einer Sprache im Tierreich betrachten, so unterliegt es keinem Zweifel, daß bei höheren Tieren Kommunikationen, sogar sehr exakte, vorhanden sind. Im Zuammenhang mit ihrem Nahrungsuchen, mit ihrem Geschlechtsleben, mit dem Schutz vor Feinden etc. entstehen bei einer ganzen Reihe von Tieren Zeichen, zumeist auditiver Art (wir sagen zumeist, weil z. B. das sogenannte Tanzen der Bienen ein sehr exaktes Mitteilungssystem durch visuelle Zeichen ist), mit deren Hilfe in diesen entscheidend wichtigen Augenblicken ihrer biologischen Reproduktion sie deren Anforderungen zu erfüllen instand gesetzt werden. Diese Art der Kommunikation unter Tieren muß schon darum besonders hervorgehoben werden, weil sie nicht nur vom entstehenden Menschen zunächst wesentlich unverändert übernommen wurde, sondern auch auf den höchsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung in Funktion bleibt. Es ist sogar interessant, zu beobachten, daß diese Art der Kommunikation durch völlig eindeutige visuelle oder auditive Zeichen mit der höheren Entfaltung der Gesellschaftlichkeit, mit der Ausbreitung und Intensivierung des Verkehrs zwischen den Menschen nicht etwa abnimmt oder gar verschwindet, sondern im Gegenteil sich immer mehr ausbreitet. Man denke etwa

an die grünen und roten Lampen im Eisenbahnverkehr, auf den Straßenkreuzungen der Großstädte, an die Zeichen, die auf den Wegen den Autoverkehr regeln, an die Flaggenzeichen der Schiffe etc. etc. In allen diesen Fällen – bei den Menschen ebenso wie bei den Tieren – handelt es sich darum, daß ein bestimmtes unverwechselbares Zeichen die unbedingte Notwendigkeit eines bestimmten Reagierens darauf vorschreibt. Die Reaktion soll dabei eine automatisch unbedingte sein. Daß man unter keinen Umständen bei roten Lampenzeichen über die Straße gehen soll, soll keine Angelegenheit des Nachdenkens oder des Entschließens sein, ebensowenig, wie das Sichverstecken der Kücken, wenn die Mutterhenne das Zeichen gibt, daß ein Raubvogel naht. Ohne noch den Charakter solcher Zeichen näher zu betrachten, kann man in beiden Fällen feststellen, daß sie stets bestimmte einzelne, isolierte Momente des Lebens signalisieren und miteinander in keiner Art von Kontinuitäten bildenden Zusammenhängen stehen. Huxley hat richtig für diese Zeichen der Tiere festgestellt, daß sie sich nur in Intervallen äußern[2], und sicher wird niemand behaupten, daß etwa die Straßenzeichen für die Autofahrer, die höchst systematisch ausgedacht wurden, in der Wirklichkeit anders als in Intervallen auftreten.

Dieser intermittierende Charakter der Zeichen hängt bei den Tieren damit zusammen, daß der größte Teil ihres Lebens sich mit biologisch spontaner Notwendigkeit abspielt und deshalb kein Bedürfnis einer Kommunikation durch besondere Zeichen erweckt. In der entwickelten Gesellschaft entstehen Zeichen für spezifisch abgesonderte Gebiete je einer gleichartigen Tätigkeit, bei welcher die vom normalen mechanisierten Ablauf abweichenden, aber häufig wiederkehrenden Momente durch spezifische Zeichen als solche signalisiert werden. (Einbahnstraße im Autoverkehr.) Diese Funktion der Zeichen bringt es von selbst mit sich, daß auch sie nur in Intervallen auftauchen und miteinander nie zu einer Kontinuierlichkeit verbunden werden können. Das Zeichen ist also in beiden Fällen an eine oft wiederkehrende, aber immer einmalige, ein ganz bestimmtes Reagieren erfordernde Situation gebunden, sein genaues und darum erfolgreiches Befolgen setzt also kein wirkliches Erfassen der realen Komponenten der Lage, keine unterschiedliche Reaktion auf sie voraus. Bei den Tieren entsteht dieser »Automatismus« aus der biologischen Anpassung an die Umgebung, bei den Zeichen in der Gesellschaft handelt es sich darum, daß bestimmte Reaktionsarten im Interesse der vereinfachten Regelung des Verkehrs etc. ein für allemal genau fixiert werden. (Es versteht sich von selbst, daß dieses Fixieren des Zusammenhangs zwichen Zeichen und Reaktion darauf hier nicht mehr biologischen

2 Julian Huxley und Ludwig Koch: Animal language. New York. 1964. S. 9.

Charakters ist, sondern ein gesellschaftliches Sollen, das normalerweise durch fixierte bedingte Reflexe »automatisch« funktioniert, sonst aber, wenn nötig, mit den Zwangsmitteln von Sitte, Recht etc. durchgesetzt wird.) In beiden Fällen handelt es sich um das Ausbilden von fest fixierten bedingten (oder unbedingten) Reflexen. Die Schranken solcher Zeichenmitteilungsformen werden im tierischen Leben genau sichtbar, da sie die alleinige, die entwickelteste Weise ihres Verkehrs miteinander bilden. Diese Schranke besteht darin, daß zum genauesten Funktionieren der Zeichen keineswegs eine Erkenntnis des von ihm bezeichneten Gegenstands nötig ist. Huxley sagt richtig, daß ein Schimpanse seinen Hunger durch Zeichen ausdrücken kann (auch dies höchstwahrscheinlich erst im Umgang mit Menschen in der Gefangenschaft), daß er imstande ist, auf eine Banane zu zeigen, daß er aber, wenn keine Banane gegenwärtig ist, nicht äußern kann: Ich will eine Banane.[3] Zwischen Zeichen und Wort ist also ein Abgrund vorhanden, der nur durch einen Sprung genommen werden kann; zwischen beiden bestehen keine vermittelnden, überbrückenden Mitteilungsobjektivationen. Das Zeichen setzt eine bekannte Welt voraus, sonst könnte es gar nicht zum Leitfaden des Handelns werden.

Hegel sagt nun richtig: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*.«[4] Er bezeichnet damit genau die Bedeutung des hier angedeuteten Sprunges: Wie jede Praxis des Menschen, von der Arbeit ausgehend und sie weiterbildend, ein Vorstoß ins Unbekannte ist, um dieses zu erkennen (erst wenn es einmal erkannt ist, kann es für das Alltagsleben der Menschen zu etwas Bekanntem werden), wobei jedes Erkennen seine extensive und intensive Ausweitung mit sich führt, so ist nun die Sprache ein wichtiges Organ dieser Praxis, jeder aus ihr entspringenden Erkenntnis. Das Leben des Tieres spielt sich dagegen im Rahmen des bloß Bekannten ab, das Unbekannte ist natürlich objektiv da, wird aber nicht wahrgenommen; wie die Anpassung an die gegenwärtige Wirklichkeit, in der das zum Leben Wesentliche bekanntgeworden ist, d. h. durch eine Wechselwirkung zwischen Lebewesen und Umgebung geregelt wurde, wissen wir nicht genau; für unsere Zwecke genügt die Tatsache, daß eine normale biologische Reproduktion sich auf solcher Basis zu vollziehen pflegt. Indem nun die Arbeit, auch die primitivste, subjektiv wie objektiv stets Neues schafft, entstehen völlig neue Reproduktionsbedingungen für das gesellschaftliche Sein. Die Rolle des Bewußtseins in diesem Reproduktionsprozeß haben wir soeben in ihren allerallgemeinsten Zügen angedeutet. Es ist nun klar, daß erst in der Sprache

3 Ebd., S. 24.
4 Hegel: Phänomenologie des Geistes, Werke II, Leipzig 1909, S. 25; HWA, S. 35.

im subjektiven Sinn ein Organ, im objektiven ein Medium, ein Komplex entsteht, mit dessen Hilfe in so radikal veränderten Umständen eine Reproduktion sich vollziehen kann: eine Aufbewahrung der Kontinuität der Gattung innerhalb einer ununterbrochenen Wandlung aller subjektiven wie objektiven Momente der Reproduktion. Wir haben gesehen, daß dazu ein Umsetzen dieser Wandlungen ins Bewußtsein unentbehrlich ist, und zwar in doppelter Hinsicht als Aufbewahren und als Weiterbilden, wobei diese beiden Momente im Reproduktionsprozeß notwendig zusammenfließen und einander, wenn auch oft widerspruchsvoll, ergänzen: Die Aufbewahrung kann zwar Tendenzen zum endgültigen Fixieren des einmal Errungenen ausbilden und tut es auch oft im Laufe der Geschichte, die Hauptrichtung seiner Funktion besteht aber doch darin, das in der Vergangenheit Erworbene zur Grundlage einer Weiterentwicklung, einer Lösung neuer von der Gesellschaft gestellten Fragen zu machen. Diese Gedoppeltheit der Funktion des Aufbewahrens ist jedoch nicht etwas primär Bewußtseinsmäßiges; es ist die objektive, ökonomisch-soziale Entwicklung der Gesellschaft selbst, die ihre Mitglieder vor neue Alternativentscheidungen stellt oder ihren Horizont bei dem bereits Erreichten abschließt. Die Funktion des Bewußtseins in diesem Prozeß besteht vor allem darin, daß es beide Aufgaben zu erfüllen imstande ist, wobei man natürlich wieder nicht an ein mechanisches Sichanschmiegen an den jeweiligen Gesellschaftszustand denken darf. Da die Alternativen sich unmittelbar im Bewußtsein zu Entscheidungen verdichten, muß diese Struktur, welche Motive immer die letzthin ausschlaggebenden werden, sich auch in der sozialen Funktion des Aufbewahrens durchsetzen: Das Bewußtsein kann unter Umständen ebenso konservativ hinter dem gesellschaftlich aktuell Nötigen zurückbleiben und auf das Weiterschreiten hemmend einwirken wie revolutionär neue Schritte fordern, deren materielle Verwirklichung gesellschaftlich noch nicht herangereift ist.

Diese Beschaffenheit des Bewußtseins wird uns im nächsten Kapitel in eingehender Weise beschäftigen. Hier mußte sie darum wenigstens erwähnt werden, weil diese gleichzeitige Abhängigkeit des Bewußtseins vom objektiven Gang der ökonomisch-sozialen Entwicklung und ihre relative, in manchen Fällen sehr weitgehende Unabhängigkeit von ihm zum Verständnis der Sprache unentbehrlich ist. Engels knüpft richtig die Entstehung der Sprache an die der Arbeit und stellt ebenfalls richtig fest, daß sie entstehen muß, wenn die Menschen einander etwas zu sagen haben.[5] In diesem Etwas-zu-sagen-Haben steckt eine doppelte

5 Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in: MEGA, Anti-Dühring, Dialektik der Natur, a. a. O., S. 696; MEW 20, S. 444 f.

Dialektik. Erstens ist darin eine prinzipiell nie vollständig gekannte Umwelt vorausgesetzt; in einer, worin nur das Bekannte das Medium der gattungsmäßigen Reproduktion bildet, wie bei den Tieren, wickelt sich der Verkehr zwischen den einzelnen Exemplaren normalerweise ohne derartig besondere Mitteilungsformen auszubilden ab; für besondere Grenzfälle entstehen die von uns bereits analysierten Zeichen. Erst mit dem Entdecken und Hervorbringen des Neuen, des bis dahin Unbekannten im Arbeitsprozeß, im Benützen seiner Produkte etc. entstehen im Bewußtsein neue, vielfältige Inhalte, die gebieterisch eine Kommunikation erfordern. Das Bewußtsein ist jedoch in seinem unmittelbaren Ansichsein völlig an das Einzelwesen gebunden, in dessen Gehirn es entsteht; die Stummheit der Gattung bei den Tieren drückt sich gerade darin aus, daß diese Gebundenheit der Gehirnprodukte an das Einzelexemplar sich in den biologischen Reproduktionsprozeß – die schon behandelten interimistischen Fälle ausgenommen – reibungslos einfügt. Indem nun der Mensch für das von ihm hervorgebrachte Neue, für die neuen Verfahrensweisen seiner Produktion, für die Kooperation in solchen Aktivitäten etc. die Sprache zustande kommen läßt, schafft er ein Medium des menschlichen Verkehrs auf dem Niveau der neuen Gattungsmäßigkeit. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit gesehen, daß sie, unabhängig von der Art der Bewußtseinszustände, die sie begleiten, gattungsmäßigen Charakters ist, objektiv ein Sich-Erheben über die bloße Partikularität des unmittelbaren Einzelwesens. Diese objektive Tendenz erfährt in der Sprache eine weitere Steigerung: So sehr das unmittelbare Interesse des menschlichen Bewußtseins von Einzelgegenständen bestimmt ist, sich auf solche richtet, ist in der Sprache von Anfang an eine objektive Intention auf die Gesetzmäßigkeit des Subjekts, auf die Objektivität im von ihr bezeichneten Gegenstand wirksam. Man vergesse nicht, daß jedes einfachste, alltäglichste Wort stets die Allgemeinheit des Gegenstandes ausdrückt, die Gattung, die Art, nicht das Einzelexemplar, ja daß es sprachlich einfach unmöglich ist, für die Einzelheit irgendeines Gegenstandes ein diese eindeutig bestimmendes Wort zu finden. Natürlich ist es möglich, mit einer Geste auf ein sinnlich gegenwärtiges Objekt als auf das Gemeinte hinzuweisen; sobald jedoch über dieses als abwesendes eine sprachliche Aussage gemacht werden soll, erweist sich das Wort als dazu unfähig; erst die entwickelte Syntax ist imstande, die Einzelheit in der sprachlichen Reproduktion des sinnlichen Hinweises zu bezeichnen, d. h. das sinnliche Aufzeigen des Gegenwärtigen sprachlich zu umschreiben (etwa: der alte Tisch, der im Zimmer unserer Mutter steht). Sonst kann die Sprache bestenfalls zu einer Annäherung kommen, zu einer möglichst konkretisierten Bezeichnung der Art etc., zu der der betreffende Gegenstand innerhalb seiner Gattung gehört, also, um uns philosophisch auszudrücken: Die

Besonderheit als Annäherung an die Einzelheit tritt in solchen Fällen in den Vordergrund des sprachlichen Ausdrucks.

Es ist nicht unbeabsichtigt geschehen, daß wir bei Beschreibung eines höchst elementaren Tatbestandes philosophische Kategorien wie Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit herangezogen haben. Wir wollten damit an einem drastischen Beispiel zeigen, wie früh, auf wie primitiver Stufe die wichtigsten Kategorien der Erkenntnis der Wirklichkeit bereits praktisch auftauchen müssen. Allerdings ohne die geringste Bewußtheit über die theoretische Tragweite dessen, was ihre primitivsten Entdeckungen in der Wirklichkeit implicite enthalten. Marx sagt mit Recht, daß die Kategorien »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« sind, darum können sie praktisch auftauchen und gebraucht werden, lange bevor sie als solche erkannt werden. Wir haben bereits bei der Behandlung der Arbeit auf ähnliche Zusammenhänge hingewiesen, die alle die tiefe Erkenntnis von Marx bestätigen, daß die Praxis vieles Theoretische bereits setzt und anwendet, ohne eine Ahnung ihrer theoretischen Bedeutung sich bewußtmachen zu können. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, sagt Marx.[6] Und Engels weist wiederholt auf den Helden der Molièreschen Komödie, der sein ganzes Leben lang Prosa sprach, ohne zu wissen, daß er es tat. In dieser Eigenart der Beziehung von menschlicher Praxis und Theorie drückt sich ein Doppeltes aus. Vom Standpunkt der Außenwelt betrachtet, die Tatsache, daß die Kategorien, die wir in unseren Theorien gebrauchen, Abbilder der Gegenständlichkeiten der objektiv wirklichen Welt sind. Im Gegensatz zu Theorien, die den mimetischen Charakter der Erkenntnis abzuschwächen versuchen und etwa der objektiven Wirklichkeit ein stofflich-inhaltliches Ansichsein zusprechen, jedoch ihre Formen als Produkte des Geistes allein auffassen, betont Marx, daß die Gegenständlichkeit aller Objekte von ihrem materiellen Sein nicht abtrennbar ist.[7] Diese Auffassung der an sich seienden Welt rundet sich theoretisch dadurch ab, daß die Gegenständlichkeit sämtlicher seienden Objekte und Relationen eine extensive und intensive Unendlichkeit von Bestimmungen besitzt. Erst von hier aus kann auch die subjektive Seite des praktischen wie theoretischen Bewältigungsprozesses der Wirklichkeit adäquat begriffen werden: In der Praxis werden immer reale Gegenständlichkeiten erfaßt (und es ist selbstverständlich, daß sie unmöglich praktisch erfaßt werden könnten, wenn diesem Erfassen nicht eine Abbildung, eine gedankliche Reproduktion im handelnden Subjekt vorangegangen wäre), zugleich muß über jede Praxis festgestellt werden, daß sie niemals – prinzipiell niemals – die Totalität der Bestimmun-

6 Kapital I, S. 40; MEW 23, S. 88.

7 Marx Werke III, S. 161; MEW EB I, S. 579.

gen als ihre Erkenntnisgrundlage besitzt. Jede Praxis und jede mit ihr verbundene Theorie steht objektiv vor dem Dilemma: auf das – unmögliche – Erfassen der Totalität der Bestimmungen angewiesen und gerichtet zu sein, bei einem spontan notwendigen partiellen Verzicht auf die Erfüllung solcher Forderungen. Vom Standpunkt einer erkenntnistheoretischen Kritik der mit der Praxis verbundenen Theorie beschreibt Lenin sehr plastisch die sich hier ergebende Lage: »Um einen Gegenstand wirklich zu kennen, muß man alle seine Seiten, alle Zusammenhänge und ›Vermittlungen‹ erfassen und erforschen. Wir werden das niemals vollständig erreichen, die Forderung der Allseitigkeit wird uns aber vor Fehlern und vor Erstarrung bewahren.«[8]

Wie jede menschliche Praxis stand und steht die Sprachschöpfung der Menschen, ihre ununterbrochene Reproduktion innerhalb der gesellschaftlichen Praxis, das »stirb und werde« all seiner Einzelmomente, das Sich-Erhalten eines komplexartigen Seins als Totalität unter der Herrschaft dieses Dilemmas. Jeder sprachliche Ausdruck enthält in sich, einerlei, wieweit dies bewußt wird, den Versuch, dieses Dilemma optimal zu lösen. Dabei ist für die Sprache als Instrument des Verkehrs der Menschen miteinander im Gegensatz zur Arbeit an sich, die den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur vermittelt, das Problem ganz anders gestellt. Denn die Suprematie des Gattungsmäßigen in der Arbeit stellt sowohl in ihrem Objekt dessen allgemeine wiederkehrende Züge in den Mittelpunkt und die Berücksichtigung des einzelnen reduziert sich auf das Bestreben, im gegebenen Fall die Fehlerquellen möglichst unwirksam zu machen, wie ihr auch auf der subjektiven Seite die Tendenz innewohnt, dem objektiv Optimalen, also Gattungsmäßigen in der Durchführung den bloß partikular einzelnen Methoden gegenüber die Vorherrschaft zu sichern. Daß das Optimale der Regel nach zuerst als Einzelleistung entsteht, widerspricht dieser Sachlage nicht; es setzt sich eben deshalb auf die Dauer durch, weil es seinem wesentlichen Inhalt nach gattungsmäßig, einer Verallgemeinerung fähig und nicht bloß partikular war.

Ganz anders steht diese Frage für die Sprache. Sie ist ursprünglich das gesellschaftliche Instrument, jene teleologischen Setzungen zur Geltung zu bringen, die das Ziel haben, andere Menschen zu bestimmten teleologischen Setzungen anzuleiten. Auch dabei bleibt das gattungsmäßige Handeln in der Arbeit mit allen ihren objektiven Bestimmungen das letzthinnige Ziel, der Weg dazu führt jedoch über das Bewußtsein anderer Menschen, in denen diese Gattungsmäßigkeit, dieses Überholen der eigenen Partikularität erst mit verschiedensten Mitteln in verschiedenster Weise wachgerufen werden soll. Hier tritt die Notwendigkeit jenes

8 Lenin Sämtliche Werke, a. a. O., XXVI, S. 160–161; LW 32, S. 85.

allgemeinen Charakters der Wörter, der uns bereits bekannt ist, noch klarer und abgestufter hervor. Zu den Tendenzen, die bereits in der Arbeit selbst sichtbar wurden, tritt der persönliche Appell an den Menschen. Unmittelbar kann sich dieser an einen einzelnen Menschen richten und tut es auch oft in der Wirklichkeit, es ist aber bemerkenswert, daß er auch in diesem Fall sich – sprachlich – in der Sphäre der Allgemeinheit, des Gattungsmäßigen bewegen muß. Selbst wenn ein rein persönlicher, überwiegend emotionaler Tadel, ein Lob, eine Beschimpfung den Inhalt des sprachlichen Aktes ausmacht, kann dem anderen nur mitgeteilt werden, in welche Gruppe der Menschen er sich durch sein Verhalten einfügt; ob man ihn als Helden oder als Schuft bezeichnet, die Sprache kann das nur durch dieses Einreihen des Individuums in eine solche Verhaltensgruppe ausdrücken. Gesellschaftlich angesehen ist das freilich nicht wenig. Denn für den einzelnen Menschen ist es lebenswichtig, wie seine Mitmenschen ihn, seine Tätigkeit, seine Verhaltensart einschätzen, wie sie ihn selbst in die jeweilige Gesellschaft einordnen. Es ist kein Zufall, daß in der noch sehr lebensnahen griechischen Ethik Lob und Tadel, sowie die Reaktionen auf sie, eine so große Rolle spielten. Natürlich wird dieser Prozeß parallel mit der Entwicklung der Gesellschaft immer komplizierter, immer verfeinerter, »individualisierter«. Man vergesse aber nicht, daß mit alledem die gebrauchten Wörter höchstens eine verschärfte, sich dem Einzelfall stärker annähernde Nuanciertheit erhalten können, was jedoch an der hier aufgezeichneten Grundstruktur der Sprache nichts Entscheidendes zu ändern vermag. Der Ausdruck: »Du bist ein Schuft« kann unter bestimmten Umständen eine gewisse Anerkennung ausdrücken, ebenso wie der: »Das hast du wieder gut gemacht« einen Tadel usw. Aber mit allen diesen nuancierten Schattierungen, Vorbehalten etc. bleibt doch die Grundstruktur, das Einordnen der partikularen Tat und ihres Täters in eine bestimmte Klasse der Verhaltensarten unverändert bestehen.

Es ist selbstverständlich, daß die Entwicklung der Sprache sich auch mit dieser Verfeinerung nicht begnügen kann. Je vermittelter im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung dieses Anleiten des anderen zu einer teleologischen Setzung wird, je mehr sich die ursprüngliche Gemeinschaft aus bloß partikularen Einzelnen sich zu der von Individualitäten, von Persönlichkeiten entwickelt, desto mehr muß der sprachliche Ausdruck auch seinerseits auf Individualisierung gerichtet werden. Dazu entstehen ganze Reihen von sprachlichen Ausdrucksformen, die wir hier natürlich nicht einmal aufzählen, geschweige denn analysieren können. Man darf aber nicht außer acht lassen, daß dabei das Heranziehen nicht sprachlicher Ausdrucksmittel in striktem Sinne eine wichtige und wirksame Rolle spielt, so die Betonungsnuancen in der gesprochenen Sprache, so die begleitenden Gesten,

Gesichtsausdrücke usw. Es entsteht auch im Sprechen und Zuhören eine zunehmende Nuancierung, die ich in meiner Ästhetik als Gebiet der Menschenkenntnis (richtige Kenntnis des individuellen Partners) beschrieben und als deren Organ ich dort das Signalsystem 1' bezeichnet habe.[9] Das hat innerhalb der Sprache einen inneren Kampf gegen ihre gattungsmäßige Allgemeinheit zur Folge, um sich dem Ausdruck des Individuell-Einzigartigen anzunähern.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen Kampf, seine Etappen, seine Mittel zu schildern, es kommt nur noch darauf an, zu sehen, daß in der Sprachentwicklung auch ein anderer Kampf völlig entgegengesetzter Richtung vor sich geht. Der eben geschilderte hatte zur Voraussetzung, daß in der Sprache als dem Versuch, innerlich unendliche Gegenstände in fester Form zu widerspiegeln und zu fixieren, notwendig Vieldeutigkeiten im Sinn der Wörter, der Wendungen etc. entstehen müssen. Diese ergeben einen Teil des Spielraums für die oben geschilderten Tendenzen in der Richtung auf Individualisierung. Soll dagegen – was ein zumindest ebenso wichtiges Bedürfnis des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen ist – das Festhalten der allgemeinen Bestimmungen als die wichtigste gesellschaftliche Funktion der Sprache ausgebildet werden, so muß die Vieldeutigkeit des Sinnes in den Wörtern als eine zu überwindende schwache Seite der Sprache betrachtet werden. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, daß, sobald aus der Arbeit die Wissenschaft als Faktor des gesellschaftlichen Lebens entwickelt wird, sobald die juristische Regelung des gesellschaftlichen Verkehrs zu einem wichtigen Bestandteil der Existenz der Gesellschaften geworden ist, dieses Bedürfnis der Zähmung, der Zurückdrängung der Mehrdeutigkeit im Sinne der Wörter, der Aussagen etc. eine immer wachsende Stärke erhält. Die Definition als eindeutiges Determinieren des Sinnes in den Aussagen ist bestrebt, diese Vieldeutigkeit aus der Sprache zumindest der Wissenschaften zu entfernen. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, auf die dabei entstehenden Richtungen oder Streitigkeiten einzugehen, ihre Ergebnisse kritisch zu überprüfen. Wir können nur einerseits feststellen, daß die – immer nur relativ erreichbare – Eindeutigkeit des wissenschaftlichen Wortgebrauchs eine Lebensfrage für das Wirken und Bestehen der Wissenschaften ist, daß aber andererseits der Versuch, die Vieldeutigkeit der Sprache völlig zu eliminieren, in einen Verzicht auf sprachliche Mitteilungen überhaupt, auf die Existenz der Sprache als Sprache münden würde. So gibt es neopositivistische »Ultras«, bei denen das Sprachliche auf die früher charakterisierten »Zeichen« reduziert und dadurch aus der Wirklichkeit ein purer Gegenstand der Manipulation gemacht wird. So entsteht die

9 G. Lukács: Eigenart des Ästhetischen, a. a. O., II, S. 11 ff.; GLW 12, S. 11 ff.

weitgehend lebensfremde »Sprache« der Jurisprudenz, so wird aus der »Inadäquatheit« der Sprache zum reinen Denken eine »sprachkritische« Skepsis entwikkelt usw.

Worauf es uns jetzt bloß ankommt, ist die Feststellung, daß die Sprache die Erfüllung eines gesellschaftlichen Bedürfnisses ist, das seinsmäßig, infolge der Beziehung der Menschen zur Natur und zueinander entsteht und gerade in dieser Verdoppelung entgegengesetzter Forderungen, gerade in dieser dialektischen Widersprüchlichkeit praktisch verwirklicht werden muß und kann. Die Doppelbewegung in entgegengesetzten Richtungen charakterisiert deshalb die Entwicklung einer jeden lebenden Sprache. Einerseits schieben sich Ausdrücke des Alltagslebens ununterbrochen in eine Sphäre der weiteren Verallgemeinerung hinaus, ununterbrochen erhalten Wörter der Alltagssprache eine solche höchst verallgemeinerte Bedeutung (es genügt, wenn man an das Wort allgemein denkt, aber auch die lateinisch-griechischen Termini der höchsten Verallgemeinerungen waren einst in der lebendigen Sprache Ausdrücke für Alltagserscheinungen). Andererseits und gleichzeitig geht eine entgegengesetzte Bewegung in der Richtung auf individualisierendes Bestimmen vor sich, als Entstehen neuer Wörter oder als neue Bedeutungsnuancen der bereits gebrauchten. Freilich sind diese Tendenzen vorwiegend in der dynamischen Totalität ihrer gesamten Entwicklung wirksam. Jeder vereinzelte Gebrauch der Sprache wirft – von der einen oder der anderen Seite – die hier angedeutete Problematik auf, und in keinem Einzelfall des Lebens kann eine völlig unproblematische Antwort gefunden werden. Erst die Versuche der Überwindung der Widersprüche ergeben in ihrer Gesamtheit die wesentliche Beschaffenheit der Sprache: ihr Dasein, ihre Bewegung, und zwar in einer Weise, daß sie als ein immer geeigneteres – nie vollkommenes – Mittel zur Erfüllung beider Bedürfnisse reproduziert wird. Die Widersprüchlichkeit beider Richtungen entstammt aus dem gesellschaftlichen Sein des Menschen. Die Bewegung in ihrer Widersprüchlichkeit wird dadurch zur Grundlage der Eigenart, der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Sprache.

Dabei muß stets betont werden: Die Allgemeinheit, die aus dem Sichverwirklichen des Menschen zum menchlichen Gattungswesen in seiner gesellschaftlichen Praxis entstammt, ist und bleibt in dieser Wechselwirkung das übergreifende Moment. Denn die neue Kontinuität, die das gesellschaftliche Sein charakterisiert, kann sich nur durchsetzen, wenn alle Momente der Praxis, die diesem Fortschritt, dieser objektiven Steigerung der Gattungsmäßigkeit dienen, die sie fördern, auch subjektiv, auch im Bewußtsein der Menschen aufbewahrt werden, wenn sie nicht bloß an sich vorhanden sind, sondern gerade in ihrem vom Bewußtsein festgehaltenen Ansichsein sich in Bewegung auf das Fürsichsein des Gattungsmäßigen

befinden. Kontinuität ist aber nie ein bloßes Festhalten des einmal Errungenen, sondern auch, ohne diese Fixierung aufzugeben, ein ununterbrochenes Darüberhinausgehen, wo auf jeder Stufe diese Dialektik des Aufhebens, die widerspruchsvolle Einheit des Aufbewahrens und des Weiterschreitens wirksam wird. Will man also die Sprache im Kontext des gesellschaftlichen Seins begreifen, so muß man in ihr das Medium erblicken, ohne welches eine solche Kontinuität sich unmöglich verwirklichen könnte. Um jedoch diese ihre gesellschaftliche Funktion erfüllen zu können, muß die Sprache einen – relativ – in sich geschlossenen Komplex bilden. Nur weil sie nicht bloß die bewegte und fortschreitende Bewußtheit des gesamten gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses zum Träger der lebendigen Beziehung zwischen den Menschen umformen kann, sondern auch sämtliche Lebensäußerungen der Menschen in sich aufnimmt und ihnen eine mitteilungsfähige Gestalt verleiht, also nur weil sie einen ebenso totalen, alles umfassenden, feststehenden und immer bewegten Komplex bildet, wie die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst, die sie widerspiegelt und kommunizierbar macht, ist die Sprache imstande, dieses gesellschaftliche Bedürfnis zu befriedigen. Letzten Endes also deshalb, weil sie ebenso einen totalen und dynamischen Komplex bildet wie die von ihr abgebildete Wirklichkeit selbst.

Wie bei anderen Seinsformen, können wir auch innerhalb der Sprache eine Bewegung beobachten, in welcher die spezifischen Eigentümlichkeiten ihrer Seinsart in immer reinerer Weise zum Ausdruck gelangen. Die Aufhebung der Stummheit der Gattung kann nur vor sich gehen, wenn das Bewußtsein aufhört, ein Epiphänomenon des biologischen Seins zu sein, wenn es an der Ausbildung der besonderen Wesensart des gesellschaftlichen Seins tätig beteiligt ist. Es ist ohne weiteres klar, daß der Sprache in diesem Reproduktionsprozeß eine elementar fundierende und aktiv fördernde Rolle zukommt. Schon das bewußtseinsmäßige Fixieren der einmal errungenen neuen Aktivitätsformen im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur gibt diesem Prozeß in seiner Umwandlung und Höherentwicklung zugleich eine größere Festigkeit und Elastizität, eine tendentiell genauere Eindeutigkeit in den Bestimmungen und eine abgestuftere Variationsmöglichkeit in den Entwürfen und ihren Durchführungen, als je ein bloß naturhaftes Wachstum geben könnte. Die Sprache ist das gegebene Organ zu einer solchen Reproduktion der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein. Sie ist es bereits, auch als sie nur als gesprochene Sprache funktionierte und das Tragen der Kontinuität in mündlicher Überlieferung bewerkstelligte. Es folgt aber aus ihrem Wesen – darin ist sie eine echtgeborene Erscheinungsweise des gesellschaftlichen Seins –, daß diese ihre Fixierung der Errungenschaften durch eine Fixierung ihrer selbst in der Schriftsprache weitergebildet wird. Daß die Fixierung und ihre

kritische Weiterentwicklung dadurch noch gesicherter wird, bedarf keiner ausführlichen Erörterung, ebensowenig, daß diese Tendenz in den technischen Verbesserungen, in der Verbreitung der Schriftsprache weitergesteigert wird. Die Menschen haben dadurch eine Stufe erreicht, die es – objektiv, prinzipiell, wenn auch lange nicht praktisch verwirklicht – für jeden Menschen möglich macht, den bisherigen Weg des Menschengeschlechts auch in seinem Bewußtsein zu reproduzieren und zu ihren Etappen, zu ihrer Beziehung zu seiner Gegenwart mit ihren Errungenschaften und ihrer Problematik kritisch, positiv oder negativ Stellung zu nehmen. Die Stummheit der Gattungsentwicklung wird also durch die Sprache schon auf primitivem Niveau allgemein-qualitativ überholt und diese Überwindung muß durch Entstehung und Verbreitung der Schriftsprache extensiv wie intensiv ständig zunehmen.

Diese Tendenz erhält noch dadurch ein bestimmteres ontologisches Gewicht, weil sie, als Ganzes betrachtet, einen wesentlich spontanen Charakter hat, d. h., daß die Sprache ihrem inneren Wesen nach immer zugleich Abbild und Ausdruck dessen ist, was die Gattung in ihrer Selbstverwirklichung jeweils faktisch erreicht hat. Die Feststellung dieser Spontaneität beinhaltet keineswegs ein Leugnen der Rolle, die die individuellen Sprachschöpfer in ihr spielen. Wir wissen ja, daß jede gesellschaftliche Spontaneität eine Synthese von einzelnen teleologischen Setzungen, von einzelnen Alternativentscheidungen ist, und die Tatsache, daß Motor und Medium der Synthese einen spontanen Charakter haben, hebt den gewollten, mehr oder weniger bewußten Charakter der grundlegenden Einzelsetzungen keineswegs auf; auch die Feststellung nicht, daß die faktische Bedeutung dieser Setzungen äußerst ungleichmäßig sein muß, sie können durch das Schaffende oder Rezeptive, Bejahende oder Verneinende in ihren Einzelakten verschwindende Teilchen des Gesamtprozesses sein, sie können aber unter Umständen die Sprachentwicklung schicksalhaft beeinflussen (es genügt an Luthers Bibelübersetzung zu erinnern). Der Gesamtprozeß bleibt aber doch spontan, weil seine Bewegungsrichtung, seine jeweiligen Stufen etc. letzten Endes von der gesellschaftlichen Entwicklung, deren Abbild, bewußtseinsmäßige Fixierung die Sprache selbst ist, bestimmt werden. Diese Einsicht bestärkt aufs neue die Gattungsmäßigkeit der Sprache: von den individuellen Sprachschöpfungen, Ablehnungen von Sprachschöpfungen etc. geht nur das in den dynamischen Komplex der Sprache ein, was auf den gegenwärtigen Stand der Gattungsmäßigkeit auftrifft, diese aus ihrer Stummheit in der vorsprachlichen bloßen Empfindung in den Lichtschein der Gattungsmäßigkeit rückt. Wenn neu auftauchende Wörter, Wendungen etc. uns als anonyme Produkte der Sprachentwicklung vorkommen, so kann damit objektiv ihre Entstehung als Schöpfung eines Individuums (oder

gleichzeitig mehrerer) nicht annulliert werden. Ebenso ist das Absterben von Wörtern, Wendungen etc. nichts anderes, als daß eine große Anzahl von Menschen – vorerst individuell – sich weigert, sie zu gebrauchen, weil sie ihrem gegenwärtigen Lebensgefühl nicht mehr entsprechen. Diese spontane, die persönlichen Akte zusammenfassende Wesensart der Sprache zeigt sich am klarsten in der Pluralität der Sprachen, die genau dem gegenwärtig real vorhandenen Gattungsbewußtsein der Menschheit entspricht. Und das Studium der Entstehung und Entwicklung dieser Pluralität aus Vereinigung von lokalen Dialekten, aus Zusammenschmelzen verschiedener Sprachen, aus Entfaltung eines Dialekts zur selbständigen Sprache etc. ist zugleich ein Abbild des Werdens der Nationen und ein aktiv wichtiger Faktor ihres Werdens.

Die Sprache ist solcherart ein echter dynamischer gesellschaftlicher Komplex. Er hat einerseits eine eigengesetzliche Entwicklung, bei der natürlich die Eigengesetzlichkeit einen sich wandelnden gesellschaftlich-geschichtlichen Charakter hat, indem nicht nur die Elemente (Wörter etc.) entstehen und vergehen, sondern auch die Gesetze, die seine Struktur bestimmen, einer solchen Wandlung unterworfen sind. Diese Eigengesetzlichkeit charakterisiert, wie wir sehen werden, alle echten Komplexe innerhalb des Komplexes: gesellschaftliches Sein. Das ist in der Sprache um so augenfälliger, als ihre Reproduktion, wie wir gesehen haben, eine wesentlich spontane ist, die zugleich infolge ihrer Rolle im Alltagsleben der Menschen in einer nicht nur ununterbrochenen, sondern auch bis aufs äußerste unmittelbaren Verbindung sowohl mit den leisesten Schwankungen wie mit den größten Erschütterungen des gesellschaftlichen Seins steht, die deshalb auf diese unmittelbar, in unmittelbaren Ausdrucksakten reagiert. Die Sprache ist also tief abhängig von allen Wandlungen des gesellschaftlichen Lebens, und zugleich durchläuft sie eine Entwicklung, die in entscheidender Weise von ihrer eigenen Eigengesetzlichkeit bestimmt ist. Auch dieser Widerspruch beinhaltet kein antinomisches Entweder-Oder, vielmehr eine innerliche, intim verschlungene Gegensätzlichkeit in der dialektischen Wechselwirkung. Die Sprachentwicklung verläuft eigengesetzlich, aber, was ihre Inhalte und Formen betrifft, in ununterbrochener Verschlungenheit, mit der Gesellschaft, deren Bewußtseinsorgan sie ist. Es kann auf die Dauer keine Änderung in der Sprache eintreten, die ihren inneren Gesetzen nicht entspricht. Aber Anlaß, Inhalt und Form liefern jener gesellschaftliche Komplex, der Freuden und Leiden, Aktionen und Katastrophen der Menschen hervorbringt, der deshalb inhaltlich wie formell jenen realen Spielraum schafft, in welchem die innere Gesetzlichkeit der Sprache positiv wie negativ zur Geltung gelangt. Freilich kann das, was beim ersten Auftreten eine Abweichung von der Gesetzlichkeit schien, sich später als Keim einer neuen Gesetzlichkeit oder als Modifikation der früheren erweisen. Der Widerspruch erhält also ihre wirklich zugespitzteste Form in der erkenntnismäßigen Betrachtung der Phänomene; seinsmäßig erfahren diese eine Doppeldetermination durch einander vielfach heterogene Lebenssphären, deren Zusammenwirken jedoch für die Sprache die reale Basis ihres Seins und Werdens bildet.

Das zeigt sich am deutlichsten im Unterschied der lebenden Sprachen von solchen, die wir die toten zu nennen pflegen. Die lebende Sprache lebt, eben weil sie sich innerhalb dieser Widersprüche, von ihnen getragen und geführt, ununterbrochen erneuert, ohne das Wesentliche ihrer bisherigen Eigenart aufzugeben, ja im Gegenteil diese organisch weiterbildend. Sie ist Leben, weil sie die Welt der Anschauungen, Gefühle, Gedanken, Bestrebungen etc. der eben Lebenden abbildet und zum sofort wirkenden Ausdruck formt. Die tote Sprache ist endgültig als Denkmal fixiert, ist aber eben deshalb bei den Gefühlen etc. von längst Verstorbenen aus einer versunkenen Gesellschaft stehengeblieben und kann keinen Ausdrucksraum für die Gefühle etc. der später Geborenen bilden. Natürlich kann es historische Konstellationen geben, für welche eine tote Sprache in ihrer erstarrten Vollendung eine gesellschaftliche Mission erfüllen kann; so die lateinische im Mittelalter, die für die die damalige europäische Zivilisation vereinheitlichenden Probleme das geeignetere Medium schien als die vielfach noch im Entstehen begriffenen lebenden Nationalsprachen, eine Zivilisation, welche zum Ausdruck in nationaler Sprachform der Probleme der allgemeinen Gattungsmäßigkeit noch unvorbereitet war. Es ist aber bemerkenswert, daß die große Dichtung dieser Zeit sich doch in den Nationalsprachen äußert und von Walther von der Vogelweide bis zur Divina Commedia den historischen Reproduktionsprozeß von Sprache und Literatur auf höhere Stufe hebt, während die dann und später entstandene Poesie in lateinischer Sprache sich nicht in diesen Prozeß einfügen konnte.

Ohne hier auf die damit verbundenen ästhetischen und sprachlich-wissenschaftlichen Fragen eingehen zu können, scheint es uns nützlich, hier einige Bemerkungen über den Sinn von Leben und Tod in gesellschaftlicher Hinsicht zu machen. Bei allen sehr wesentlichen Unterschieden, auf die wir später ausführlicher zu sprechen kommen werden, zeigt die ontologische Eigenart einige verwandt scheinende Züge. Vor allem den, daß Leben in beiden Fällen Reproduktion der Kategorien der eigenen Sphäre bedeutet, ein Sicherhalten, Sicherneuern, wobei alles, was aus anderen Seinssphären stammt, nur als verarbeitetes Material, als ausgenützte Kraft etc. in Frage kommt. Aber schon hier taucht der bedeutsame Unterschied auf, daß das eigentliche Leben der Komplexe im gesellschaftlichen Sein der phylogenetischen Reproduktion in der organischen Natur seiner inneren

Struktur und Dynamik noch viel näher steht, als der ontogenetischen. Das zeigt sich einerseits darin, daß die Lebensdauer keine »natürlichen« Grenzen kennt, wie in der Reproduktion der einzelnen Lebewesen (natürlich auch die der Menschen als Lebewesen), daß qualitativer Wandel, Hinüberwachsen in etwas Andersartiges hier noch viel mehr möglich ist als in der phylogenetischen Reproduktion der Arten oder Gattungen in der organischen Natur. Andererseits bedeutet aber der Tod hier nicht unbedingt ein Aufhören wie beim Aussterben von Gattungen und Arten. Sprachen, um bei unserer eigentlichen Frage zu bleiben, können sehr wohl als solche aufhören, jedoch als Aufbauelemente neuer Sprachen, im Verschmelzungsprozeß anderer Sprachen wichtige Fermente für eine neue lebende Sprache bilden; ein großer Teil der gegenwärtigen europäischen Sprachen ist so entstanden. Das zeigt wieder neue Seiten in der Ontologie gesellschaftlicher Komplexe. Sie sind zwar ebenso genau und eindeutig bestimmt, wie die sich reproduzierenden Einheiten der organischen Natur, das gesellschaftliche Sein bringt aber diese genau bestimmten Komplexe ohne genau bestimmbare Grenzen ihres Seins hervor; die Bestimmungen sind immer vorwiegend funktionelle, was nicht nur dazu führt, daß etwa die Sprache ein selbständig existierender und sich reproduzierender Komplex ist, zugleich jedoch eine gesellschaftliche Universalität und Ubiquität hat, indem es keinen einzigen Komplex im gesellschaftlichen Sein gibt, der ohne die Vermittlungsfunktion der Sprache existieren und sich weiterbilden könnte. Das tritt zwar in der Sprache besonders prägnant auf und unterscheidet sie wesentlich von anderen gesellschaftlichen Komplexen, jedoch kann man einige Momente dieses Tatbestandes bei so gut wie allen gesellschaftlichen Komplexen beobachten.

Dieses bestimmte Sein ohne bestimmte Grenzen verbietet auch einen anderen Vergleich des gesellschaftlichen Seins mit dem biologischen, nämlich den der Arbeitsteilung in jenem mit der Organausbildung in diesem. Die einst populären Auslegungen darüber haben mit der Zeit ihre Geltung eingebüßt, ein Hinweis auf ihre Ungültigkeit ist vielleicht darum doch nicht ganz ohne Nutzen, weil die Unvergleichbarkeit beider Sphären von noch einer Seite deutlich wird. Jedenfalls mahnen diese Vergleiche, daß wir zwar den Terminus Leben im gesellschaftlichen Sein ohne Gefahr einer Verfälschung des Wesentlichen bei nötiger Vorsicht ruhig gebrauchen können, daß aber der Terminus Tod als Aufhören des Lebens, als Anheimfallen des Organismus den wirkenden Gesetzen der unorganischen Natur sehr leicht zu verwirrenden Mißverständnissen führen kann. Man denke etwa an Kategorien wie Veralten im geistigen Leben (auch in der Sprache), wobei jedoch die Geschichte viele Beispiele dafür zeigt, daß anscheinend Endgültiges, derartig Versunkenes, das man oft mit großer subjektiver Gewißheit im gesellschaftlichen

Sinn als »Totes« zu bezeichnen pflegte, ganz unerwartet zum Gegenstand eines gesellschaftlichen Bedürfnisses wurde und von dieser Begegnung an lebendiger Bestandteil des »Lebens«, des Reproduktionsprozesses wurde; auch die Sprachgeschichte zeigt sehr viele Beispiele dieser Art. Kurz zusammengefaßt weisen diese Vergleiche wieder auf jenes Grundproblem hin, das sowohl in der Analyse der Arbeit wie in der der Sprache eine wichtige Rolle gespielt hat, daß nämlich die Gattungsmäßigkeit, im weitest verzweigten Sinne des Wortes, im gesellschaftlichen Sein eine qualitativ andere ontologische Rolle spielt als in der organischen Natur, daß sehr viele Verzerrungen in der Interpretation jenes darauf fußen, daß der Gegensatz von Gattung und Einzelexemplar unkritisch aus diesem in jenes verpflanzt wurde; die Erhebung des einzelnen zur Persönlichkeit muß auf solcher Basis die Verzerrungen noch vergrößern, wozu auch heute noch eine starke Neigung besteht, wenn man Persönlichkeit als Gegensatz zur Gattungsmäßigkeit interpretiert. Denn dadurch geht man am eigentlichen Problem, nämlich daran, daß Persönlichkeit ein Sicherheben zur Gattungsmäßigkeit aus der einmaligen Partikularität ist, daß Gattungsmäßigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Seins keineswegs mit einem Durchschnitt der Partikularitäten gleichzusetzen ist, vorbei.

Die Sprache als Komplex innerhalb des Komplexes: Gesellschaftliches Sein hat, wie die Gesamtheit unserer Gedankengänge zeigt, erstens einen universalen Charakter, der sich darin äußert, daß sie für jedes Gebiet, für jeden Komplex des gesellschaftlichen Seins Organ und Medium der Entwicklungskontinuität, des Aufbewahrens und Überholens sein muß. Wir werden später sehen, daß dies ein besonderer Charakterzug der Sprache als gesellschaftlichen Komplexes, keineswegs der aller derartigen Gebilde ist. Zweitens – und auch dies hängt mit dieser Universalität aufs engste zusammen – vermittelt die Sprache sowohl den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur wie den rein innergesellschaftlichen Verkehr der Menschen untereinander, während zahlreiche andere Komplexe ihre Wirkungsbasis bloß auf einem dieser Gebiete haben; selbst eine derart universelle Tätigkeitsform wie die Arbeit bezieht sich, im eigentlichen Sinn, auf den Stoffwechsel mit der Natur. Auch die Höchstentwicklung der Technik hebt diesen ontologischen Charakter der Arbeit nicht auf, denn so betrachtet kommt es auf dasselbe hinaus, ob die Arbeit manuell oder maschinell (auch automatisiert) ist, ob ihre Intention direkt auf konkrete Naturphänomene oder auf das Nutzbarmachen von Naturgesetzlichkeiten gerichtet ist. Drittens ist der Reproduktionsprozeß der Sprache, wie bereits gezeigt, überwiegend spontaner Natur, d. h., er vollzieht sich, ohne daß die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine gewisse Menschengruppe aus sich aussondern würde, deren gesellschaftliche Existenz auf dem

Funktionieren und Reproduzieren dieses Gebietes beruht, deren Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ein gewisses Institutionalisieren erfährt. Wenn es auch vorkommt, daß bestimmte Institutionen, z. B. Akademien etc. ein gewisses Beeinflussen der Sprachentwicklung erstreben und zuweilen sogar darin gewisse Ergebnisse erzielen, so ist, wenn man die Gesamtheit der Reproduktion der Sprache betrachtet, diese Einwirkung verschwindend gering: die Sprache erneuert sich spontan im Alltagsleben, gelenkt von den verschiedensten realen Bedürfnissen, die in diesem walten. So hat die Reproduktion der Sprache im Gegensatz zu den anderen gesellschaftlichen Komplexen keine besondere Menschengruppe als Träger; es ist die ganze Gesellschaft, in der jedes ihrer Mitglieder – einerlei, ob er es will oder weiß –, durch sein Verhalten im Leben das Schicksal der Sprache mitbeeinflußt.

Dieser universale und spontane Charakter der Sprache in der Reihe der Komplexe, die das gesellschaftliche Sein als Komplex aufbauen, ihn funktionsfähig und reproduktionsfähig machen, gibt eine günstige Anleitung zur Analyse qualitativ anders, oft gegensätzlich geschaffener Komplexe. Freilich müssen auch diese historisch betrachtet werden, denn es zeigt sich häufig, daß die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung auf hoher Stufe, die ihnen ihre eigentliche Struktur und Dynamik aufprägt, im geradezu gegensätzlichen Verhältnis zu ihren Ursprüngen stehen kann. Das ist klar ersichtlich, wenn wir jenen Komplex etwas näher betrachten, dessen Funktion die rechtliche Regelung der gesellschaftlichen Aktivitäten ist. Bereits auf einer bestimmten relativ niedrigen Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entsteht dieses Bedürfnis. Schon bei der einfachen Kooperation (Jagd) müssen die Pflichten der beteiligten Einzelmenschen auf Grundlage des konkreten Arbeitsprozesses und der aus ihr herauswachsenden Arbeitsteilung möglichst genau geregelt werden (Treiber und Jäger in der Jagd). Man darf aber dabei nie vergessen, was hier bereits wiederholt hervorgehoben wurde, daß die Regelung darin besteht, die Beteiligten so zu beeinflussen, daß sie ihrerseits jene teleologischen Setzungen vollziehen, die im Gesamtplan der Kooperation ihnen zugewiesen wurden. Da aber, wie wir ebenfalls wissen, diese teleologischen Setzungen notwendig Alternativentscheidung sind, können sie im gegebenen Fall gut oder schlecht, überhaupt nicht oder geradezu gegensätzlich ausfallen. So sehr in solchen primitiven Zuständen die einzelnen Personen in lebenswichtigen Lagen spontan durchschnittlich ähnlichere Entscheidungen treffen, als später, so sehr bei der damals noch herrschenden Gleichheit der Interessen weniger objektive Gründe für entgegengesetzte Entschlüsse vorhanden waren, gab es zweifellos Fälle des individuellen Versagens, gegen welche die Gemeinschaft sich schützen mußte. So mußte eine Art von Rechtsprechung für die

gesellschaftlich notwendige Ordnung etwa bei solchen Kooperationen, erst recht in bewaffneten Fehden entstehen; es war aber noch völlig überflüssig, dazu eine gesellschaftliche Arbeitsteilung eigener Art ins Leben zu rufen: die Häuptlinge, die erfahrenen Jäger, Krieger etc., die Alten konnten u. a. auch diese Funktion erfüllen, deren Inhalt und Form traditionsmäßig, aus durch lange Zeit hindurch gesammelten Erfahrungen vorgezeichnet war. Erst als die Sklaverei die erste Klassenteilung in die Gesellschaft brachte, erst als Warenverkehr, Handel, Wucher etc. neben dem Verhältnis Herr und Sklave noch andere gesellschaftliche Gegensätze einführten (Gläubiger und Schuldner etc.), mußten die dabei entstehenden Kontroversen gesellschaftlich geregelt werden, und in Erfüllung dieser Bedürfnisse entstand allmählich die bewußt gesetzte, nicht mehr bloß traditionsmäßig überlieferte Rechtsprechung. Die Geschichte lehrt uns auch, daß selbst solche Bedürfnisse erst relativ spät eine eigene Gestalt in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung erhielten, in der Form einer besonderen Schicht von Rechtskundigen, denen die Regelung dieses Problemkomplexes als Spezialität zugewiesen wurde.

So wird in diesem Fall eine besondere Schicht von Menschen zum gesellschaftlichen Träger eines besonderen Komplexes, zu dem sich die gesellschaftliche Arbeitsteilung in diesem Fall entfaltet. Dabei muß sogleich bemerkt werden, daß simultan mit dem Entstehen der Rechtssphäre im gesellschaftlichen Leben eine Gruppe von Menschen den sozialen Auftrag erhält, die Zielsetzungen dieses Komplexes mit Gewalt durchzusetzen. Engels beschreibt die Entstehung einer solchen »*öffentlichen Gewalt*, welche nicht mehr unmittelbar zusammenfällt mit der sich selbst als bewaffnete Macht organisierenden Bevölkerung« in folgender Weise: »Diese besondere öffentliche Gewalt ist nötig, weil eine selbsttätige bewaffnete Organisation der Bevölkerung unmöglich geworden ist seit der Spaltung in Klassen... Diese öffentliche Gewalt existiert in jedem Staat; sie besteht nicht bloß aus bewaffneten Menschen, sondern auch aus sachlichen Anhängseln, Gefängnissen und Zwangsanstalten aller Art, von denen die Gentilgesellschaft nichts wußte. Sie kann sehr unbedeutend, fast verschwindend sein in Gesellschaften mit noch unentwickelten Klassengegensätzen und auf abgelegenen Gebieten... Sie verstärkt sich aber in dem Maße, wie die Klassengegensätze innerhalb des Staats sich verschärfen, und wie die einander begrenzenden Staaten größer und volkreicher werden...«[10]

Mit dem Gegensatz von Sklavenbesitzer und Sklaven charakterisiert Engels richtig die letzthinnige Grundlage der Entstehung solcher Strukturen. Wir haben aber

10 Engels: Der Ursprung der Familie, S. 168 ff.; MEW 21, S. 165 ff.

bereits darauf hingewiesen, was diese Feststellung nur weiter konkretisiert, aber keineswegs widerlegt, daß der Gegensatz von Herren und Sklaven, je weiter die Entwicklung der Gesellschaft fortschreitet, keineswegs ihr alleiniger Klassengegensatz war, daß z. B. in der Antike der Interessengegensatz von Gläubiger und Schuldner, im Mittelalter der der Städter und des feudalen Grundbesitzes etc. eine sehr wichtige Rolle spielten. So sehr es vom Gesichtspunkt der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung in erster Reihe auf jenen Klassenkampf ankommt, der aus den fundamentalen Formen der Aneignung der Mehrarbeit entspringt, so wenig sind die durch ökonomische Vermittlungen daraus entspringenden Klassengegensätze anderer Art zu vernachlässigen, besonders wenn wir die spezifischen Bestimmungen der Rechtssphäre als gesellschaftlichen Komplex konkreter begreifen wollen.

Denn nur die erwähnten elementaren Gegensätze lassen sich unter Umständen rein auf Grundlage der unmittelbaren Gewaltanwendung erledigen; freilich verliert sich mit zunehmender Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Seins diese Alleinherrschaft der bloßen Gewalt, allerdings ohne in den Klassengesellschaften je zu verschwinden. Bei den vermittelteren Formen der gesellschaftlichen Antagonismen würde nämlich die Reduktion der Regelung des gesellschaftlichen Handelns auf nackten Gebrauch der Gewalt zwangsläufig zu einer Zersetzung der Gesellschaft führen. Hier muß jene komplizierte Einheit von unverhüllter und latent verdeckter, in Gesetzesform gekleideter Gewalt, die in der Rechtssphäre ihre Gestalt erhält, in den Vordergrund treten. Der zynisch-kluge Ausdruck Talleyrands, daß man mit den Bajonetten alles mögliche tun könne, nur sich auf sie setzen nicht, illustriert epigrammatisch treffend diesen Zustand, daß nämlich eine bereits einigermaßen entwickelte Gesellschaft unmöglich funktionieren und sich normal reproduzieren könnte, wenn die Mehrzahl der teleologischen Setzungen ihrer Mitglieder direkt oder indirekt bloß durch Gewalt erzwungen wäre. Es ist kein Zufall, daß in der Geschichte des Altertums die Gesetzgeber, die eine Periode der Bürgerkriege beenden, zu mythischen Helden stilisiert werden (Lykurgos, Solon). Freilich hat das Recht in der griechischen Polis und auch in der römischen Republik eine ganz besondere Bedeutung. Es ist der Träger, das geistige Zentrum der menschlichen Aktivitäten überhaupt; alles, was sich später zu Moral und sogar Ethik differenziert, ist in der klassischen Polis-Auffassung noch völlig an den Staat gebunden, noch völlig identisch mit dem Recht. Erst bei den Sophisten taucht der im Laufe der Entwicklung spezifisch werdende Charakter des Rechts auf, die bloße Legalität des Handelns, so nach Antiphon, wenn die Handlung erfolgt, »um dem Nachteil der Strafe zu entgehen, so wird man das Gesetz schwerlich auch in dem Falle befolgen, wo kein Anlaß besteht, den Schein

vor den Menschen zu wahren, und wo man ohne Zeugen handelt«[11]. Wie die gesellschaftliche Entwicklung aus solchen »Paradoxien« einzelner Outsider eine communis opinio gemacht hat, haben wir hier nicht zu schildern, ebensowenig die gleichfalls bekannte Tatsache, daß neben dem wirklichen, real funktionierenden Recht, dem sogenannten positiven Recht im gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschen immer wieder die Idee eines nicht gesetzten, nicht aus gesellschaftlichen Akten entspringenden Rechts gegenwärtig war, das als Ideal für jenes zu gelten hat, das Naturrecht. Die soziale Bedeutung eines solchen Sollens ist in verschiedenen Perioden höchst verschieden, von großem konservativen Einfluß (katholisches Naturrecht im Mittelalter), von revolutionärer Explosionskraft (französische Revolution) sinkt diese Spannung oft zu professoral-rhetorischen frommen Wünschen dem geltenden Recht gegenüber hinab.

Es ist gesellschaftlich notwendig, daß das Verhalten der einzelnen Menschen im jeweils geltenden Recht, sein Einfluß auf ihre einzelnen teleologischen Setzungen im Alltagsleben zwischen diesen Extremen pendeln, und zwar so, daß nicht einfach eine Menschengruppe auf diesem, eine andere auf jenem Standpunkt steht, sondern es gibt bei vielen Menschen eine Bewegung hin und her, je nach den allgemeinen und besonderen Umständen, in denen sie ihre teleologischen Setzungen zu vollziehen pflegen. Denn das Recht, entstanden infolge der Existenz der Klassengesellschaft, ist seinem Wesen nach notwendig ein Klassenrecht: ein Ordnungssystem für die Gesellschaft den Interessen und der Macht der herrschenden Klasse entsprechend. Die Beschränkung, die wir dem Umsetzen der Klassenherrschaft in das System des positiven Rechts zuschreiben, ist in vielfacher Hinsicht wichtig für sein Verständnis. Erstens sind viele Klassengesellschaften in mehrere Klassen mit divergierenden Interessen differenziert, und es kommt nicht allzu häufig eine Lage vor, in der die herrschende Klasse ihre besonderen Interessen völlig unbeschränkt in Gesetzesform durchsetzen könnte. Um optimal herrschen zu können, muß sie den jeweiligen äußeren und inneren Umständen Rechnung tragen und in der Rechtsetzung die verschiedenartigsten Kompromisse schließen. Es ist klar, daß deren Umfang und Ausmaß einen wesentlichen Einfluß auf das Verhalten der an ihm positiv oder negativ beteiligten Klassen ausübt. Zweitens ist das Klasseninteresse in den einzelnen Klassen zwar in historischer Sicht relativ einheitlich, in seinen unmittelbaren Verwirklichungen zeigt es aber oft divergierende Möglichkeiten und erst recht deren divergierende Beurteilungen seitens der beteiligten Einzelpersonen, weshalb auch in vielen Fällen die Reaktion auf Gesetzgebung und Rechtsprechung selbst innerhalb derselben Klasse nicht

11 Werner Jäger: Paideia, Berlin 1959, I, S. 415.

unbedingt einheitlich sein muß. Das bezieht sich drittens nicht nur auf die Maßnahmen, die eine herrschende Klasse gegen die Unterdrückten in Gang bringt, sondern auch auf die herrschende Klasse selbst (gar nicht zu reden von Lagen, in denen mehrere Klassen an der Herrschaft beteiligt sind, z. B. Großgrundbesitzer und Kapitalisten in England nach der »glorious revolution«). Ganz abgesehen von den Unterschieden zwischen unmittelbaren Interessen des Tages und denen einer weiteren Perspektive, ist das Gesamtinteresse einer Klasse nicht einfach die Summierung der Einzelinteressen ihrer Mitglieder, der Schichten und Gruppen, die sie umfaßt. Das rücksichtslose Durchsetzen der Gesamtinteressen der herrschenden Klasse kann sehr wohl vielen Interessen von derselben Klasse Zugehörenden widersprechen.

Es ist hier nicht der Ort, die große Reihe der so entstehenden Komplikationen bei der Genesis der Rechtsinhalte auch nur anzudeuten; es genügt, daß wir dieser Komplikation der Grundlagen bewußt bleiben, um aus dem Klassencharakter des Rechts keine voreiligen vereinfacht-schematischen Folgerungen zu ziehen. So differenziert jedoch die Rechtsinhalte in ihrer Genesis und ihrer Geltung auch sein mögen, zu einer solchen Gleichartigkeit entwickelt sich die Rechtsform erst im Laufe der Geschichte; je reiner gesellschaftlich das gesellschaftliche Leben wird, desto stärker und reiner. Man kann bereits in dieser Form selbst, gerade wenn man sie rein formell betrachtet, eine echte Widersprüchlichkeit wahrnehmen: Einerseits ist diese Form eine streng allgemeine, da stets sämtliche Fälle, die einem solchen gesellschaftlichen Imperativ zugeordnet werden können, einheitlich, auf einen Schlag derselben Kategorie subsumiert werden. Daß in vielen Fällen differenzierende Korrektiven hinzutreten müssen, ändert nichts Wesentliches an dieser Struktur, denn die Einteilungen, Zuordnungen, bestimmende Ergänzungen etc. besitzen ebenfalls dieselbe – subsumierend allgemeine – Beschaffenheit. Andererseits entsteht simultan mit dieser Tendenz zur Allgemeingültigkeit eine merkwürdige – und ebenfalls widerspruchsvolle – Gleichgültigkeit dem gegenüber, weshalb die einzelnen Menschen, deren teleologische Setzungen je eine Rechtsverordnung zu beeinflussen berufen ist, den hier aufgestellten Imperativ befolgen (Problem der Legalität). Der Imperativ ist seinerseits zumeist rein negativ: bestimmte Handlungen sollen nicht vollführt werden; wird die Abstinenz von solchen Handlungen tatsächlich vollzogen, so sind ihre inneren wie äußeren Ursachen gänzlich gleichgültig. Das hat zur Folge, daß die legale Korrektheit mit der extremsten Heuchelei verbunden sein kann. Die daraus entspringenden mannigfachen und untereinander höchst verschiedenen Verhaltensarten, Konflikte etc., die für das Verständnis von Moral und Ethik sehr wichtig werden können, sind nur in der Ethik in angemessener Weise behandelbar.

Trotzdem hat diese Spannung innerhalb des Beeinflußtwerdens der teleologischen Setzung der Einzelmenschen durch das Recht auch für dieses selbst weitgehende Konsequenzen. Denn die oben angedeutete Indifferenz tritt ausschließlich dann in Erscheinung, wenn ein Verbot, das das Rechtssystem ausspricht, in der Gesellschaft, in den Handlungen der einzelnen Menschen faktisch reibungslos funktioniert. Sobald es übertreten wird, pflegt sogar das Inwieweit, das Warum etc. in der Einzelhandlung jene Indifferenz, von der früher die Rede war, zu verlieren. Diese Art der rechtlichen Reaktion ist ebenfalls ein Produkt der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung. Unter ganz primitiven Umständen spielt diese Gegensätzlichkeit eine geringere Rolle, teils weil die gesellschaftlichen Gebote nur noch eine geringe Abstraktionshöhe erreichen, teils weil in anfänglichen kleinen Gemeinschaften die Menschen sich gegenseitig unmittelbar gut kennen und deshalb ihre Motive einander gegenseitig allgemein verständlich sind. Erst wenn größere, immer gesellschaftlichere Gesellschaften entstehen, erst wenn Rechtsprechen und Rechtfinden zu einer immer spezialisierteren sozialen Aufgabe besonderer Menschengruppen wird, was alles mit der Entwicklung des Warenverkehrs eng verbunden ist, tauchen solche Probleme überhaupt auf. Die Rechtsetzung und Rechtsprechung kann sich nicht mehr mit dem einfachen Verbot bestimmter Handlungen begnügen; die Motive des Überschreitens werden zunehmend rechtlich relevant, werden in juristischen Formen fixiert. Wozu freilich zu bemerken ist, daß solche Erwägungen bei großen, die Existenz einer Gesellschaft fragwürdig machenden Fällen sehr oft beiseite geschoben werden. Sie werden vorerst im Privatrecht – hier ist die Verbindung des Rechts mit dem Warenverkehr unmittelbar ersichtlich – in Betracht gezogen. Selbstverständlich ist die Entwicklung auch hier eine ungleichmäßige. Die Tatsache, daß etwa im Mittelalter die Staatsmacht eine dezentralisierte war, daß einzelne nicht nur über Waffen, sondern über größere oder kleinere Gefolgschaften von Bewaffneten verfügen konnten, machte in solchen Zeiten das Sichdurchsetzen einer staatlichrechtlichen Verfügung oft zur Angelegenheit eines offenen Kampfes zwischen Zentralgewalt und Widerstand dagegen. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft setzt hier so paradoxe Übergangsformen durch, daß es zeitweilig zum Rechtsinhalt wurde, in welchen Fällen ein solcher Widerstand als rechtmäßig zu bewerten ist.[12] Es ist hier nicht der Ort, die Widersprüche solcher Theorien auseinanderzusetzen; hauptsächlich folgen sie aus der Problematik des widerspruchsvollen Übergangs vom Feudalismus in den Kapitalismus, der notwendigerweise sowohl einer universellen rechtlichen Regelung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu-

12 Kurt Wolzendorff: Staatsrecht und Naturrecht, Breslau 1916.

strebte, wie zugleich die Überlegenheit und damit die Autorität der zentralen Regelung allen anderen gegenüber zu einer Hauptfrage des gesellschaftlichen Lebens machte. Daraus entstanden einerseits die verschiedensten Theorien eines »Rechts auf Revolution«, die man sogar noch bei Lassalle finden kann, also das absurde Bestreben, die radikale Umwälzung einer Gesellschaftsordnung, die natürlich die ihres Rechtssystems in sich begreift, im System dieser selbst erkenntnismäßig und rechtlich-moralisch zu verankern, andererseits eine, nicht minder absurde Überspannung, die nach Kant zu der Forderung führte, nach einer Revolution »müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann«[13].

Dieses letzte Zitat zeigt deutlich, zu welcher Fetischisierung das Überspannen des Rechtsbegriffs führen kann. In der Polis war noch die Lebensnähe zum Staat und zum Recht so konkret und so stark, daß sie selbst in der Niedergangszeit, als einige Ideologen die sich zersetzende Polis gedanklich zu retten, utopisch wiederherzustellen versuchten, keine derartigen Fetischisierungen herbeiführte. (Man denke an die Stellung des Sokrates zu seinem ungerechten Todesurteil.) Erst das immer abstrakter werdende Allumfassen des modernen Rechts, der Kampf um die rechtliche Regelung möglichst aller lebenswichtigen Aktivitäten – ein objektives Symptom des Gesellschaftlicherwerdens der Gesellschaft – führte zum Verkennen des ontologischen Wesens der Rechtssphäre und dadurch zu solchen fetischisierenden Überspannungen.[14] Das 19. Jahrhundert, die Entstehung des sich immer mehr vollendenden Rechtsstaats hat diesen Fetischismus allmählich verblassen lassen, allerdings nur um einen neuen ins Leben zu rufen. Je mehr das Recht zu einem normalen und prosaischen Regulator des Alltagslebens wurde, desto mehr verschwindet im allgemeinen sein in der Entstehungszeit erworbenes Pathos, desto stärker werden in ihm die manipulationsmäßigen Elemente des Positivismus. Es wird zu einer Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, wo die Folgen der Taten, die Chancen des Gelingens, die Risiken der Verluste ähnlich kalkulationsmäßig erfaßt werden wie in der ökonomischen Welt selbst. Freilich mit dem Unterschied, daß erstens zumeist von einem – allerdings relativ selbständigen – Annex der wirtschaftlichen Aktivität die Rede ist, wobei das gesetzlich Erlaubte, im Konfliktsfall das prozessual Wahrscheinliche den Gegenstand einer

13 Kant: Methaphysik der Sitten, Phil. Bibl., Band 42, Leipzig 1907, S. 161; KW 7, S. 455.

14 Die Kantsche Definition der Ehe ist, von einer anderen Seite gesehen, ein typischer Fall einer solchen Fetischisierung durch Überspannung, Ebd., S. 91.

besonderen Kalkulation innerhalb des wirtschaftlichen Hauptzwecks ausmacht; zweitens daß man neben der wirtschaftlichen Kalkulation besondere Spezialisten braucht, um diese akzessorischen Voraussichten möglichst genau zu berechnen. Das bezieht sich selbstredend auch auf Fälle, in denen machtvolle Wirtschaftsgruppen bestimmte Änderungen an den Gesetzen selbst und an ihrer rechtlichen Anwendung durchzusetzen bestrebt sind. So wird das jeweilige positive Recht im Positivismus zu einem praktisch äußerst wichtigen Gebiet, dessen gesellschaftliche Genesis, dessen gesellschaftliche Entwicklungsbedingungen auch theoretisch immer gleichgültiger neben seiner rein praktischen Nutzbarkeit erscheinen. Die neue Fetischisierung besteht nun darin, daß das Recht – freilich stets: rebus sic stantibus – als ein festes, zusammenhängendes, »logisch« eindeutig bestimmtes Gebiet behandelt wird, und zwar nicht nur in der Praxis als Gegenstand der reinen Manipulation, sondern auch theoretisch als ein immanent abgeschlossener, nur mit der juristischen »Logik« richtig handhabbarer, selbstgenügsamer, in sich abgeschlossener Komplex. Freilich ist es mit dieser immanenten Geschlossenheit, abgesehen von der praktischen Manipulierbarkeit, theoretisch nicht weit her. Kelsen hat z. B. vom Standpunkt einer kantisch-positivistischen »reinen Rechtslehre« die Rechtsentstehung als ein »Mysterium« betrachtet.[15] Jede Interessenvertretung wußte aber stets genau, wie die praktische Entstehung eines neuen Gesetzes, die Ergänzung oder Umänderung eines alten manipuliert werden mußte. Und schon Jellinek hat mit Recht auf die ununterbrochene Wechselwirkung der gesamten gesellschaftlichen Praxis mit dem tatsächlichen Gelten von Rechtsbestimmungen hingewiesen, indem er von der normativen Macht des Faktischen sprach.[16] Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, auf alle hier auftauchenden Probleme auch nur hinzuweisen. Es sollten nur die allgemeinsten Umrisse dieses Komplexes angedeutet werden, um die Prinzipien seines Funktionierens zu begreifen.

Dieses gleichzeitige Nebeneinanderbestehen und Ineinanderverschlungensein des geltenden Systems des positiven Rechts und der ökonomisch-sozialen Tatsächlichkeit im Alltagsleben führt notwendig zu den verschiedenartigsten Mißdeutungen im Verhältnis beider. Marx hat, in Polemik gegen eine derartige falsche Theorie Proudhons die Feststellung der seinsmäßigen Priorität und Eigengesetzlichkeit, der ökonomischen Prozesse entsprechend, die folgende Bestimmung vorgeschlagen: »Das Recht ist nur die offizielle Anerkennung der Tatsache«[17], nämlich der eben festgestellten Priorität des Ökonomischen. Diese fast aphoristi-

15 Hans Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, S. 411; 2. Auflage, Tübingen 1923 (Mohr).

16 G. Jellinek: Allgemeine Staatslehre, Berlin 1922, S. 334 und S. 339.

17 Marx: Das Elend der Philosophie, S. 66; MEW 4, S. 112.

sche Bestimmung ist außerordentlich inhaltsreich, sie enthält bereits die allgemeinsten Prinzipien jener notwendigen Diskrepanz zwischen Recht und ökonomisch-sozialer Wirklichkeit, über die wir im Marx-Kapitel bereits gesprochen haben. Die Bestimmung: Tatsache und ihre Anerkennung drückt das Verhältnis der ontologischen Priorität des Ökonomischen genau aus: Das Recht ist eine spezifische Form der Widerspiegelung, der bewußtseinsmäßigen Reproduktion dessen, was sich im wirtschaftlichen Leben de facto abspielt. Der Ausdruck Anerkennung differenziert nur weiter die spezifische Eigenart dieser Reproduktion, indem er deren nicht rein theoretischen, nicht rein kontemplativen, sondern primär praktischen Charakter in den Vordergrund rückt. Denn es ist evident, daß bei rein theoretischen Zusammenhängen dieser Ausdruck einfach tautologisch wäre, etwa: »Ich anerkenne, daß zwei mal zwei vier ist.« Die Anerkennung kann erst in einem praktischen Zusammenhang einen realen und vernünftigen Sinn erhalten, wenn nämlich darin ausgesprochen wird, wie auf eine anerkannte Tatsache reagiert werden soll, wenn darin eine Anleitung dazu enthalten ist, was für teleologische Setzungen der Menschen daraus erfolgen sollen bzw. wie die betreffende Tatsache als Ergebnis früherer teleologischer Setzungen eingeschätzt werden soll. Dieses Prinzip erfährt nun die nötige weitere Konkretisierung durch das Adjektiv offiziell. Der Sollenscharakter erhält dadurch ein gesellschaftlich genau bestimmtes Subjekt, eben den Staat, dessen inhaltlich von der Klassenstruktur bestimmte Macht hier wesentlich darin besteht, ein Monopol in der Frage zu besitzen, wie die verschiedenen Ergebnisse der menschlichen Praxis beurteilt werden sollen, als erlaubt oder verboten, als strafwürdig etc. bis zu der Bestimmung, welche Tatsache des gesellschaftlichen Lebens, und in welcher Weise, als eine rechtlich relevante betrachtet werden soll. Der Staat besitzt also nach Max Weber *»das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit«.*[18] Damit entsteht ein, der Tendenz nach, zusammenhängendes System von Aussagen, von Tatsachenbestimmungen (Anerkennung), deren Aufgabe es ist, im Sinne des monopolistischen Staats den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen Regeln zu unterwerfen. Betrachtet man dieses System als untrennbare Einheit eines inneren Zusammenhangs und zugleich als Sammlung von Imperativen (zumeist in Verbotsform), die die teleologischen Setzungen der Menschen zu beeinflussen entstanden sind, so erscheint die Marxsche Feststellung, daß ein solches System den realen ökonomischen Zusammenhang unmöglich in adäquater Weise widerspiegeln könne, ohne weiteres als evident. Erstens, weil schon die Feststellung dessen, wann und wie eine Begebenheit als Tatsache zu betrachten ist, nicht eine Erkenntnis des

18 Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921, S. 397.

objektiven Ansichseins des gesellschaftlichen Prozesses selbst reproduziert, vielmehr den staatlichen Willen, was und wie in einem gegebenen Fall zu geschehen habe, was und wie in diesem Zusammenhang nicht vorkommen dürfe. Schon damit muß die gedankliche Reproduktion von ihrem Original prinzipiell abweichen. Indem nur eine solche Feststellung dessen, was Tatsache sein soll, einen offiziellen, d.h. staatlichen Charakter hat, entsteht die Lage, daß ein am gesellschaftlichen Prozeß interessiert Beteiligter, eine Klasse (einerlei ob auf Grundlage von Klassenkompromissen) durch Vermittlung des Staats diese Bestimmungsmacht mit allen ihren praktischen Folgen an sich reißt. Isoliert betrachtet wäre dies bloß noch eine inadäquate Widerspiegelung des gesellschaftlichen Prozesses. Wir wissen aber – zweitens –, daß die rechtliche Widerspiegelung keinen rein theoretischen, vielmehr einen eminent und unmittelbar praktischen Charakter haben muß, um ein wirkliches Rechtssystem sein zu können. Jede rechtliche Tatsachenfeststellung hat also einen Doppelcharakter. Einerseits soll sie als einzig relevante gedankliche Fixierung eines Tatbestandes gelten, diesen möglichst exakt, definitionsmäßig gedanklich darlegen. Und diese einzelnen Feststellungen sollen ihrerseits ein zusammenhängendes, folgerichtiges, Widersprüche ausschließendes System bilden. Dabei erscheint uns wiederum als ganz klar, daß je durchgeführter diese Systematisierung ist, desto weiter sie sich von der Realität entfernen muß. Was bei der einzelnen Tatsachenfeststellung nur eine relativ geringe Abweichung sein mag, muß als Bestandteil eines solchen Systems, im Sinne dieses Systems interpretiert, den Boden der Realität noch weit mehr verlassen. Denn das System wächst nicht aus der Widerspiegelung der Wirklichkeit heraus, sondern kann nur deren abstraktiv-gedanklich homogenisierende Manipulation sein. Andererseits ist die theoretische Geschlossenheit des jeweiligen positiven Rechtssystems, seine offiziell dekretierte Widerspruchslosigkeit ein bloßer Schein. Freilich bloß vom Standpunkt des Systems; vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist jede Form einer solchen Regelung, auch die noch so energisch manipulierte, eine jeweils konkret gesellschaftlich notwendige: Sie gehört mit zum Geradesosein eben der Gesellschaft, in der sie funktioniert. Aber gerade deshalb ist der systematische Zusammenhang, seine logizistische Ableitung, Begründung, Anwendung nur scheinhaft, illusionär. Denn die Feststellung der Tatsachen, ihr Einordnen in ein System ist nicht in der gesellschaftlichen Realität selbst verankert, sondern bloß in dem Willen der jeweils herrschenden Klasse, die gesellschaftliche Praxis ihren Intentionen gemäß zu ordnen. Hegel, der in dieser Hinsicht zwar manche Illusionen hatte, aber das Problem doch realistischer betrachtete als viele seiner Vorgänger (so Kant und Fichte), hat bereits bemerkt, daß das Setzen wichtiger Kategorien in den

Rechtsbestimmungen unaufhebbar willkürlich bleiben muß. So sagt er z. B. über die Bestimmung des Strafmaßes: »Das Quantitative einer Strafe kann z. B. keiner Begriffsbestimmung adäquat gemacht werden, und was auch entschieden wird, ist nach dieser Seite zu immer eine Willkür. Diese Zufälligkeit aber ist selbst notwendig ...«[19] Er sieht aber auch die methodologische Notwendigkeit für das Recht als Ganzes, indem er den angeführten Gedankengang so fortsetzt, daß man hier eben keine logische Vollendung erreichen könne und die Sache »daher genommen werden muß, wie sie liegt«. Das was – immanent juristisch – eine logische Prämisse oder Folge des Systems zu sein scheint (und juristisch auch so gehandhabt wird), ist in der Wirklichkeit eine sozial notwendige Setzung von einem historisch konkreten Klassenstandpunkt. Den hier vorherrschenden logizistischen Schein hat Kelsen in letzter Zeit klar durchschaut und methodologisch, freilich nur methodologisch zerstört. Er bestreitet, daß die »individuelle Norm« (die Anwendung eines Gesetzes auf den Einzelfall) aus der »generellen Norm« »logisch« folgen würde. Diesen logizistischen Zusammenhang betrachtet er, mit Recht, als eine bloße Analogie, als ein analogisierendes Verwischen des Unterschieds »zwischen Wahrheit und Unwahrheit zweier in Widerspruch stehender genereller Aussagen« und zwischen »Befolgung und Nichtbefolgung zweier in Konflikt stehender genereller Normen«.[20] Wenn man diesen methodologischen Einwand in die Sprache der Ontologie des gesellschaftlichen Seins übersetzt, was Kelsen natürlich fernsteht, sieht man, daß jede allgemeine Feststellung im Rechtssystem mit der doppelten Intention zustande kam, einerseits die teleologischen Setzungen aller Mitglieder der Gesellschaft in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen, andererseits jene Menschengruppe, die den sozialen Auftrag hat, die Gesetzesbestimmungen in Rechtspraxis umzusetzen, dazu zu veranlassen, ihrerseits teleologische Setzungen in bestimmter Weise zu vollziehen. Wird dieses im zweiten Fall nicht vollführt, so haben wir es mit einem konkreten gesellschaftlichen Widerspruch zu tun und nicht mit einer falschen logischen Operation. Die gesellschaftliche Praxis zeigt eine Unzahl von Beispielen für diesen Fall, die jeweils Symptome bestimmter Klassengegensätze in der betreffenden Gesellschaft sind; man denke etwa an viele Gerichtsurteile in der Weimarer Periode, an die in manchen Prozessen gegen Verbrecher aus der Hitler-Zeit in der Bundesrepublik etc. Die von uns früher zitierte Aussage von Jellinek über die normative Macht des Faktischen zeigt – freilich nur in konkret dialektischer Anwendung – ihre Richtigkeit: Sowohl die Tatsche selbst wie ihre offizielle Anerkennung erweist

19 Hegel: Rechtsphilosophie, § 214 Zusatz, HWA 7, S. 367.

20 H. Kelsen: Recht und Logik, Forum 1965, Nr. 142, Oktober 1965, S. 421 und Nr. 143, November 1965, S. 495.

sich als gesellschaftlich-geschichtliches Ergebnis des Klassenkampfes in einer jeweils konkreten Gesellschaft, als eine ständige dynamisch-soziale Wandlung dessen, was als rechtliche Tatsache betrachtet und wie sie offiziell anerkannt wird.

Der Schein eines logischen Zusammenhangs im Rechtssystem enthüllt sich am krassesten, wenn man an die Subsumtion der Einzelfälle unter das allgemeine Gesetz denkt. Natürlich wird diese Antinomie nur auf entwickelten Stufen des Rechts offenkundig. Die primitiven Gesellschaften konnten die soziale Regelung von Einzelfällen ausgehend vollführen und noch lange Zeit mit Analogieschlüssen aus früheren Urteilen arbeiten. Erst die allgemeine Entwicklung des Warenverkehrs erzwingt der Regel nach jene abstrakt-allgemeine Systematisierung, von der früher die Rede war. Es entsteht immer stärker das gesellschaftliche Bedürfnis, daß die Rechtsfolgen einer Aktion ebenso im voraus berechenbar sein sollen wie die ökonomische Transaktion selbst. Damit wird das Problem der Subsumtion aktuell und mit ihr die in ihr entstehenden spezifischen Diskrepanzen. Denn es ist klar, daß, sobald von dem gesellschaftlichen Sein die Rede ist, dieses Problem in jedem Verhältnis von Gesetz und Einzelfall auftreten muß. Es erhält aber eine besondere Gestalt dadurch, daß eine teleologische Setzung (das Gesetz) eine andere teleologische Setzung (seine Anwendung) hervorrufen soll, wodurch die früher erwähnte Dialektik, der daraus entspringende Konflikt der Klasseninteressen zum letzthin bestimmenden Moment wird, dem die logische Subsumtion nur als Erscheinungsform aufgelagert wird.

Hier taucht wieder der Unterschied zwischen Ökonomie und anderen gesellschaftlichen Komplexen auf. In jener schafft der spontane Seinsprozeß eine Homogenisierung, einen Begriff der Gleichheit innerhalb der aus ihr stammenden Hierarchie; die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als Prinzip der Regelung entsteht unabhängig von den Vorstellungen und vom Willen der Menschen. Sie ist ein Produkt der Summierung, die von der Gesellschaft spontan, aus den kausalen Folgen der teleologischen Setzungen in der Arbeit vollzogen wird. Im Rechtssystem sind aber diese Prinzipien der Regelung Ergebnisse eines bewußten Setzens, das als Setzen die Tatsächlichkeiten bestimmen soll. Darum müssen auch die gesellschaftlichen Reaktionen darauf qualitativ anders ausfallen. Es ist deshalb leicht verständlich, daß die populäre und auch die literarische Kritik der Ungerechtigkeit im konsequent durchgeführten Recht sich auf diese Diskrepanz in der Subsumtion des Einzelfalles konzentriert. Aussprüche wie »summum jus summa injuria«, dichterische Gestaltungen wie der Shylock-Prozeß, auch in den älteren novellistischen Varianten, weisen alle auf eine derartige Stimmung gegen das formal-konsequente Durchsetzen des Gesetzes hin. Darin ist ein reales gesell-

schaftliches Problem enthalten. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß zwar kein Recht bestehen kann, ohne mit Zwang durchgeführt werden zu können, daß aber sein möglichst reibungsloses Funktionieren eine gewisse Übereinstimmung zwischen seinen Verdikten in der öffentlichen Meinung erfordert. Welche reale Anstrengungen von Zeit zu Zeit gemacht wurden, um diese gesellschaftliche Diskrepanz ideologisch zu überwinden, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Es wird eine Aufgabe der Ethik sein, zu zeigen, wie die Moral wesentlich zur Überwindung dieses zuweilen verhängnisvoll scheinenden Abgrunds entsteht, um das, was allgemein als Ungerechtigkeit empfunden wird, auf dem Boden der Innerlichkeit zu einer Versöhnung zu bringen.

Das Nachdenken über das Recht produziert seinerseits, um zwischen Recht und Gerechtigkeitsbedürfnis zu vermitteln, die eigenartige Konzeption des Naturrechts, ebenfalls ein System des gesellschaftlichen Sollens, dessen Setzen sein Subjekt jedoch über den jeweilig seienden konkreten Rechtszustand erheben soll, das, je nach Zeitbedürfnissen, als von Gott, von der Natur, von der Vernunft etc. bestimmt gedacht wird, das deshalb befähigt sein soll, die Schranken des positiven Rechts zu überschreiten. Die beiden Tendenzen gehen, wie Kelsen richtig erkannt hat[21], parallele Wege: Intention, Zielsetzung etc. gehen leicht ineinander über, denn beide müssen, ohne kritische Bewußtheit über sich selbst, gleichermaßen eine höhere Stufe der Gattungsmäßigkeit, als im positiven Recht verwirklichbar ist, erstreben. Es kann erst in der Ethik dargelegt werden, warum weder die Ergänzung durch die Moral noch alle Reformanläufe im Naturrecht und von ihm aus imstande waren, das Recht über das ihr innewohnende Niveau der Gattungsmäßigkeit zu erheben. Hier kann nur darauf hingewiesen werden, daß der allen solchen Forderungen innewohnende Traum einer Gerechtigkeit, solange er rechtlich gefaßt werden muß und wird, nicht über eine – letzthin ökonomische – Konzeption der Gleichheit hinausführen kann, über die Gleichheit, die sich gesellschaftlich notwendig von der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit aus bestimmt und sich im Warenverkehr verwirklicht, die die reale und darum gedanklich unüberwindbare Basis aller rechtlichen Gleichheits- und Gerechtigkeitskonzeptionen bleiben muß. Die daraus entsteigende Gerechtigkeit gehört ihrerseits zu den vieldeutigsten Begriffen in der menschlichen Entwicklung. Sie stellt sich die für sie unlösbare Aufgabe, die individuelle Verschiedenheit und Eigenart der Menschen mit der Beurteilung ihrer Taten auf Grundlage der Gleichheit, die die Dialektik des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst hervorbringt, gedanklich oder gar institutionell in Einklang zu bringen.

21 H. Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik, Neuwied 1964, S. 82.

Marx hat diese Frage bis zu ihren extremsten gesellschaftlich-geschichtlichen Konsequenzen ins Auge gefaßt und untersucht. In seiner eingehendsten Analyse der Perspektiven des gesellschaftlichen Übergangs zum Sozialismus, in der »Kritik des Gothaer Programms« kommt er auf dieses Verhältnis von Recht und Gleichheit in der ersten Phase des Kommunismus (im Sozialismus), in welcher bereits die kapitalistische Ausbeutung aufgehört hat, jedoch die volle Umgestaltung der Gesellschaft noch nicht vollführt ist, zu sprechen. Er sagt über das Verhältnis von Recht und Arbeit: »Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist, wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.* Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer *bestimmten* Seite faßt, z. B. im gegebenen Fall sie *nur als Arbeiter* betrachtet; und weiter nichts in ihnen sieht, von allem anderen absieht.« Ohne auch hier auf den gesamten Fragenkomplex eingehen zu können, soll nur hervorgehoben werden, daß Marx diese Diskrepanz zwischen dem Gleichheitsbegriff des Rechts und der Ungleichheit der menschlichen Individualität auch auf dieser Stufe für unaufhebbar hält. Auch nach der Enteignung der Ausbeuter bleibt das gleiche Recht dem Wesen nach ein bürgerliches Recht mit seinen hier angegebenen Schranken. Wie erst könnte von einem Hinausgehen über diese Schranken in früheren Formationen, die ökonomisch auf Ausbeutung basiert sind, die Rede sein. Erst wenn alle objektiven Bedingungen und Verhältnisse der gesellschaftlichen Arbeit umgewälzt worden sind, »nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen«[22], in einer Gesellschaft, deren Reproduktionsgrundlage: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« ist, hört diese Diskrepanz auf, freilich simultan mit einem Überflüssigwerden der Rechtssphäre, so wie wir sie aus der bisherigen Geschichte kennengelernt haben.

22 Marx: Kritik des Gothaer Programms. Moskau-Leningrad 1933. S. 10–11; MEW 19. S. 21.

Damit sind die gesellschaftlich-geschichtlichen Grenzen der Genesis und des Absterbens der Rechtssphäre in prinzipieller Weise als zeitliche bestimmt. Wir wissen jedoch, daß ontologisch gesprochen solche Anfangs- und Endpunkte etwas viel Konkreteres offenbaren als bloße Periodenbestimmungen. Periodenwechsel ist ja, vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins angesehen, immer ein qualitativer Wandel in der Struktur und Dynamik der Gesellschaft, weshalb auch darin stets Veränderungen der gesellschaftlichen Bedürfnisse, der sozialen Aufträge etc. entstehen müssen und, weil die teleologischen Setzungen aller Menchen – wie widerspruchsvoll, wie ungleichmäßig auch immer – letzten Endes aus jenen entspringen, müssen auch die gesellschaftlichen Reflexe, ihre Wechselbeziehungen zueinander, ihre dynamischen Funktionen den im Gesamtkomplex entstehenden Wandlungen unterworfen sein. Genesis und Absterben sind so zwei qualitativ eigenartig, ja einzigartig betonte Variationen solcher Prozesse, die im Aufheben Elemente des Aufbewahrens und in der Kontinuität Momente der Diskontinuität enthalten. So haben wir bereits darauf hingewiesen, daß der vorrechtliche Zustand der Gesellschaft Bedürfnisse der eigenen Regelung ausbildet, in denen – freilich qualitativ verschiedene – Keime der Rechtsordnung inbegriffen sind. Man darf dabei allerdings nie vergessen, daß hinter dieser Kontinuität eine Diskontinuität verborgen ist: die Rechtsordnung im eigentlichen Sinne entsteht erst, wenn divergierende Interessen, die an sich auf eine gewaltsame Austragung in jedem Einzelfall drängen könnten, auf denselben Rechtsnenner gebracht, juristisch homogenisiert werden. Das gesellschaftliche Wichtigwerden dieses Komplexes bestimmt ebenso die Genesis des Rechts, wie sein real gesellschaftliches Überflüssigwerden zum Vehikel seines Absterbens werden wird. Es entspricht dem rein ontologischen Charakter dieser Betrachtungen, daß sie auch in dieser Frage nicht – in utopistischer Weise – über den von Marx klar erkannten allgemein ontologischen Charakter der Feststellungen dieses Zusammenhangs hinauszugehen die Absicht haben. Jedes betonte Wie seiner Verwirklichung ist eine Frage der konkret nicht vorhersehbaren Zukunftsentwicklung.

Das zentrale dialektische Problem, das bei der Betrachtung von Genesis und Absterben des Rechts so klar hervortritt, ist zugleich der Schlüssel zur Enträtselung aller fetischisierenden theoretischen und gar philosophischen Auslegungen der Besonderheit der Rechtssphäre als Komplex. Wenn wir das von Marx richtig erfaßte Zentralproblem, den untrennbaren Zusammenhang zwischen Klassenschichtung der Gesellschaft und Notwendigkeit einer spezifischen Rechtssphäre, in unserer früheren erweiterten Interpretation zum Ausgangspunkt gemacht haben, so müssen wir wahrnehmen, daß das fundamentale Prinzip der Rechtsordnung die Synthese der folgenden, einander gegenüber völlig heterogenen Bestrebungen in sich enthält: erstens soll die Herrschaft einer Klasse als selbstverständlich gewordener und als solcher anerkannter Zustand der Gesellschaft die Aktivitäten all ihrer Mitglieder so bestimmen, daß sie sich in ihrer Praxis den Geboten dieser Lage »freiwillig« unterwerfen, daß auch ihre theoretische Kritik nur im Rahmen der von hier aus – weit oder eng – gezogenen Grenzen gestattet wird. Dieses System, daß das Sichbeugen aller Klassen vor der Herrschaft einer Klasse – natürlich oft auf der Grundlage von Klassenkompromissen – vorstellt, hat zur notwendigen Erscheinungsform ein einheitliches Sollen für die Gesellschaft im Ganzen wie im Detail, ein Sollen, das zwar in vielen Einzelheiten bloß technisch-manipulatorisch sein mag, das aber nach außen wie nach innen, ihren Lebenswillen, ihre Lebensfähigkeit als Totalität zum Ausdruck bringen muß.

Darin ist wieder eine, uns bereits bekannte – Verdoppelung in der Widersprüchlichkeit enthalten: einerseits die Gewalt als letzthinniger Garant dieser Existenz und Einheit, andererseits die Unmöglichkeit, diese vom Recht garantierte und kontrollierte Einheitlichkeit der gesellschaftlichen Praxis allein auf die Gewalt zu basieren. (Die komplizierten Wechselwirkungen, die daraus für Recht, Moral, Ethik, Religion etc. entspringen, können erst in der Ethik angemessen behandelt werden.) Diesen Widersprüchen schließen sich noch die bereits behandelten zwischen Allgemeinheit und Einzelheit, zwischen Gleichheit und Ungleichheit, zwischen Immanenz, Abgeschlossenheit des Rechtssystems und seiner ununterbrochenen Korrektur durch die Faktizitäten des gesellschaftlichen Lebens, zwischen notwendiger rationalen Ordnung der Wirtschaft und Unangemessenheit der rechtlichen Kategorien als Ausdrucksformen der ökonomischen Wirklichkeit als die wichtigsten an. Wenn man das paradoxe Verhältnis zwischen dem rationaleinheitlichen, jeden Widerspruch prinzipiell ausschließenden Charakter des Rechtssystems und der widersprüchlichen Heterogenität all seiner Inhalte, ihrer Beziehungen zu ihren Formen, der einzelnen Formungsprinzipien zueinander unbefangen betrachtet, so muß man sich darüber wundern, wie hier überhaupt ein praktisch-einheitliches System in der Regulierung der menschlichen Praxis entstehen konnte. (Wohlbemerkt: es ist hier natürlich vom praktisch funktionierenden System des positiven Rechts die Rede. In der Rechtslehre wie in jeder Wissenschaft scheint einerseits das theoretische Homogenisieren, Vereinheitlichen einer heterogenen Wirklichkeit etwas Selbstverständliches zu sein, andererseits können in ihr sehr wohl Widersprüche, Antagonismen, Inkohärenzen aufgedeckt werden, ohne ihre methodologische Einheit im geringsten zu stören.) Das Rechtssystem ist aber nicht eine Einheit aus theoretischen Sätzen, sondern, wie gezeigt, ein einheitliches System aus positiven wie negativen Anleitungen zum praktischen

Handeln und muß gerade deshalb gesellschaftlich-praktisch betrachtet, eine jeden Widerspruch ausschließende Einheit bilden. Die für die Rechtspraxis ausgearbeiteten und in ihr angewendeten theoretischen Erwägungen haben deshalb vor allem nicht die Funktion, allgemein theoretisch die Widerspruchslosigkeit des gerade geltenden positiven Rechts nachzuweisen, vielmehr alle in der Praxis eventuell auftauchenden Widersprüche praktisch aus der Welt schaffen; ob das nun in der Form einer Interpretation des positiven Rechts geschieht oder als Änderung, Neufassung etc. von einzelnen Bestimmungen, ist von diesem Standpunkt gesehen belanglos.

Das Funktionieren des positiven Rechts beruht also auf der Methode: einen Wirbel von Widersprüchen so zu manipulieren, daß daraus nicht nur ein einheitliches System entsteht, sondern ein solches, das fähig ist, das widerspruchsvolle gesellschaftliche Geschehen praktisch, mit einer Tendenz aufs Optimale zu regeln, sich jeweils elastisch zwischen antinomischen Polen – z. B. nackte Gewalt und ans Moralische grenzendes Überzeugenwollen – zu bewegen, um im Verlauf der ständigen Gleichgewichtsverschiebungen innerhalb einer sich langsam oder rascher ändernden Klassenherrschaft die für diese Gesellschaft jeweils günstigsten Entscheidungen, Beeinflussungen der gesellschaftlichen Praxis herbeizuführen. Es ist klar, daß dazu eine ganz eigene Manipulationstechnik notwendig ist, was schon genügt, um die Tatsache zu erklären, daß dieser Komplex sich nur reproduzieren kann, wenn die Gesellschaft die dazu nötigen »Spezialisten« (von Richtern und Advokaten bis zu Polizisten und Henker) immer wieder neu produziert. Der gesellschaftliche Auftrag geht aber noch weiter. Je entwickelter eine Gesellschaft ist, je stärker die gesellschaftlichen Kategorien in ihr vorherrschend werden, eine desto größere Autonomie erhält das Rechtsgebiet als Ganzes innerhalb der Wechselwirkung verschiedener gesellschaftlicher Komplexe. (Theorie von der Teilung der Gewalten.) Das hat für die Charakteristik dieses Komplexes wichtige Konsequenzen. Erstens zeigt sich, daß die Rechtssphäre zwar, in einer weiten Trendlinie betrachtet, eine Folgeerscheinung der ökonomischen Entwicklung, der Klassenschichtung und des Klassenkampfes ist, daß sie aber – den besonderen Phasen der großen Linie entsprechend – eine sogar weitgehende relative Selbständigkeit dem gerade herrschenden Regime gegenüber erlangen kann. (Wir haben gezeigt, daß dahinter ebenfalls Klassenprobleme wirksam sind.) Daß so entstehende Spielräume ihrerseits wieder auf den realen Kräfteverhältnissen der Klassen beruhen, hebt dieses Verhältnis, eine Art Staat im Staate zu sein, nicht auf, bestimmt nur konkret seine Wesensart und seine Grenzen. Das Phänomen bleibt in seiner Eigenart bestimmt, es zeigt sich auch unter normaleren Umständen, als die der Weimarer Republik waren, einerseits als relative Selbständigkeit der Rechtsprechung von der jeweils herrschenden politischen Generallinie, andererseits als die sich zuweilen explosiv äußernde Empfindlichkeit der öffentlichen Meinung bestimmten Rechtserscheinungen gegenüber, selbst wenn deren unmittelbar sachlicher Gehalt nur eine geringe unmittelbare Wichtigkeit für die gesamte Gesellschaft hat.

Zweitens – und das ist für die hier gesuchten ontologischen Betrachtungsweisen noch bedeutsamer – ergibt sich aus allen diesen oft scheinbar divergierenden Darlegungen, daß hinter dem immer wieder geforderten Spezialistentum der Repräsentanten der Rechtssphäre ein nicht unwichtiges Problem der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins steckt. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung schafft in ihrer quantitativen und qualitativen Ausdehnung Spezialaufgaben, spezifische Vermittlungsformen zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Komplexen, die eben wegen diesen besonderen Funktionen im Reproduktionsprozeß des Gesamtkomplexes eigenartige innere Strukturen erhalten. Die inneren Notwendigkeiten des Gesamtprozesses bewahren dabei ihre ontologische Priorität und bestimmen deshalb Art, Wesen, Richtung, Qualität etc. in den Funktionen der vermittelnden Seinskomplexe. Jedoch gerade darum, weil das richtige Funktionieren auf höherem Niveau des Gesamtkomplexes dem vermittelnden Teilkomplex besondere Teilfunktionen zuweist, entsteht in diesem – von der objektiven Notwendigkeit ins Leben gerufen – eine gewisse Eigenständigkeit, eine gewisse autonome Eigenart des Reagierens und des Handelns, die gerade in dieser Besonderheit für die Reproduktion der Totalität unentbehrlich wird. Wir haben mit einer gewissen absichtlichen Zuspitzung diesen Charakter der Rechtssphäre herauszuarbeiten versucht, die desto widerspruchsvoller und paradoxer erscheint, je weniger man sie seinsmäßig aus ihrer Genesis und ihren Funktionen zu verstehen versucht, je mehr man an sie mit Kategorien und Systempostulaten der gleichmacherischen Logik und Erkenntnistheorie herantritt. Daraus ergeben sich in den Versuchen, solche Komplexe gedanklich zu erfassen, langwierige Unfähigkeiten des adäquaten Verständnisses. Wenn die idealistisch-philosophischen Erklärungen etwa das Recht in ein System der Werte einbauen wollten, so entstanden immer wieder antinomisch-unlösbare Mischungen, unlösbare Grenzkonflikte etc. zwischen Recht, Moral und Ethik. Wenn dagegen seine Eigenart positivistisch isoliert wurde, so führte dies zu einer deskriptiv ausgedrückten Ideenlosigkeit. Und obwohl Marx selbst auch dieses Problem ontologisch richtig erfaßt hat, hat seine Nachfolge die Abhängigkeit vom Gesamtprozeß der ökonomischen Entwicklung schematisch isoliert und mechanisch vulgarisiert.

Wie an anderer Stelle ist es auch hier nicht die Aufgabe dieser Betrachtungen, eine systematische gesellschaftliche Ontologie der Rechtssphäre auch nur versuchs-

weise zu skizzieren. Dafür läßt sich jedoch schon aus diesen spärlichen und fragmentarischen Andeutungen eine wichtige Folgerung für das Funktionieren und für die Reproduktion der gesellschaftlichen Teilkomplexe ziehen: nämlich die ontologische Notwendigkeit einer logisch nicht voraussehbaren und nicht angemessen erfaßbaren, jedoch gesellschaftlich-ontologisch rationalen relativen Selbständigkeit und entwickelten Eigenart derartiger Teilkomplexe. Deshalb können diese ihre Funktionen innerhalb des Gesamtprozesses desto besser erfüllen, je energischer und eigenständiger sie ihre spezifische Besonderheit herausarbeiten. Das ist für die Rechtssphäre unmittelbar evident. Diese Lage besteht aber für alle Komplexe oder Gebilde, die die gesellschaftliche Entwicklung hervorbringt. Daß daraus keine absolute Autonomie erfolgt, dafür sorgt die gesellschaftliche Entwicklung selbst, natürlich nicht automatisch, sondern in der Form von jeweils zu lösenden Aufgaben, von aus ihnen entstehenden menschlichen Reaktionen, Aktivitäten etc., gleichviel ob sie in diesen Fragen mehr oder weniger bewußt wird, gleichviel ob sie sich noch so weit vermittelt, noch so ungleichmäßig durchsetzt. Der Vulgärmarxismus kam hier nicht weiter als zur Deklaration einer mechanischen, gleichmacherischen Abhängigkeit vom ökonomischen Unterbau (der Neukantianismus und Positivismus in der revisionistischen Periode waren eine gerechte Strafe der Geschichte für diese Vulgarisation). Die Stalinsche Periode überspannte ihrerseits diese mechanistische Konzeption aufs neue und setzte sie gewaltsam in soziale Praxis über; die Ergebnisse sind jedem bekannt.

Wenn wir die Gesellschaft als Komplex aus Komplexen bezeichnet haben, so taten wir es unmöglich mit der Absicht, eine detaillierte Analyse eines jeden einzelnen Komplexes und seines dynamischen Zusammenhanges mit dem anderen innerhalb des totalen Komplexes der Gesamtgesellschaft zu geben. Dazu wäre eine ausgeführte theoretische Behandlung der allgemeinen Struktur der Gesellschaft nötig, ein Unternehmen, das viel umfassender wäre als unsere einleitende, bloß auf allgemeine Grundlage und Methode ausgerichtete Untersuchung. Wenn wir hier zwei – untereinander höchst verschiedene – Komplexe etwas eingehender betrachtet haben, so geschah dies vor allem, um Problemkreis und Art des Herantretens vom ontologischen Gesichtspunkt ein wenig zu präzisieren, vor allem, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie tief verschieden solche Komplexe voneinander strukturell beschaffen sind, wie jeder einer besonderen Analyse seiner Genesis, seines Wirkens und – wenn nötig – der Perspektive seines Absterbens bedarf, um in seiner seienden Eigenart wirklich erkannt werden zu können. Wir haben, um diese methodologischen Probleme scharf hervortreten zu lassen, willkürlich zwei, zugleich aber extrem entgegengesetzt beschaffene Komplexe

ausgewählt. Damit ist einer wirklichen, umfassenden und systematischen Bearbeitung dieser Frage, die dringend notwendig ist, in keiner Weise vorgegriffen.

Trotz solcher unvermeidlichen Beschränkungen des Umfangs unserer Betrachtung scheint es uns doch nicht möglich, den weiteren Schritt zum Abriß des Zusammenhangs vom Gesamtkomplex zu tun, ohne wenigstens einen allgemein typologischen Blick auf die anderen Komplexe zu werfen. Schon in den von uns ausgewählten Beispielen sehen wir zwei Extreme: einerseits ein spontan entstandenes dynamisches Gebilde, dessen Reproduktion alle Menschen in ihrer alltäglichen Praxis größtenteils ungewollt und unbewußt vollziehen, das in sämtlichen, innerlichen wie äußerlichen Aktivitäten der Menschen als unvermeidliches Medium der Kommunikation gegenwärtig ist und andererseits ein Spezialgebiet der menschlichen Aktivitäten, das nur dann existieren, funktionieren, sich reproduzieren kann, wenn die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine dafür spezialisierte Menschengruppe delegiert, deren auf diese Spezialität gerichtetes Denken und Handeln die hier nötige Arbeit mit einer gewissen Bewußtheit verrichtet. (Wie weit diese Bewußtheit notwendig in einem bestimmten Sinne eine falsche sein muß, gehört nicht hierher.) Man darf aber nicht vergessen, daß zu dieser strengen Spezialisiertheit, von ihr unabtrennbar, auch eine gesellschaftliche Universalität hinzugehört, allerdings so, daß die Bewegung der Gesamtgesellschaft diesen Anspruch auf Universalität nicht nur letzthin begründet, nicht nur ununterbrochen modifiziert, sondern auch durch die Aktivität anderer Komplexe vermittelt ihm auch ununterbrochen Schranken setzt. Solche Wechselbeziehungen zwischen Spontaneität und bewußt-gewollter Teilnahme am Leben eines Komplexes, zwischen Universalität und ihrer Beschränkung durch andere Komplexe oder direkt durch die Totalität, können wir bei jedem gesellschaftlichen Komplex finden, nur daß diese Korrelationen (ebenso wie noch viele andere) bei jedem Komplex, in jeder konkreten Wechselwirkung prinzipiell qualitativ verschiedene sind. Das ergibt eine weitere gemeinsame Eigenschaft für die Ontologie der gesellschaftlichen Komplexe: sie sind bei konkreter Analyse ihres Wesens und ihrer Funktion, ihrer Genesis und eventuell der Perspektive des Absterbens oder ihrer permanenten gesellschaftlichen Wirksamkeit genau bestimmbar und gedanklich-methodologisch von allen anderen Komplexen genau abgrenzbar. Zugleich haben sie, gerade im ontologischen Sinn, keine genau bestimmbaren Grenzen: ohne ihre Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit zu verlieren, muß z. B. die Sprache als Medium, als Träger der Vermittlung in sämtlichen Komplexen des gesellschaftlichen Seins figurieren, und wenn dies auch bei anderen Komplexen nicht in derart prägnanter Weise in Erscheinung tritt, so entstehen doch immer wieder Überdeckungen verschiedener Komplexe, wechselseitiges

Durchdringen des einen durch den anderen usw., wobei die – freilich relative – Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit, die genaue Bestimmbarkeit des einzelnen Komplexes niemals fragwürdig wird.

Auf diese Dialektik muß schon deshalb eigens hingewiesen werden, weil ihre Vernachlässigung viel dazu beiträgt, daß das Bild des gesellschaftlichen Seins so oft in verzerrten, irreführenden Spiegelungen erscheint. In der Frage der Selbständigkeit der Komplexe und ihrer Abhängigkeit von ihren Seinsgrundlagen haben wir bereits auf die verschiedenen Fehldeutungen, die daraus zu entstehen pflegen, hingewiesen. Es ist auch nicht schwer, einzusehen – was damit übrigens eng zusammenhängt –, daß diese Überspannung zugleich zu einer Fetischisierung des unzulässig zu einer absoluten Selbständigkeit aufgebauschten Komplexes führen kann. Da auch die spontan entstehenden und funktionierenden Komplexe, sobald sie zu Gegenständen der Erkenntnis werden, von dazu spezialisierten Menschengruppen »verwaltet« werden, kann schon aus ihrer Interessiertheit auf dem Gebiet der Erkenntnis sehr leicht ein solches Fetischisieren entstehen. Noch wichtiger ist, daß die von uns geschilderte Wechselbeziehung der Komplexe immer von dem Bewußtsein einzelner, in der Gesellschaft handelnder Menschen vermittelt wird, daß – wieder: einerlei ob und wieweit dieses Bewußtsein im gegebenen Fall ein richtiges oder falsches ist – bei jeder realen Vermittlung das Bewußtsein der einzelnen Menschen zu ihrem unvermeidlichen unmittelbaren Medium wird. Es gibt also praktisch kaum einen Menschen – je entwickelter eine Gesellschaft ist, desto weniger –, der im Laufe seines Lebens nicht in vielfache Berührungen mit einer Mehrzahl von Komplexen geraten würde. Wir wissen nun, daß jeder Komplex eine besondere spezialisierte, handlungsmäßige Reaktion von den Menschen, die in seinem Bereich ihre teleologischen Setzungen vollziehen, fordert. Selbstverständlich kann und soll nicht ein jeder, der aktiv oder passiv mit der Rechtssphäre in Berührung kommt, zum Juristen werden, jedoch ist es ebenso selbstverständlich, daß ein Mensch, der in für ihn wichtigen Lebensangelegenheiten mit einem gesellschaftlichen Komplex mehr oder weniger dauernd, mehr oder weniger intensiv in eine praktische Berührung gerät, das nicht ohne bestimmte Änderungen in seinem Bewußtsein tun kann. Wie jede gesellschaftlich-menschliche Beziehung ist aber eine solche ebenfalls alternativen Charakters: einerseits ist es möglich, daß das Bewußtsein des betreffenden Menschen in verschiedenen Komplexen völlig verschieden geformt wird, daß also seine Persönlichkeit eine gewisse »Parzellierung« erleidet. (Der unterwürfige Beamte als tyrannisches Familienoberhaupt.) Dabei können sehr oft Deformationen der menschlichen Persönlichkeit eintreten, die sich ganz nahe mit dem Phänomen der Entfremdung berühren, ja oft diese geradezu in Reinkultur darstellen. Da die gegenwärtige

Zivilisation solche Deformationen massenhaft produziert, ist es leicht verständlich, daß abstrakte Oppositionsbewegungen, wie der Existentialismus, in der von jeder derartig entstellenden Bindung frei gewordenen, rein auf sich selbst gestellten Persönlichkeit sein Ideal zu finden meint. Wir werden uns mit dieser Frage im Schlußkapitel dieses Buches ausführlich beschäftigen; hier kann nur in einigen Bemerkungen auf einen Aspekt dieses Phänomens hingewiesen werden, darauf nämlich, daß es eine ebenfalls aus Fetischisierung entsprungene Illusion des Existentialismus ist, eine reine, sich in sich selbst vollendende Persönlichkeit auch nur als möglich, geschweige denn als allgemeines Vorbild vorzustellen. Alle wirklichen Bestimmungen der Persönlichkeit entstehen vielmehr aus ihren praktischen (und gefühlsmäßig wie theoretisch verallgemeinerten) Beziehungen zur gesellschaftlichen Umwelt, zu den Mitmenschen, zum Stoffwechsel mit der Natur, zu den Komplexen, in die die Gesamtgesellschaft sich konkret differenziert. Reichtum an Bewußtseinsinhalten kann der Mensch anders als aus diesen Beziehungen unmöglich erwerben. Seine Praxis ist natürlich auch hier, wie überall im Menschenleben, alternativ beschaffen; so hier, was in ihm selbst aus diesen Wechselwirkungen entsteht, ob sie seine Persönlichkeit zu einem inneren Reichtum abrunden und befestigen oder ob sie deren Einheit zu »Parzellen« zerstükkeln. Jedenfalls hat die Entfremdung hier eine ihrer sozialen Quellen, jedoch im möglichen Übel ist zugleich die Möglichkeit, ja das Vehikel zu seiner Überwindung mitenthalten. Ohne eine solche Dialektik von Objektivität des gesellschaftlichen Seins und Unvermeidlichkeit der Alternativentscheidungen in allen individuellen Handlungsakten ist es unmöglich, an das Phänomen der Entfremdung auch nur heranzutreten.

3. *Probleme der ontologischen Priorität*

Selbst wenn es uns möglich geworden wäre, eine Analyse sämtlicher Komplexe, deren Totalität die Gesellschaft als Komplex ausmacht, sowie ihre vielfach verzweigten und oft weit vermittelten Wechselwirkungen untereinander detailliert darzustellen, hätten wir doch gerade die entscheidende Bestimmung ihres realen Funktionierens, der Dynamik ihrer Reproduktion noch nicht erfaßt. Hegel sagt mit Recht, daß man beim Erfassen der Wechselwirkung bloß »an der Schwelle des Begriffs« steht, daß ein Sichbegnügen mit ihrer Kenntnis »ein durchaus begriffsloses Verhalten« ist.[1] Aus dem uns bekannten Grund, weil bei Hegel die

1 Hegel: Enzyklopädie, § 156 Zusatz; HWA 8, S. 301 f.

ontologischen Zusammenhänge stets einen logizistischen Ausdruck erhielten, blieb er bei einem richtigen, aber nur negativen Feststellen der so entstehenden Lage stehen. Übersetzen wir das von Hegel richtig Gemeinte in die von ihm bloß mitgemeinte ontologische Sprache (denn der Begriff ist bei Hegel zugleich logisch und ontologisch), so ließe sich der intentionierte Kern so ausdrücken: die bloße Wechselwirkung würde zu einem stationären, letzten Endes statischen Zustand führen; soll die lebendige Dynamik des Seins seine Entwicklung gedanklich zum Ausdruck gelangen, so muß aufgezeigt werden, wo in der betreffenden Wechselwirkung das übergreifende Moment aufzufinden ist. Denn erst dieses – freilich nicht sein bloßes Wirken, sondern zugleich damit die Widerstände, auf die es stößt, die es selbst auslöst etc. – verleiht der sonst bei aller partiellen Bewegtheit statischen Wechselwirkung eine Richtung, eine Entwicklungslinie; aus bloßen Wechselwirkungen könnte bloß die Stabilisierung zum Gleichgewicht in einem Komplex erfolgen. Diesen Zusammenhang klar zu erblicken, ist besonders wichtig, wenn von einem Übergang aus einer Seinssphäre in die andere die Rede ist. Denn evidenterweise entstehen bei der Genesis eines solchen Neuen Erscheinungen transitorischen Charakters, die nie zur Entstehung, zur Konsolidation, zur Selbstkonstituierung der neuen Seinsstufe führen würden, spielten nicht Kräfte der neuen Art des Seins in den – unaufhebbaren – Wechselwirkungen mit denen der alten die Rolle des übergreifenden Moments. Wir haben die Probleme, die in diesem Fall für das gesellschaftliche Sein in seiner Beziehung zur Natur überhaupt auftauchen, bei der Analyse der Arbeit bereits eingehend betrachtet. Wenn wir jetzt weiterzugehen und das Verhältnis zu der Seinssphäre auf breiterer Basis, auf die Totalität des Gesellschaftlichen bezugnehmend zu betrachten versuchen, so stoßen wir wieder auf das Prinzip der Gesellschaftlichkeit als übergreifendes Moment in der Wechselwirkung der verschiedenen Seinsformen.

Das wesentliche ontologische Verhältnis zwischen organischer Natur und gesellschaftlichem Sein kann kurz so ausgesprochen werden: für beide ist die Reproduktion, und zwar sowohl im ontogenetischen wie im phylogenetischen Sinn, jenes entscheidende übergreifende Moment in allen – permanent bleibenden – Wechselwirkungen mit der unorganischen Natur, wodurch das Was und Wie eines jeden organisch Seienden bestimmt wird. In der organischen Natur entsteht – in der Form von neuen Arten und Gattungen – auf diese Weise eine Höherentwicklung von primitivsten Komplexen bis zu höchst komplizierten. Das objektiv ontologisch Erfaßbare an dieser Entwicklung ist das ständige Erstarken, das breiter und tiefer greifende Wirken der biologischen Momente in dieser Wechselwirkung. Das gesellschaftliche Sein erhebt sich aus der organischen Natur so, daß

in einer bestimmten Art der Lebewesen, im Menschen zwar einerseits die biologischen Momente seiner Reproduktion in ihren Beziehungen zu den physikalisch-chemischen Komponenten unaufhebbar aufbewahrt bleiben müssen, daß aber andererseits ihr Funktionieren und ihre Reproduktion einen immer stärker ausgeprägten gesellschaftlichen Charakter erhalten. Die Höherentwicklung, das Herrschendwerden des gesellschaftlichen Seins über sein biologisches (und dadurch vermittelt über sein physikalisch-chemisches) Fundament drückt sich also nicht, wie in der organischen Natur, durch einen Gestaltwandel aus, sondern konzentriert sich auf einen Funktionswandel innerhalb derselben Gestalt. Die physische Reproduktion des Menschen als biologischen Lebewesens ist und bleibt das ontologische Fundament eines jeden gesellschaftlichen Seins. Freilich ist es ein Fundament, dessen Existenzweise seine ununterbrochene Transformation ins immer reiner Gesellschaftliche ist, also einerseits ein Schaffen von Vermittlungssystemen (Komplexen), um diese Veränderungen zu realisieren und in der Wirklichkeit als dynamisch funktionierend zu verankern, andererseits als Rückwirkung dieser selbstgeschaffenen – vom Menschengeschlecht geschaffenen – Umwelt auf ihren Schöpfer selbst, diesmal freilich – unmittelbar ontologisch – als umwandelbare Rückwirkung auf jeden einzelnen Menschen, der von der eigenen Aktivität aus von deren Objekten verändert, in seinem biologischen Sein vergesellschaftet wird.

Schon hier zeigt sich der sehr wesentliche strukturell-dynamische Unterschied zwischen organischer Natur und gesellschaftlichem Sein, indem der Zusammenhang zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Reproduktion zwar weitaus komplizierter, vermittelter, indirekter ist als in jener, zugleich jedoch – vielleicht eben darum – ihren Mechanismus offener, übersichtlicher ans Tageslicht fördert. Wir haben bereits bei der Analyse der Arbeit auf das Moment der Gattungsmäßigkeit in ihr hingewiesen. Die Verallgemeinerung, die mit dem Schaffen von etwas radikal Neuem, das im Reproduktionsprozeß der Natur keine Analogien hat, denn es wird nicht von »blinden« Kräften spontan hervorgebracht, sondern wird durch eine bewußte teleologische Setzung, im wörtlichen Sinne des Wortes, geschaffen, unzertrennlich verbunden ist, verwandelt Arbeitsprozeß und Arbeitsprodukt, auch wenn unmittelbar als Einzelakt entstanden, ins Gattungsmäßige. Eben weil dieses Gattungsmäßige keimhaft, implicite im primitivsten Arbeitsprozeß und Arbeitsprodukt enthalten ist, kann jene mehr oder weniger spontane Dynamik entstehen, die von der Arbeit unaufhaltsam zur Arbeitsteilung und zur Kooperation drängt. Damit ist aber eine gesellschaftlich wirksame Gestalt der Gattungsmäßigkeit entstanden, die einmal vorhanden, ununterbrochen auf die Arbeit selbst zurückwirkt, und zwar sowohl indem sie sich in jedem

Arbeitsakt, der wachsenden konkreten Bedeutung der Arbeitsteilung entsprechend, modifizierend und die Gattungsmäßigkeit steigernd durchsetzt, wie indem sie jeden Arbeitenden in eine Umgebung von wachsender Gesellschaftlichkeit versetzt, die auf die arbeitsmäßigen teleologischen Setzungen eines jeden Einzelnen einen immer stärkeren Einfluß erlangen muß. Wenn man diese Entwicklung in einer entfalteteren Form nimmt, die sie schon lange vor dem heutigen Kapitalismus erhielt, so sehen wir objektiv ein unaufhaltsames, extensives wie intensives Wachsen der Gattungsmäßigkeit, jedoch so, daß nicht nur im einzelnen Arbeitenden – objektiv – die gattungsmäßige Komponente zunimmt, sondern daß diese ihm als eine dynamische und dynamisch zusammenhängende Wirklichkeit realer Gegenstände, Relationen, Bewegungen etc. gegenübersteht, die subjektiv als eine von seinem Bewußtsein unabhängige objektive Wirklichkeit erlebt werden muß. (Eben der von uns angedeutete Komplex, der aus Komplexen besteht.)

Diese Welt erscheint dem Menschen als eine Art zweiter Natur, als ein von seinem Denken und Wollen völlig unabhängig existierendes Sein. Vom Standpunkt der Alltagspraxis und von der sie verallgemeinernden Erkenntnistheorie scheint eine solche Auffassung berechtigt. Wenn wir jedoch an die Frage ontologisch herantreten, so leuchtet es sofort ein, daß die gesamte zweite Natur eine Umformung der ersten darstellt, die vom Menschengeschlecht selbst vollzogen wurde, daß sie dem Menschen, der innerhalb dieser zweiten Natur lebt, als die Produktion seiner eigenen Gattungsmäßigkeit gegenübersteht. Marx hat diesen Tatbestand, sich auf die geniale Intuition Vicos stützend, so ausgedrückt, daß »die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben«[2]. Natürlich wird dadurch die vom Bewußtsein unabhängige Existenz der zweiten Natur nicht aufgehoben. Sie ist eben die Verwirklichung dieser Gattungsmäßigkeit, also geradeso wie diese ein wirkliches Sein, unter keinen Umständen ein bloßer Schein. Für die einzelwissenschaftliche Betrachtung kann so der Anschein entstehen, als wäre die hier gemachte Unterscheidung ohne Belang. Dieser Anschein bewahrheitet sich jedoch nur bei Detailbetrachtungen, die von der Totalität des von ihnen behandelten Gebietes keine Kenntnis nehmen wollen oder können, die deshalb, sobald sich ihr Gegenstand sachlich mit der Totalität berührt oder gar philosophisch verallgemeinert wird, groben Irrtümern und Verzerrungen der Wirklichkeit verfallen müssen.

Ontologisch ist es ebenso unerläßlich, innerhalb der zweiten Natur die Erscheinungswelt als existierend, als seiend im ontologischen Sinn aufzufassen, wie

2 Kapital I, S. 336, Anmerkung; MEW 23, S. 393.

zugleich auf die wichtigen Unterscheidungen zu achten, die – innerhalb des gesellschaftlichen Seins – Wesen und Erscheinung voneinander trennen, ja sie oft in schroffer Widersprüchlichkeit einander gegenüberstellen. Man denke an die richtige Kritik, die Engels an Feuerbach ausgeübt hat. Dieser sagte über das Verhältnis von Wesen und Sein: »Das Sein ist die Position des Wesens. *Was mein Wesen, ist mein Sein.* Der Fisch ist im Wasser, aber von diesem Sein kannst du nicht sein Wesen abtrennen... Nur im menschlichen Leben sondert sich, *aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen* Sein vom Wesen...« Es ist einleuchtend, daß Feuerbach gerade an der sehr wichtigen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung im gesellschaftlichen Leben achtlos vorübergegangen ist, obwohl er als Materialist den Seinscharakter der Erscheinung nicht bezweifelt. Engels erwidert darauf mit vollem Recht: »Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige, abnorme Fälle ausgenommen, bist Du gerne mit dem siebenten Jahre Türschließer in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen... Es ist Dein ›Wesen‹ unter einen Arbeitszweig subsumiert zu sein.«[3] Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung haben wir bereits in anderen Zusammenhängen hervorgehoben und werden noch eingehender auf sie zu sprechen kommen müssen. Hier mußte diese Widersprüchlichkeit darum aufgezeigt werden, weil sonst der von den Menschen selbst geschaffene Charakter der gesellschaftlichen Welt, ihr Wesen als Verwirklichung der Gattungsmäßigkeit mißverstanden werden müßte, wobei das Ergebnis die gleiche Wirklichkeitsfremdheit an sich tragen würde, gleichviel ob das Verkennen der Tatbestände in subjektivistischer oder objektivistischer Richtung verliefe.

Jede phylogenetische Reproduktion hat die ontogenetische zur Seinsgrundlage. Von diesem allerallgemeinsten Standpunkt kommt es auf den prinzipiell höchst wichtigen Gegensatz zwischen organischer Natur und gesellschaftlichem Sein nicht an. Mag die phylogenetische Reproduktion sich als Konstanz und Wandel der Arten und Kategorien abspielen, mag sie eine Umwelt des Komplexes von Komplexen zu ihrem Träger schaffen, ohne ontogenetische Reproduktion der Einzelexemplare, die in unmittelbarem Sinne das Seiende verkörpern, kann keine phylogenetische Reproduktion welcher Art immer stattfinden. Das bedeutet, daß ihre Existenzbedingungen eine ontogenetische Priorität vor allen übrigen Äußerungen der betreffenden Seinssphäre haben müssen. Das ist für die organische Natur eine krasse Selbstverständlichkeit. Infolge der eben angedeuteten besonderen Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins scheint hier die Lage komplizierter

3 Marx-Engels Werke V, S. 540; MEW 3, S. 543.

zu sein. Allein dieser Schein muß dennoch verschwinden, wenn wir vorerst auf den nackten Tatbestand der ontogenetischen Reproduktion reflektieren, ohne seine notwendigen Konsequenzen in Betracht zu ziehen. Dann wird es evident, daß dieser Reproduktionsprozeß in unaufhebbarer Weise eine rein biologische Grundlage hat. Wenn alle jene höchst komplizierten Lebensäußerungen, die in ihrer Gesamtheit das gesellschaftliche Sein ausmachen, zur Wirklichkeit werden sollen, muß das Lebewesen Mensch vorerst sein biologisches Dasein biologisch reproduzieren können. Wir haben bereits früher darüber gesprochen, daß die Art der Reproduktion immer gesellschaftlicher wird, wir haben aber zugleich feststellen müssen, daß ein solches ständiges Gesellschaftlicherwerden die biologische Basis niemals zum Verschwinden bringen kann; die Kultur in der Zubereitung und in der Aufnahme der Nahrung mag noch so tief gesellschaftlich bedingt sein, das Sich-Nähren bleibt ein biologischer Prozeß, der nach den Notwendigkeiten des Menschen als biologischen Wesens abläuft. Darum hat Marx, wie wir bereits gezeigt haben, immer wieder diesen Reproduktionsprozeß als die unaufhebbare Grundlage des gesellschaftlichen Seins betrachtet. Es ist vielleicht überflüssig, es nochmals zu wiederholen, dennoch sei es wegen der weitverbreiteten hartnäckigen Vorurteile auf diesem Gebiet doch getan, daß aus der ontologischen Priorität einer Seinsweise der anderen gegenüber keinerlei Stellungnahme, weder in positivem noch in negativem Sinne in irgendwelcher Werthierarchie folgt. Es handelt sich um die nackte Tatsachenfeststellung, daß die biologische Reproduktion des Lebens die seinsmäßige Grundlage sämtlicher Lebensäußerungen bildet, daß jene ohne diese ontologisch möglich ist, umgekehrt jedoch nicht.

Der wirkliche Widerstand gegen diese schlichte Tatsache entspringt freilich nicht aus ihr selbst, sondern aus ihrer spezifischen Beschaffenheit innerhalb des gesellschaftlichen Seins, aus der ununterbrochen vor sich gehenden Vergesellschaftung der biologisch-menschlichen Existenz, wodurch aus der ontologischen Reproduktion mit der Zeit ein ganzer Komplex innerhalb des gesellschaftlichen Seins entsteht: die Sphäre der Ökonomie. Je mehr die menschlichen Tätigkeiten, die letzten Endes im Dienst der Erfüllung dessen stehen, was die biologisch-ontogenetische Reproduktion des Menschen erfordert, gesellschaftlicher werden, desto stärker wird der gedankliche Widerstand dagegen, der ökonomischen Sphäre den anderen gegenüber diese ontologische Priorität zuzuerkennen. In Wirklichkeit tauchen dabei nie ernsthafte Argumente auf. Denn in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle handelt es sich um Erwägungen einer Werthierarchie, mit der die hier festgestellte ontologische Priorität nichts zu tun hat. Freilich ist darin der Vulgärmarxismus mitschuldig; wenn seine Betrachtungen oft Thesen des alten Materialismus (»der Mensch ist, was er ißt« etc.) bewußt oder unbewußt

weiterführen, so verwandeln sie auch unversehens die ontologische Priorität in eine Werthierarchie, gehen also am Wesen der Frage jedenfalls achtlos vorbei. Noch schlimmer ist es, wenn etwa psychologische Motivationen zur Hilfe herangezogen werden. Denn es ist ohne weiteres evident, daß je kompliziertere, je weiter vermitteltere gesellschaftliche Gebilde jene Produktion und Konsumtion in Gang bringen, durch welche die ontogenetische Reproduktion eines jeden einzelnen Menschen vollzogen wird, desto weniger tritt diese Reproduktion und ihre seinsmäßige Priorität allen anderen Lebensäußerungen gegenüber ständig ins Bewußtsein. Man kann sich, um diese psychologische Verdeckung des ontologisch primären Tatbestandes deutlich zu machen, auf einen gerade in dieser Frage unverdächtigen Zeugen berufen, auf Lenin. Nach dem Juli-Aufstand 1917 mußte er sich bei einem Petersburger Arbeiter verbergen. Als man einmal das Essen brachte, sagte dieser: »Schau dir das ausgezeichnete Brot an. ›Sie‹ wagen es jetzt wohl nicht, schlechtes Brot zu geben. Wir hatten fast vergessen, daß es in Petrograd auch gutes Brot geben kann.« Man sieht: Auch diese Reflexionen des Arbeiters beziehen sich nicht auf den unmittelbaren Zusammenhang von Brot und biologischer Reproduktion; es ist bereits ein gesellschaftlich vermitteltes Verhältnis, wenn ihn der Zusammenhang von Klassenkampf und Qualität des Brotes beschäftigt, obwohl dahinter das echte ontologische Verhältnis doch durchschimmert. Lenins Reflexion auf diese Bemerkungen lautet so: »An das Brot hatte ich, ein Mensch, der nie Not gekannt hatte, nicht gedacht. Das Brot stellte sich für mich irgendwie von selbst ein, etwa wie eine Art Nebenprodukt der schriftstellerischen Arbeit. Zu dem, was allem zugrunde liegt, zum Klassenkampf ums Brot, gelangt das Denken durch die politische Analyse auf einem ungewöhnlich komplizierten und verwickelten Wege.«[4] Man sieht: Man könnte »psychologisch« sogar Lenin als Zeugen dafür anführen, daß es für das Sein und Handeln der Menschen nicht primär wichtig ist, daß und wie er sich ernährt.

Das Zusammmenarbeiten menschlicher Aktivitäten, die der ontologischen Reproduktion der Menschen dienen, differenziert sich hier in zwei Richtungen: einerseits soll diese Reproduktion praktisch vollzogen werden, andererseits müssen Sicherungen getroffen werden, damit die Existenz der Menschen überhaupt einen hinreichenden Schutz erhalte. Es ist klar, daß, solange die Verteidigung des Menschenlebens den wilden Tieren gegenüber eine wichtige Rolle spielte, die Jagd, eine der ersten Formen der Kooperation, eine Aktivität war, die der genetischen Reproduktion in beiden Richtungen diente. (Die Herakles-Sagen spiegeln diese Periode der vitalen Einheit von Jagd und Krieg.) Erst als der Schutz

4 Lenin Werke XXI, S. 346; LW 26, S. 104.

des Lebens sich primär gegen andere menschliche Gemeinschaften richtete und insbesondere, seitdem die Sklaverei sowohl eine Verteidigung des sozialen Status quo im Inneren notwendig machte, wie die Kriege das Dilemma von Sklavenerwerben oder Sklavenwerden aufwarfen, entsteht eine scharfe Differenzierung in Zielsetzungen und Methoden.

In der Geschichtsschreibung spielt der zur schroffen Gegensätzlichkeit fetischisierte Unterschied von Gewalt und Ökonomie eine gewichtige Rolle; in überwiegender Weise mit der Folge, alle Zusammenhänge heillos zu verwirren. Vor allem deshalb, weil die idealistisch-ideologischen Einstellungen zur Unfähigkeit führen, die wahre dialektische Widersprüchlichkeit von Gewalt und Ökonomie, die zugleich ihre unauflösliche Verschlungenheit, ihre ununterbrochene Wechselwirkung in sich begreift, wobei der Ökonomie die Rolle des übergreifenden Moments zukommt, zu begreifen. Gerade dagegen entsteht im allgemeinen der heftigste Widerstand. Schon Engels hat ihn ironisch mit der scherzhaften Analogie der Beziehung von Robinson und Freitag Dühring gegenüber lächerlich gemacht.[5] Solche starrmetaphysische Gegenüberstellungen übersehen zuallererst den entscheidenden Tatbestand, den wir bereits in der Rechtssphäre hervorgehoben haben, daß nämlich bei aller letzthinnigen Abhängigkeit der verschiedenen gesellschaftlichen Komplexe von der Ökonomie, als primärer Reproduktion des menschlichen Lebens, kein Komplex bestehen und nützlich funktionieren könnte, wenn er nicht in sich die ihm spezifischen Prinzipien und Methoden des Handelns, der Organisation etc. ausbilden würde. Diese Selbständigkeit eines jeden sozialen Teilkomplexes, die in der Sphäre der Kriegführung und ihrer Theorien besonders prägnant ausgebildet ist, kann jedoch niemals eine Unabhängigkeit von der Struktur und Entwicklungsdynamik der jeweiligen Gesellschaftsstufe bedeuten. Im Gegenteil: die Genialität von Heerführern oder Kriegstheoretikern äußert sich gerade darin, daß sie imstande sind, jene neuen Momente der Ökonomie, der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung zu erfassen, die geeignet sind, in Strategie, Taktik etc. umgesetzt dort ebenfalls grundlegende Neuerungen herbeizuführen. Während echte Geschichtsforscher imstande sind, diese wahrhaften Momente des Neuen richtig zu erfassen, entsteht vielfach neben den zur »Zeitlosigkeit« des Genies strebenden subjektivistischen Verfälschungen der Tatbestände eine objektivistische Fetischisierung der Technik. Die Fetischisierung gründet sich in diesem Fall darauf, daß die Technik – sowohl in der Industrie wie im Krieg – nicht als Teilmoment der ökonomischen Entwicklung begriffen, sondern, besonders heute, als selbständiges, unüberwindliches Fatum

5 Engels: Anti-Dühring, a. a. O., S. 170 ff.; MEW 20, S. 154 ff.

der Neuzeit aufgefaßt wird, ungefähr so, wie die Polis-Bürger im Gold eine von menschlichen Kräften unabhängige fatale Naturmacht schaudernd bewundert haben.

Marx selbst hat den hier entstehenden ontologischen Seinszusammenhang klar und differenziert erfaßt. Da er von der ontologischen Priorität der Reproduktion des menschlichen Lebens ausgeht, steht vor ihm kein gedankliches Hindernis, den hier obwaltenden spezifischen Zusammenhang konkret und richtig zu erblicken. Erinnern wir uns daran, daß er die Besonderheit der Rechtssphäre gerade damit beschreibt, daß in ihr die ökonomischen Zusammenhänge notwendig eine inadäquate Widerspiegelung erhalten, daß aber gerade diese Inadäquatheit den methodologischen Ausgangspunkt dazu bildet, jenen Teil der menschlichen Praxis, der juristisch geordnet werden muß, in einer gesellschaftlich vorteilhaften Weise zu regeln. Hier ist sein Ausgangspunkt offensichtlich das gemeinsame Verwurzeltsein von Krieg und Wirtschaft in der Reproduktion des menschlichen Lebens, woraus eine ununterbrochene gemeinsame Anwendung der Ergebnisse von Arbeit, Arbeitsteilung etc. folgt. Ja, Marx weist mit großer Entschiedenheit darauf hin, daß unter bestimmten Umständen die Objektivation, die Entfaltung und Ausbreitung ihrer Ergebnisse auf dem Gebiet der Kriegsorganisation eine fortgeschrittenere, prägnantere Gestalt erhalten kann als auf dem der Ökonomie in engerem Sinn. In diesem Sinne fixiert er in der Einleitung zum sogenannten »Rohentwurf« die hier auftauchenden Probleme als Aufgaben einer ausführlichen Bearbeitung in folgender Weise: »*Krieg* früher ausgebildet wie Frieden: Art, wie durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse, wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Inneren der bürgerlichen Gesellschaft. Auch das Verhältnis von Produktivkraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee.«[6] In einem Brief an Engels aus dem Jahre 1857, also zur Zeit dieser selben Arbeit, wird diese Skizze der Forderungen für die zukünftige Arbeit noch detaillierter umrissen: »Die Geschichte der *Army* hebt anschaulicher als irgend etwas die Richtigkeit unserer Anschauung von dem Zusammenhang der Produktivkräfte und der sozialen Verhältnisse hervor. Überhaupt ist die army wichtig für die ökonomische Entwicklung. Z. B. Salär zuerst völlig in der Armee entwickelt bei den Alten. Ebenso bei den Römern das *peculium castrense* erste Rechtsform, worin das bewegliche Eigentum der Nichtfamilienväter anerkannt. Ebenso das Zunftwesen bei der Korporation der fabri. Ebenso hier erste Anwendung der Maschinerie im Großen. Selbst der besondere Wert der Metalle und ihr use als Geld scheint ursprünglich ... auf ihrer

6 Rohentwurf, 29; MEW 42, S. 43.

kriegerischen Bedeutung zu beruhen. Auch die Teilung der Arbeit *innerhalb* einer Branche zuerst in den Armeen ausgeführt. Die ganze Geschichte der bürgerlichen Gesellschaftsformen sehr schlagend darin resümiert.«[7]

Es ist natürlich hier nicht der Ort, den Problemreichtum dieses Forschungsprogramms detailliert zu analysieren, es muß nur auf den wichtigen Gesichtspunkt hingewiesen werden, daß bestimmte ökonomische und primär ökonomisch bedingte Erscheinungen auf dem Kriegsgebiet in entwickelterer Form erscheinen können als im ökonomischen Leben selbst. Das ist selbstredend kein »Wunder«, auch nicht ein Zeichen der absoluten Selbständigkeit oder gar Priorität des Kriegsgebiets der Ökonomie gegenüber. Es genügt an die Anwendung der Maschinerie in den Armeen der Antike zu denken, um das Phänomen richtig zu sehen. Marx selbst hat wiederholt als Schranke der antiken Produktion hervorgehoben, daß die Sklaverei mit Anwendung auch nur einigermaßen komplizierter Maschinerie unvereinbar ist. Nun ist die Armee der einzige Abschnitt der gesellschaftlichen Totalität der Antike, in der die Sklavenarbeit keine fundamentale Rolle spielen konnte; die Armee bestand im wesentlichen aus Freien, und damit fielen in ihr jene Schranken, die die Sklavenarbeit sonst für die antike Ökonomie aufgerichtet hat, weg.[*] Die Mechanik, die in der Ökonomie (und darum auch in der offiziellen Wissenschaft und Philosophie) heimatlos bleiben mußte, erhielt eine wichtige Rolle in der Konstruktion von Kriegsmaschinen. Und die anderen von Marx aufgezählten Erscheinungen ließen sich so als besondere Erscheinungen innerhalb der ökonomischen Entwicklung restlos begreifen. Ihr Spezifisches besteht darin, daß sie auch dort zum Durchbruch gelangen können, wo das eigentliche ökonomische Leben, die daraus entspringende Klassenschichtung ihnen keinen normalen Spielraum der Entfaltung bieten könnte. Sie bleiben aber trotzdem eingebaut in den jeweiligen Entwicklungsstand der Ökonomie, und wenn sie über dessen durchschnittliche Möglichkeiten auch oft hinausgehen, so tun sie es doch nie unabhängig, nie ohne Determiniertsein von deren Grundtendenzen. Das bedeutet natürlich, wie wir dies eben am Beispiel der antiken Kriegsmaschinerie sehen konnten, keineswegs eine mechanische Abhängigkeit. Auch kann die konkrete Beschaffenheit des Phänomens einen völlig anderen Charakter haben; z. B. das Wegfallen der normalen Rentabilitätsschranken im Kapitalismus etwa bei der Entwicklung der Flugzeuge in beiden Weltkriegen.

7 Briefwechsel zwischen Marx und Engels, MEGA, Dritte Abteilung II, S. 228–9; MEW 29, S. 192 f.

* An dieser Stelle steht noch in der Handschrift: Daß die Ruderknechte der Kriegsschiffe Sklaven waren, besagt hier nichts; noch am Anfang der Neuzeit entnahm man sie aus der Masse der zur Galeerenarbeit verurteilten Verbrecher.

In allen diesen Fällen handelt es sich ganz allgemein darum, daß – innerhalb bestimmter Grenzen, die die gesamte ökonomisch-soziale Struktur vorschreibt – die Verteidigung der Existenz, die ökonomisch geforderten Ausdehnungstendenzen etc. Möglichkeiten zu Wirklichkeiten werden lassen, die im normalen Reproduktionsprozeß bloß Möglichkeiten geblieben wären. Gerade hier wäre es höchst gefährlich, der Fetischisierung der Technik anheimzufallen. Ebenso wie in der Ökonomie selbst die Technik ein wichtiger, aber immer nur abgeleiteter Teil der Entwicklung der Produktivkräfte, vor allem der Menschen (der Arbeit), der zwischenmenschlichen Beziehungen (Arbeitsteilung, Klassenschichtung etc.) ist, so entspringen auch die spezifisch militärischen Kategorien wie Taktik und Strategie nicht aus der Technik, sondern aus den Umwälzungen der fundamentalen ökonomisch-sozialen menschlichen Beziehungen. Wir haben bereits gezeigt, daß die Überlegenheit der antiken Kriegstechnik über die »zivile« ihre Gründe in der Sklavenwirtschaft hat, wobei es leicht ersichtlich ist, daß die Unterschiede auf dieselben ökonomisch-sozialen Bestimmungen dieser Formation basiert sind und daß der Ausnahmefall im Gebiet der militärischen Welt an ihren Fundamenten nichts ändert. Ebenso ist es bei solchen ungleichmäßigen Entwicklungen in anderen Formationen beschaffen. Und selbst der »Paradigmafall«, auf den sich die Fetischisierung der Technik historisch zu berufen pflegt, der ihr eine gewisse Popularität verleiht, ist historisch nicht haltbar: die angebliche Tatsache, daß die feudale Kriegführung an der Erfindung und Anwendung des Schießpulvers zugrunde gegangen wäre. Delbrück führt darüber richtig aus: »Das wichtigste Stück, den Ursprung der Feuerwaffen, verschiebe ich in den nächsten Band. Chronologisch gehört diese Untersuchung ja ins Mittelalter. Aber eine wesentliche Bedeutung hat diese Waffe, obgleich schon anderthalb Jahrhunderte in Gebrauch, bis zum Jahre 1477, wie wir gesehen haben, noch nicht gewonnen: Das Rittertum ist nicht nur nicht, wie man noch immer zu sagen hört, durch diese Erfindung überwältigt worden, sondern im Gegenteil, es ist überwältigt worden durch die Fußmänner mit der blanken Waffe, obgleich es sich noch zuletzt durch Heranführung der Feuerwaffe zu verstärken suchte.«[8] Erst die Entwicklung des Kapitalismus, die durch sein Vordringen verursachte Umschichtung der Gesellschaft und deren Folgen in der militärischen Organisation, Technik und Strategie haben den Feuerwaffen ihre überragende Bedeutung gegeben. Für wie wichtig Marx die richtige Erkenntnis dieser Zusammenhänge hielt, zeigt zur Zeit der Arbeit am »Kapital« wieder ein Brief an Engels: »Unsere Theorie von der Bestimmung der *Arbeitsorganisation durch das Produktionsmittel*, bewährt sie

8 Hans Delbrück: Geschichte der Kriegskunst, Berlin 1923, III, S. 668.

sich irgendwo glänzender als in der Menschenabschlachtungsindustrie?«[9] Anschließend daran fordert er Engels auf, diese Zusammenhänge aufzuarbeiten, damit das so Entstehende als besonderer Abschnitt, von Engels gezeichnet, in sein Hauptwerk eingefügt werden könne.

Ontologisch betrachtet, haben wir es also dabei in der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit einem typischen Fall jenes dialektischen Verhältnisses zu tun, das Hegel als Identität der Identität und Nichtidentität bezeichnet hat. Gerade hier ist es leicht ersichtlich, wie wenig die wichtigsten dialektischen Entdeckungen Hegels einen primär logischen Charakter besitzen, sie sind vielmehr vor allem scharfsinnig verallgemeinerte Feststellungen von Seinskomplexitäten und als solche zumeist – und hier in besonders deutlicher Weise – solche, die die spezifische Struktur des gesellschaftlichen Seins enthüllen. Denn es ist, im Gegensatz zur organischen Natur, für das gesellschaftliche Sein besonders charakteristisch, daß ein letzten Endes einheitliches Bedürfnis, ohne seine Einheit aufzugeben, für die eigene Befriedigung ganz verschiedene »Organe« ausbilden kann, in denen die ursprüngliche Einheit zugleich aufgehoben und aufbewahrt ist, die deshalb in ihrer inneren Struktur diese Identität der Identität und Nichtidentität in den verschiedensten konkreten Formen verwirklichen. Man darf die Besonderheit der so entstehenden ontologischen Situationen nicht dadurch zu verschleiern versuchen, daß man, was bei höheren Tieren häufig vorkommt, die Gebrauchsdifferenzierung einzelner Organe für verschiedene Funktionen als Analogien heranzieht. Bei den Menschen entsteht notwendigerweise ebenfalls eine noch weitere Steigerung dieses Vielfunktionalismus der Organe. Das hat aber mit dem hier behandelten Problem nichts zu tun. Unmittelbar – und für die Tiere sogar: an sich – verbleibt diese Differenzierung innerhalb der eigentlichen Lebenssphäre, wie ja das Leben auf biologischer Stufe aus dieser Einheitlichkeit gar nicht heraustreten kann; die Differenzierung bezieht sich bloß auf das verschiedene Herantreten in verschiedenen Lagen innerhalb des einheitlich gebliebenen Lebensprozesses. (Hände des Affen beim Klettern, beim Anfassen von Gegenständen etc.) Rein biologisch betrachtet scheint sich beim Menschen ein ähnlicher Prozeß zu vollziehen. Aber doch nur scheinbar, denn das Biologische bildet hier nur die Basis, auf der sich etwas völlig anderes aufbaut. Wenn wir etwa, um bei der Hand zu bleiben, an das Schreiben, an das Violinspiel etc. denken, so ist es klar, daß diese Tätigkeiten zwar biologisch fundiert sind, aber gerade in ihrer Besonderheit über das Biologische hinausgehen müssen. Natürlich gehört eine Elastizität der Muskeln, ein rasches Reagieren der Nerven etc. zu den unerläßlichen psychophysischen Vorbedingungen des Violinspiels. Was jedoch an ihm wesentlich ist, daß es Zusammenhänge einer musikalischen Welt adäquat vermittelt, dessen Gelingen oder Mißlingen ausschließlich durch die inneren Gesetze dieser Sphäre bedingt wird und sich nicht mehr auf eine biologische Organdifferenzierung zurückführen läßt.

9 Briefwechsel zwischen Marx und Engels, a. a. O. III, S. 345; MEW 29, S. 365.

Solchen Problemen sind wir schon wiederholt begegnet. Es handelt sich um das Spezifikum des gesellschaftlichen Seins, daß die für die Reproduktion des Menschen und der Menschengattung wichtigen teleologischen Setzungen allmählich, anfangs spontan, später bewußt ausgebaut und gefördert, eigengesetzliche dynamische Sachzusammenhänge bilden, die diese Setzungen durch solche Vermittlungen immer effektiver machen. Diese genetischen Wege zur Entstehung und Wirkung gesellschaftlicher Komplexe haben wir bereits kennengelernt. Das Spezifische an dem jetzt untersuchten Einfluß ihrer verschiedenen Arten auf die – gesellschaftlich vermittelte – ontogenetische Reproduktion des Menschen besteht darin, daß die Entwicklungsumstände zwar eine weitgehende, zuweilen äußerst scharf zugespitzte Differenzierung durchsetzen, hinter ihr, in ihr bleibt jedoch stets etwas von der ursprünglichen Einheit aufbewahrt. Und dieses Ineinanderübergehen und Sicheinanderentgegensetzen hat zugleich einen dynamischen Charakter. Nie tritt eine endgültige Scheidung, nie eine endgültige Vereinigung ein, obwohl beide immer wieder ineinander übergehen. Daraus entsteht nun der unendlich variierte Reichtum ihrer Geschichte, die man gerade am Krieg und seinem Verhältnis zur zeitgenössischen Ökonomie und sozialer Struktur studieren kann. Diese Art der Zusammenhänge wird, sowohl im Zusammenhang, wie im Unterscheiden desto inniger und differenzierter, je entschiedener im gesellschaftlichen Sein die spezifisch gesellschaftlichen Kategorien die Vorherrschaft erlangen.

Um dies noch deutlicher hervortreten zu lassen, sei an eine weitere permanente Bestimmung dieser Einheit und Verschiedenheit erinnert, die wir anfangs, um den Ausgangspunkt von der ontogenetischen Reproduktion des Menschen durch kein Erinnern an speziell gesellschaftliche Determinationen zu trüben, unerwähnt gelassen haben. Wir meinen die Beziehung der sozialen Differenzierung der Gesellschaft in Klassen in ihrer Abhängigkeit von der ökonomischen Entwicklung, sowie in ihren Rückwirkungen auf diese. Der Zusammenhang mit der ontogenetischen Reproduktion ist ohne weiteres verständlich: Schon die Produktion eines Neuen in der Arbeit hebt das gesellschaftliche Sein aus der Natur heraus; die Tatsache, daß dies eine qualitativ neue Form des Stoffwechsels mit der Natur vorstellt, unterstreicht schon das spezifisch Neue an ihr. Wenn nun die Entwicklung der Arbeit sowie die der aus ihr entspringenden Arbeitsteilung auf

höherer Stufe nochmals etwas ebenso qualitativ Neues hervorbringt, nämlich daß der Mensch mehr zu produzieren imstande ist, als er zu seiner eigenen Reproduktion braucht, so muß in der Gesellschaft dieses neu entstandene ökonomische Phänomen ganz neue Strukturen ins Leben rufen: die Klassenstruktur und alles, was aus ihr folgt. Das soziale Beantworten der ökonomischen Frage: wem das über das zur Reproduktion des Lebens Notwendige hinaus Produzierte gehören soll, bringt die Klassenschichtung der Gesellschaft hervor, und diese dominiert nun, seit sie einmal entstanden ist, zumindest bis jetzt die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit. Marx und Engels gaben im »Kommunistischen Manifest« die erste, berühmt bleibende Formulierung dieser Tatbestände: »Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete, oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.«[10]
Um gleich auf unser eben behandeltes Problem zurückzukommen: Die erste Aneignungsform der über die Selbstreproduktion hinausgehenden Arbeit ist verständlicherweise die nackte Gewalt. Ihre Organisation, die ursprünglich zur Verteidigung, zur Ausbreitung etc. des natürlichen Reproduktionsspielraums der Menschen diente, erhält jetzt eine neue Funktion: die Sicherung des Aneignens der über die Selbstreproduktion hinausgehenden Arbeit anderer Menschen. Wenn die Versklavung von Menschen noch als einfaches Nebenprodukt des Krieges betrachtet werden könnte (wenn auch nicht selten dies zu dessen wichtigen Zielen gehörte), so greift das Organisieren und Sicherstellen der Sklavenarbeit bereits auf jenen Komplex über, den wir als Rechtssphäre behandelt haben. Erinnern wir uns an die Ausführungen von Engels, die dort am Anfang angeführt wurden; es handelt sich um bewaffnete Menschen und um ihre »sachlichen Anhängsel, Gefängnisse und Zwangsanstalten aller Art«, mit einem Wort, um die auf Gewalt basierte Aneignung der Mehrarbeit der Sklaven.
Damit tritt eine neue, in der organischen Natur ebenfalls unbekannte Kategorie ins menschliche Dasein: Die Verteidigung der Existenz richtet sich nicht mehr bloß auf die der jeweiligen menschlichen Gemeinschaft überhaupt und in ihr der Einzelmenschen (darin sind noch gesellschaftlich geformte Naturbestimmungen sichtbar), sondern wendet sich nach »innen«, wird zur Verteidigung der jeweiligen ökonomischen Formation gegen jene Menschen, die in ihren »Inneren« mit diesem Aufbau, mit seinem Funktionieren aus elementaren Gründen ihrer eigenen

10 Marx-Engels: Das Kommunistische Manifest, Werke MEGA VI, S. 526; MEW 4, S. 462 f.

Existenz unmöglich einverstanden sein können, die also in permanenter Weise als seine potentiellen Feinde gelten müssen. Das hat vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins und seiner inneren Entwicklung zwei wichtige Folgen: Erstens verwandelt sich das einfache, noch wesentlich biologische Erhalten der eigenen Existenz und Möglichkeit der Reproduktion in ein Erhalten (und versuchsweise Verbessern) des ökonomisch-sozialen Status. Objektiv kann man beide genau voneinander scheiden, und das Leben zeigt zahlreiche Fälle, in denen eine solche Trennung durch die Umstände tatsächlich vollzogen wird. Allein in handelnden Individuen entsteht immer stärker ein unmittelbar unlösbar scheinendes Zusammengeschmolzensein der beiden Seinsweisen und – was vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins höchst wichtig ist – für die konkreten teleologischen Setzungen des Individuums eine zunehmende Präponderanz des sozialen Status vor dem bloß biologischen Leben. Zweitens äußert sich die wachsende Vergesellschaftlichung des gesellschaftlichen Seins darin, daß im Alltagsleben sowohl von Unterdrückten wie von Unterdrückern die nackte Gewalt immer mehr in den Hintergrund gerät und an ihre Stelle die rechtliche Regelung, die Anpassung der teleologischen Setzungen an den jeweiligen ökonomisch-sozialen Status quo tritt. Das ist, wie wir sehen werden, ein außerordentlich langwieriger und ungleichmäßig verlaufender Prozeß, obwohl seine ersten Erscheinungsweisen schon auf sehr frühen Stufen auftreten (Rolle der Tradition im Verhältnis zu Haussklaven etc.). Man darf aber dabei nie vergessen, daß die Gewalt, auch im »vollendeten Rechtsstaate« nie verschwinden, sondern bloß sich aus permanenter Aktualität in eine vorherrschende Latenz verwandeln kann. Die Engelsschen bewaffneten Männer werden von der Max Weberschen Chance abgelöst, daß im Konfliktfall Männer mit der Pickelhaube kommen, was klar zeigt, daß bei allen keineswegs unwichtigen Variationen die hier angedeutete Struktur sich in der Kontinuität der Geschichte dem Wesen nach unverändert reproduziert.
Natürlich gibt es neben diesem Alltag auch Knotenpunkte, Schicksalsstunden der Entwicklung, wenn nämlich um das Weiterbestehen oder Aufhören einer solchen Aneignungsform der Mehrarbeit gekämpft wird oder um deren Andersverteilen, um einen Wechsel in der Schicht ihrer Nutznießer. Marx betrachtet mit Recht immer die Grundformen dieser Aneignung als das ökonomisch-sozial entscheidende Charakteristikon einer Epoche, als das ausschlaggebende Kennzeichen, das die verschiedenen Formationen voneinander unterscheidet. Diese dominierende Rolle aber, die er ihnen zuspricht, bedeutet keineswegs, daß er das Problem der Klassenstruktur und des Klassenkampfes ausschließlich darauf beschränken würde. Im Gegenteil. Schon die politisch-proklamatorische Aufzählung im »Kommunistischen Manifest« spricht z. B. im Altertum neben dem Gegensatz

von Herren und Sklaven auch über den von Patriziern und Plebejern, und Marx weist an anderen Stellen wiederholt auf das damit eng zusammenhängende Verhältnis von Gläubiger und Schuldner, auf die Rolle des Handelskapitals, des Geldkapitals in diesem Entwicklungsprozeß hin. Diese Art der Betrachtung gilt natürlich für alle Formationen, da sie die echte dynamische Struktur des jeweiligen gesellschaftlichen Seins widerspiegelt. Das Hinüberwachsen der Rechtsordnung in Bürgerkrieg ist deshalb ein außerordentlich kompliziertes Phänomen, obwohl, wenn einmal aktuell geworden, es stets – wenigstens vorübergehend, für die Zeit der akuten Krise – eine konzentrierende Vereinfachung der vielfältigen Gegensätze auf einen bestimmten Fragenkomplex vorstellt. Es ist hier natürlich unmöglich, die unendliche Variiertheit der so entstehenden Konstellationen und ihrer Typen auch nur anzudeuten. Es kann nur darauf ankommen, einzusehen, daß in allen diesen allmählich oder explosiv, offen oder versteckt gewaltsamen Veränderungen der gesellschaftlichen Struktur das Problem, wie über diese Mehrarbeit verfügt wird, die ausschlaggebende Rolle spielt. Ob die römischen Patrizier den Plebejern Konzessionen machen oder wie in Frankreich 1848 alle kapitalistischen Schichten mit Hilfe des Volkes das Monopol des Geldkapitals brechen oder in England der Zehnstundentag genehmigt wird etc., kommt, was diese Zentralfrage betrifft, aufs gleiche hinaus. Dieses »Gleiche« ist aber zugleich eine einzige Wandlung, ein ununterbrochenes Anderswerden. Denn die ökonomische Entwicklung bringt immer wieder neue Formen der Mehrarbeit, neue Formen ihrer Aneignung (und deren juristischer Garantien), neue Formen ihrer Aufteilung unter den verschiedenen Gruppen und Schichten der Aneigner hervor. Was in dieser ungleichmäßigen und widerspruchsreichen Entwicklung sich als deren Substanz in der kontinuierlichen Wandlung erhält, reduziert sich auf das Faktum der Aneignung und – infolge des Wachstums der Produktivkräfte – auf die zunehmende Quantität und Qualität des Angeeigneten. Der Sozialismus unterscheidet sich »bloß« darin von den anderen Gesellschaftsformen, daß in ihm die Gesellschaft als solche, die Gesellschaft in ihrer Totalität zum alleinigen Subjekt dieser Aneignung wird, daß diese deshalb aufhört, ein differenzierendes Prinzip der Beziehungen von Einzelmenschen zu Einzelmenschen, von einzelnen sozialen Gruppen zu anderen zu sein.

Darin und nur darin äußert sich der Charakter des ökonomischen Seins, der ökonomischen Tätigkeit als übergreifendes Moment allen anderen gesellschaftlichen Komplexen gegenüber. Damit wird freilich jene Selbständigkeit, jene Eigenart der verschiedenen Komplexe, die wir früher aufgezeigt haben, nicht aufgehoben. Sie kann aber nur innerhalb der konkreten Dynamik der ökonomischen Entwicklung, auf sie konkret reagierend, das von ihr gesellschaftlich Erforderte durchführend, ihren konkreten Tendenzen – unter konkreten subjektiven wie objektiven Bedingungen – sich entgegenstellend etc., ihre eigentliche Eigenart finden, sich zu einer echten Selbständigkeit durchringen. Die in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften so häufige idealistisch-fetischisierende Vorstellung einer absoluten Unabhängigkeit der einzelnen Komplexe geht einerseits von einer verengten und verdinglichten Vorstellung des Ökonomischen aus; dessen tatsächlich vorhandene strenge Gesetzmäßigkeiten lassen durch diese Verdinglichung vergessen, daß das Ökonomische nicht eine unserer Existenz gegenüber gleichgültige, rein objektive Wirklichkeit ist, wie etwa die anorganische Natur, daß es vielmehr die gesetzmäßige Synthese jener teleologischen Akte ist, die jeder von uns in seinem ganzen Leben ununterbrochen vollzieht und – bei Strafe des physischen Untergangs – ununterbrochen vollziehen muß. Es handelt sich also hier nicht um die Entgegensetzung einer reinen (gesetzmäßigen) Objektwelt und der Welt einer »reinen« Subjektivität, der rein individuellen Entschlüsse und Taten, sondern um dynamische Komplexe des gesellschaftlichen Seins, deren faktische Grundlage – innerhalb und außerhalb des wirtschaftlichen Lebens – individuelle teleologische Setzungen bilden, wobei nicht oft genug wiederholt werden kann, daß die ontologische Priorität einer bestimmten Art der anderen gegenüber nichts mit Wertproblemen zu tun hat. Andererseits muß mit der ebenfalls verdinglichten, aus abstrakter Opposition gegen die kapitalistische Verdinglichung entstandenen Vorstellung gebrochen werden, als ob eine zunehmende gedankliche Isolierung des Individuums von seiner gesellschaftlichen Umgebung, seine (eingebildete) Unabhängigkeit von ihr, Reichtum und Stärke der Individualität fördern, ja eigentlich zustande bringen könnte. Je reicher und mächtiger eine Individualität ist, desto vielfältiger sind ihre Antworten auf das Leben mit dem Geradesosein der Gesellschaft, in der es lebt, verflochten, desto echter sind sie – auch wenn sie den Zeitströmungen gegenüber negativ ausfallen – von den Fragen der Zeit ins Leben gerufen. Strategie und Taktik Napoleons, die Theorie von Clausewitz auf dem Gebiet des Krieges, der Code Napoléon auf dem Gebiet des Rechts verdanken ihre Originalität gerade diesem ihrem konkreten Antwortcharakter auf große konkrete Zeitfragen. Was nun für das Individuum gilt, gilt in noch gesteigertem Maße für die Synthese individueller Setzungen innerhalb eines gesellschaftlichen Komplexes, für die authentische Selbständigkeit des betreffenden Komplexes. Auf allen Gebieten entstehen fruchtbare und weitwirkende Methodenrevolutionen als Vorläufer oder Vollender der vorgreifenden ökonomisch-sozialen Zielsetzungen. Wenn also schon der junge Marx in der »Deutschen Ideologie«[11] den ideologischen Erscheinungen eine selbständige

11 Marx Werke V, S. 16; MEW 3, S. 18.

Historizität abspricht, so wird dadurch nicht deren mechanische Abhängigkeit von und schematische Ableitbarkeit aus der ökonomischen Entwicklung proklamiert, sondern nur die von uns schon vielfach erkannte Einheit des Geschichtsprozesses als ontologische Kontinuität, bei all seiner Widersprüchlichkeit und notwendigen Ungleichmäßigkeit festgestellt.

In dieser Frage der Selbständigkeit der einzelnen Komplexe darf aber auch keine gedankliche Gleichmacherei stattfinden, denn seinsmäßig ist sowohl der jeweilige Anteil an der Effektivität des Einflusses der in Wechselwirkung geratenen Komplexe höchst verschieden, wie auch die konkrete Rolle des übergreifenden Moments nicht immer und überall eine gleiche ist. Hier ist nicht mehr möglich, als kurz darauf hinzuweisen, daß die Klassen und der Klassenkampf in der ökonomischen Entwicklung diese viel stärker modifizieren als die Wechselwirkung mit welchem anderen Komplex immer. Es ist zwar selbstverständlich, daß es die ökonomische Entwicklung ist, die die Kräfteverhältnisse der Klassen und damit auch den Ausgang der Klassenkämpfe letzten Endes bestimmt, aber nur letzten Endes, denn – wie wir es aus späteren Ausführungen sehen werden – je entwickelter im gesellschaftlichen Sinn die Klassen sind, je mehr ihr gesellschaftliches Sein die Naturschranken zurückgedrängt hat, eine desto größere Rolle spielt in ihren Kämpfen der subjektive Faktor, die Verwandlung der Klasse an sich in eine Klasse für sich, und zwar nicht bloß deren allgemeine Entwicklungsstufe, sondern auch deren Details bis hinunter zu den jeweils führenden Persönlichkeiten, deren Beschaffenheit nach Marx stets eine Sache des Zufalls ist.[12] Nun ist es für die ökonomische Entwicklung eines Landes keineswegs gleichgültig, ob in einer revolutionären Krisenlage, die von der ökonomischen Entwicklung selbst herbeigeführt wurde, diese oder jene Klasse siegt und die Organisation der Gesellschaft (die Förderung oder Hemmung bestimmter wirtschaftlich wirksamer Tendenzen) so oder so in Angriff nimmt. Die Entwicklung des Kapitalismus in Westeuropa – wenn man die Deutschlands mit Frankreichs und Englands vergleicht – beleuchtet die hier entstehenden stark divergierenden Entwicklungsrichtungen sehr deutlich. Damit würden aber diese Geschichtstendenzen doch nicht zu jener irrationalen »Einmaligkeit« herabgeschraubt, wie insbesondere die deutsche Historiographie seit Ranke sie aufzufassen pflegte. Die Entstehung des Kapitalismus aus der Auflösung der feudalen Gesellschaft ist und bleibt eine unabdingbare Notwendigkeit. Aber in den so entstehenden Ungleichmäßigkeiten bloße Nuancen, unwesentliche Variationen in der Erfüllung der Gesetze zu

12 Marx an Kugelmann 17. IV. 1871. Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934, S. 254; MEW 33, S. 209.

erblicken, wäre, mit entgegengesetzten Vorzeichen, keine geringere Entstellung der Wahrheit, des Wesens der Geschichte als die »Einmaligkeit« in der Nachfolge Rankes.

Im allgemeinen ähnlich – konkret freilich höchst verschieden – läuft die Wechselwirkung zwischen den Sphären der Kriegführung und der ökonomischen Entwicklung ab. Diese bildet schon darum das übergreifende Moment, weil sie die gesamte Organisation und durch sie vermittelt die Bewaffnung, Taktik etc. fundiert. Natürlich können dabei starke Varianten entstehen, es fragt sich nur, was freilich bloß konkrete Untersuchungen aufdecken können, wieweit diese darauf beruhen, daß, wie wir gesehen haben, innerhalb einer und derselben Formation bedeutende Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung möglich sind. Soweit nun dieser Komplex nach außen wirksam wird – die militärischen Aktionen der Bürgerkriege werden von der Klassenschichtung, den Formen des Klassenkampfs letzthin determiniert, trotz zweifellos vorhandenen Wechselwirkungen –, ist seine Basis die jeweilige, jeweils letzthin ökonomisch bestimmte Gesellschaftsstruktur als Ganzes. Die Entwicklungshöhe und Entwicklungsdynamik dieser Totalität entscheidet nun über das Schicksal des bewaffneten Lebenskampfes zwischen den einzelnen Völkern. Freilich auch hier nur letzthinnig. Denn es kommt in der Geschichte häufig vor, daß eine niedriger stehende Formation in einzelnen Schlachten, ja in Reihen von einzelnen Schlachten siegreich sein kann, allerdings um am Ende der höheren Organisationsform des Gesellschaftlichen doch zu unterliegen. Man denke etwa an die Gallier und die römische Republik, an die Tataren und den Feudalismus etc. (Die langdauernde Niederwerfung Rußlands hängt wieder mit seiner primitiveren sozialen Struktur zusammen.) Auch in anderen Fällen zeigt sich ein ähnliches Bild. Die Türken waren den feudalen Armeen gegenüber oft überlegen; erst die absolute Monarchie war imstande, wirklich entscheidende Siege über sie zu erringen. So ist der Krieg – auf lange Sicht betrachtet – ein durchführendes, beschleunigendes (freilich zuweilen auch ein hemmendes) Organ der allgemeinen ökonomisch-sozialen Entwicklung. Die aktive Rolle dieses Komplexes im Rahmen der gesellschaftlichen Totalität, in Wechselwirkung mit der ökonomischen Entwicklung zeigt sich darin, daß die Folgen eines Sieges oder einer Niederlage für eine kürzere oder längere Zeitspanne auf den Gang des allgemein Ökonomischen modifizierend einwirken können. Der Charakter der Ökonomie als übergreifendes Moment zeigt sich aber hier noch viel entschiedener als im Klassenkampf.

Wir können hier auf die Verschiedenheit der Reaktionen in den verschiedenen anderen Komplexen nicht eingehen. Diese kurzen Hinweise waren nur nötig, um die besondere Lage der Klassenschichtung und – weniger ausgeprägt – der

Kriegssphäre der Ökonomie gegenüber aufzuzeigen. Wechselwirkungen von dieser Stärke und Qualität können wir bei den anderen Komplexen nicht finden, je geistiger die einzelnen Sphären sind, je weiter und komplizierter ihr Vermitteltsein mit der Ökonomie ist, desto weniger. Es wäre aber ganz falsch, daraus die Folgerung zu ziehen, daß ihre Beziehung zur Welt der Ökonomie ein einfaches Bestimmtsein von ihr ohne lebendige Wechselwirkung sein kann, daß ihre Erscheinungsweise, ihre Entwicklung etc. aus der ökonomischen einfach abgeleitet, deduziert werden könnte. Schon die von uns festgestellte Eigenart eines jeden Komplexes, daß er auf die Impulse, die die allgemeine Bewegung des gesellschaftlichen Seins in der Ökonomie zum Einsatz bringt, notwendig nur in seiner eigenen Weise zu reagieren imstande ist, weist auf die notwendige Besonderheit dieser Reaktionen hin. Daraus können eigene Formen der ungleichmäßigen Entwicklung entstehen, wie z. B. daß im Laufe der Entstehung des Kapitalismus das römische Recht in einzelnen Staaten rezipiert wurde, in anderen nicht. Die Ungleichmäßigkeit kann aber noch viel tiefer gehen. Denken wir etwa an die eben aufgezeigte Krise des sich auflösenden Feudalismus in Deutschland. Der revolutionäre Klassenkampf, von der Reformation intoniert, im Bauernkrieg ausklingend, ist gescheitert. Kein moderner Staat, keine echte absolute Monarchie löst den feudalen Zerfall ab. Die allmähliche Verwandlung der größeren und kleineren feudalen Einheiten in Miniaturkarikaturen der absoluten Monarchie hat die nationale Zerrissenheit nur gesteigert. Das historisch fällige Nationwerden des deutschen Volks ist so schmählich gescheitert. Jedoch das erste ideologische Produkt der noch revolutionären Reformationsbewegung, die Bibelübersetzung Luthers und die von ihr initiierte Literatur, hat die gemeinsame nationale Sprache viel früher ins Leben gerufen, als die kapitalistische Entwicklung imstande war, die nationale Einheit selbst zustande zu bringen.

Von solchen bunten, aus der gesetzmäßigen Generallinie herausfallenden Ereignissen ist die Geschichte voll. Ihre adäquate Erkenntnis kann nur die echte materialistische Dialektik bringen, die sich in allen ihren gedanklichen Abbildungen der Wirklichkeit, auch in den abstraktesten, stets über den wahren ontologischen Charakter des gesellschaftlichen Seins im klaren ist. Deshalb stellt sie ein entschiedenes Tertium datur sowohl der rationalistischen Gesetzesfetischisierung wie der empiristischen Terre-à-terre-Auffassung oder gar der irrationalistischen hohlen Tiefe gegenüber dar. Es kommt in diesem Tertium datur vor allem auf eine doppelseitige Ablehnung sowohl des Leugnens einer gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit wie ihrer fetischisierenden Verabsolutierung an. Das Geradesosein mit allen seinen Ungleichmäßigkeiten und Widersprüchlichkeiten ist sowohl Ausgangspunkt und Abschluß eines jeden Versuchs, das Sein überhaupt, aber

insbesondere das gesellschaftliche Sein, in seiner Bewegtheit ontologisch zu erfassen. Der Ausgangspunkt scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein; alles, womit der Mensch in Berührung kommt, also auch das gesellschaftliche Sein ist ihm unmittelbar als ein Geradesosein gegeben. Es kommt freilich schon bei dieser ersten unmittelbaren Berührung von Subjekt und Objekt sehr darauf an, wie jenes sich zu diesem Geradesosein verhält, ob es darin ein konkret-ontologisch zu lösendes Problem erblickt, ob es das Geradesosein als eine bloße Erscheinung (oder gar als bloßen Schein) betrachtet, oder ob es bei der Unmittelbarkeit als bei einer letzten Weisheit stehenzubleiben gewillt ist.

Allgemein gesprochen ist für uns dieses Problem kein neues mehr, es kommt jetzt bloß darauf an, es entsprechend weiter zu konkretisieren. Wir haben in anderen Zusammenhängen Gesetzlichkeit, Notwendigkeit als Zusammenhänge von einem »Wenn ... dann«-Charakter bestimmt. Darin ist die hier wichtig gewordene ontologische Priorität des Geradesoseins der Wirklichkeit bereits mitenthalten. Es muß nur eingesehen werden, daß im gesellschaftlichen Sein gerade der Komplex, dessen ontologische Priorität wir immer wieder betonen, die Welt der Ökonomie, zugleich das Gebiet ist, wo die Gesetzlichkeit des Geschehens am ausgeprägtesten sichtbar ist. Es ist eben der Punkt, wo die Selbstreproduktion des Menschenlebens und die Natur (organische wie anorganische) in eine unauflösbare Wechselbeziehung miteinander geraten, wo dem Menschen durch diese Vermittlung die Möglichkeit gegeben wird, die Gesetzlichkeiten der Natur nicht nur als deren Objekt zu erleben, sondern diese auch zu erkennen und durch eine solche Erkenntnis zum Element, zum Vehikel des eigenen Lebens zu machen. Es ist also kein Wunder, daß dieses für das Leben der Menschheit so schicksalhafte Element, je mehr es seine eigenen Bewegungsformen ausbaut, desto mehr, sich als ein System von Gesetzmäßigkeiten erweist. Und es ist ebenso leicht verständlich, daß der Ausbau solcher Gesetzessysteme, erkenntnistheoretisch oder logizistisch betrachtet, zu einem in sich abgeschlossenen System gemacht werden kann, dessen Ratio von diesen zusammenhängenden Gesetzmäßigkeiten getragen wird. Dadurch findet eine ontologische Umkehrung statt, die für die Geschichte der gedanklichen Bewältigung der Welt durch den Menschen typisch ist und in der Geschichte immer wieder zum Vorschein kommt. Ganz allgemein läßt sich diese Verkehrung so ausdrücken: An sich, im genauen ontologischen Sinn bedeutet die Gesetzmäßigkeit, die Notwendigkeit und in gedanklicher Abhängigkeit davon die Rationalität eines Vorgangs so viel, daß man fähig ist, bei Wiederkehr seiner Bedingungen seinen regelmäßigen Ablauf vorauszusehen. Die gedankliche Bewältigung solcher Vorgänge erzwingt im menschlichen Denken ein Herausarbeiten von allgemein gedanklichen Möglichkeitsformen, die vorzügliche Instrumen-

te der Widerspiegelung und des Begreifens von Sachzusammenhängen werden können. Es ist deshalb nur allzu leicht verständlich, daß ihre Wesensart die Konzeption des Rationalen bestimmt hat: rational (in diesem Sinne: notwendig) erscheint der Vorgang, der sich mit Hilfe solcher Gedankenformen adäquat erfassen läßt. Man denke dabei an die Geschichte der Naturwissenschaften; wie lange betrachtete man es als »notwendig«, daß die Himmelskörper sich in Kreisform – der »vollendetsten«, »rationalsten« Form – bewegen müssen, wie lange schien die Geometrie den Schlüssel zu den Gesetzmäßigkeiten der Physik abzugeben etc. Heute scheinen solche Tendenzen freilich längst überwunden. Wenn man aber daran denkt, wie oft die Realanalyse wirklicher Phänomene von den mathematischen Formeln verdeckt bleibt, ja geradezu beiseite geschoben wird, so ist es leicht ersichtlich, daß die falsche Einstellung, die »rationale« Form für das letzte Wesen des Seins anzusehen, von der »Ratio« aus die Phänomene einzuordnen, noch immer ein Übergewicht über das Bestreben, diese in ihrem konkreten Geradesosein zu erfassen, besitzt.

Wir haben es hier vor allem mit dem gesellschaftlichen Sein (und darin jetzt mit der Ökonomie) zu tun. Auf diesem Gebiet ist die unaufhebbare Heterogenität der auffindbaren rationalen, gesetzmäßigen Zusammenhänge zueinander noch prägnanter vorhanden als in der Natur. Denn das Urphänomen der Ökonomie, die Arbeit, ist ja – seinsmäßig betrachtet – ein Kreuzungspunkt der Wechselbeziehungen zwischen den Gesetzlichkeiten der Natur und denen der Gesellschaft. Jede Arbeit setzt die Kenntnis jener Naturgesetze voraus, die jene Gegenstände und Prozesse beherrschen, die die teleologische Setzung der Arbeit für gesellschaftlich-menschliche Zwecke zu verwerten beabsichtigt. Wir haben aber auch gesehen, daß der in der Arbeit verwirklichte Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur sogleich das für diesen Prozeß in Betracht Kommende in spezifisch gesellschaftliche Formen setzt; in Formen der Gesetzlichkeit, die – an sich – mit den Naturgesetzen in gar keiner Beziehung stehen, ihnen gegenüber völlig heterogen bleiben müssen. Es genügt, an die Arbeitszeit als Maß der Arbeitsproduktivität zu denken, um diese Heterogenität innerhalb eines unlösbaren Zusammenhangs klar zu erblicken. Natürlich entstehen dabei immer neue, immer verschlungenere Wechselwirkungen; die Entfaltung der Produktivkräfte der Arbeit führt immer wieder zur Entdeckung neuer Naturgesetzlichkeiten, zur Neuanwendung bereits bekannter etc. Das hebt jedoch die Heterogenität der Komponenten nicht auf, was sich in der entwickelten Arbeit als Dualität der technischen und der ökonomischen Komponenten äußert; die jedoch nur ständig zusammenwirkend, einander wechselseitig beeinflussend, die reale seinsmäßige Einheit sowohl von Arbeitsprozeß wie von Arbeitsprodukt ausmachen können.

Jeden Arbeitsprozeß bestimmen also sowohl die Gesetze der Natur wie die der Ökonomie, der Arbeitsprozeß (und das Arbeitsprodukt) kann jedoch nicht bloß aus dieser Summierung, aus ihrer Homogenisierung verstanden werden, sondern nur als jenes Geradesosein, das aus diesen besonderen Wechselwirkungen, in eben diesen besonderen Relationen, Proportionen etc. entsteht. Ontologisch ist dieses Geradesosein das Primäre, die wirkenden Gesetze werden erst als Träger einer solchen besonderen Synthese konkret wirksam, gesellschaftlich seiend.

Was für das einfache Faktum der Arbeit gilt, gilt in gesteigertem Maße für ihre gesellschaftliche Entfaltung. Diese zeigt sich im ständigen Erstarken beider Komponenten; es nimmt die Zahl jener Naturgesetze, die für die ökonomische Produktion mobilisiert werden können und müssen, ständig zu, zugleich gerät aber der Arbeitsprozeß in einen extensiv wie intensiv stets wachsenden Zusammenhang gesellschaftlicher Kräfte und ihrer Gesetze. Je ausgeprägter dieses Wachstum beider Komponenten wird, je komplizierter deshalb die Beschaffenheit eines gesellschaftlichen Gebildes oder Prozesses sein muß, desto ausgeprägter erscheint die ontologische Priorität seines Geradesoseins jenen einzelnen Gesetzlichkeiten gegenüber, die seine Existenz zu ermöglichen verhelfen. Es ist z. B. möglich, worüber bereits die Rede war und noch ausführlicher sein wird, daß in verschiedenen Zusammenhängen – isoliert betrachtet – äußerst ähnliche Prozesse, Verhältnisse etc. geradezu entgegengesetzte Folgen haben können, daß also ihr notwendiger, gesetzmäßiger Ablauf weniger von ihren eigenen notwendigen Eigenschaften abhängt als von der Funktion, die sie im jeweiligen geradesoseienden Komplex erfüllen können und müssen. Marx beschreibt, daß in Rom Enteignungsprozesse an Bauern sich abgespielt haben, die an sich sehr viel Ähnlichkeit mit der späteren ursprünglichen Akkumulation hatten. Sie führten hier jedoch zur Förderung der Sklavenwirtschaft, zur Entstehung eines städtischen Lumpenproletariats. Marx resümiert die Lehre davon so: »Also Ereignisse von einer schlagenden Analogie, die sich aber in verschiedenem historischen Milieu abspielen und deshalb zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen.« Und er benützt dieses Beispiel, um vor »Universalschlüssel einer allgemein geschichtsphilosophischen Theorie«, vor ihrer »Übergeschichtlichkeit« zu warnen.[13]

Es ist ohne weiteres evident, daß dieser ontologische Charakter nicht nur für die ökonomische Sphäre im engeren Sinne gilt, sondern für alle Komplexe, aus denen die Totalität der Gesellschaft sich zusammensetzt; je vermittelter die Beziehungen

13 Marx: An die Redaktion der »Otjetschestwennyje Sapiski«, ebd., S. 292; MEW 19, S. 112.

eines solchen Komplexes zur eigentlichen Ökonomie sind, desto eindeutiger tritt diese Priorität des Geradesoseins ans Tageslicht, was natürlich auch die Möglichkeit des doppelseitigen ontologischen Irregehens und die Notwendigkeit unseres Tertium datur in den Mittelpunkt der Methodologie rückt. Man denke etwa an den Allgemeinbegriff Nation. Es ist sehr leicht, ihn als einfache Folgeerscheinung der Klassenkämpfe aufzufassen; bei einer allzu geradlinigen Subsumtion werden alle seinsmäßig ausschlaggebenden Züge der Nation ausgelöscht, wobei nicht vergessen werden darf, daß ein Allgemeinbegriff, gebildet aus ihrer konkreten, geradesoseienden Erscheinungsweise, in eine Sackgasse der nichts erklärenden abstrakten Allgemeinheit führen muß. Es ist klar, daß nur das Ausgehen vom jeweiligen, in verschiedenen Epochen höchst verschiedenen Geradesosein der Nation, von der jeweiligen Wechselwirkung der Gesetze, deren Synthese sie jedesmal ist, das Weitergehen zu den gesellschaftlich-geschichtlichen Wandlungen, denen sie im Laufe der Wandlung der gesellschaftlichen Totalität unterworfen ist, wobei selbstredend die der ökonomischen Struktur das übergreifende Moment ist, zu einer der Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis führen kann.

Dabei wird zugleich verständlich, daß diese ontologische Intention auf das Geradesosein gesellschaftlicher Komplexe unlösbar mit der von uns bereits behandelten dynamisch-historischen ontologischen Auffassung der Substantialität, als Sicherhalten eines sich wandelnden Wesens in stetem Wechsel verknüpft ist. Soll dieser Substanzbegriff richtig verstanden werden, so muß der ontologisch primäre historische Charakter des gesellschaftlichen Seins mit ihm zusammen gedacht werden. Die ältere, falsche und enge Konzeption der Substanz steht im engsten Zusammenhang mit einer allgemein unhistorischen Weltauffassung. Daran kann die abstrakte Anerkennung noch so wichtig genommener einzelner Historizitäten nichts ändern, wie dies in der christlichen Theologie als Dualität von Geschichtlichkeit und Zeitlosigkeit sichtbar wird und noch lange nachwirkt. Die ontologische Auffassung der Historizität muß eine alles durchdringende sein, um wirkliche und fruchtbare Folgen haben zu können. Als Engels in seinen letzten Jahren andauernd (aber vergebens) versuchte, die mechanisch-vulgäre, falsch-erkenntnistheoretische Auffassung der Priorität des Ökonomischen als Grundlage des Marxismus in dialektische Bahnen zu lenken, vor allem das zu verhindern, daß jedes gesellschaftliche Phänomen aus der Ökonomie als »logisch notwendig abgeleitet« würde, schrieb er z. B. das Folgende: »Der preußische Staat ist auch durch historische, in letzter Instanz ökonomische Ursachen entstanden und fortentwickelt. Es wird sich aber kaum ohne Pedanterie behaupten lassen, daß unter den vielen Kleinstaaten Norddeutschlands gerade Brandenburg durch ökonomische Notwendigkeit und nicht auch durch andere Momente ... dazu bestimmt war, die Großmacht zu werden, in der sich der ökonomische, sprachliche und seit der Reformation auch religiöse Unterschied des Nordens vom Süden verkörperte.«[14]

4. Die Reproduktion des Menschen in der Gesellschaft

Erst durch die Klärung solcher Fragen können wir dazu gelangen, die gesellschaftliche Reproduktion als Gesamtprozeß in seinen echten Bestimmungen zu begreifen. Wir müssen dabei zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, daß das gesellschaftliche Sein ein aus Komplexen bestehender Komplex ist, dessen Reproduktion mit dem Reproduktionsprozeß der relativ selbständigen Teilkomplexe in vielfältiger und vielseitiger Wechselwirkung steht, wobei jedoch der Totalität stets ein übergreifender Einfluß innerhalb dieser Wechselwirkungen zukommt. Aber auch mit dieser Feststellung ist der jetzt darzustellende höchst komplizierte Prozeß noch lange nicht hinreichend charakterisiert. Man muß, ohne das bisher Ausgeführte als aufgehoben anzusehen, noch die letzthin entscheidende polare Beschaffenheit des Gesamtkomplexes ins Auge fassen. Die beiden Pole, die ihre Reproduktionsbewegungen umgrenzen, sie im positiven wie im negativen, im alte Schranken zerstörenden und neue Schranken setzenden Sinn bestimmen, sind auf der einen Seite der Reproduktionsprozeß in seiner extensiven wie intensiven Totalität, auf der anderen die einzelnen Menschen, deren Reproduktion als einzelne, die Seinsbasis der gesamten Reproduktion bildet. Auch hier gilt es, die vulgärmechanistischen Vorurteile der Nachfolge von Marx beiseitezuschieben. Ihre Mehrzahl hat aus der objektiven Gesetzlichkeit der Ökonomie eine Art spezieller Naturwissenschaft gemacht, hat die ökonomischen Gesetze derart verdinglicht und fetischisiert, daß der einzelne Mensch als ein völlig einflußloses Objekt ihrer Wirksamkeit erscheinen mußte. Natürlich ist im Marxismus eine Kritik der maßlosen Überschätzung der individuellen Initiativen seitens der bürgerlich-liberalen Weltanschauungen enthalten. So richtig diese Polemik war, verwandelte sie sich hier in eine Karikatur, und wo man sie – etwa kantisch – zu korrigieren versuchte, entstand ein angeblich marxistischer Abklatsch der Dualität der »Welten« von reiner und praktischer Vernunft. Auch hier machte Engels in seinen letzten Jahren Versuche, diese Vulgarisation aufzuhalten. Im selben Brief, aus dem wir früher zitierten, schreibt er über diese Frage: »Aber daraus, daß die

14 Engels an Bloch, 21. IX. 1890, ebd. S. 375; MEW 37, S. 462 f.

einzelnen Willen – von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine eigenen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben – nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf noch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr inbegriffen.«[1]

Man muß in dieser Frage die Methodologie von Einzelforschungen und von ontologischer Betrachtung des Gesamtprozesses genau auseinanderhalten. Es ist selbstverständlich, daß es statistische Untersuchungen auch innerhalb des gesellschaftlichen Seins geben muß, in denen der einzelne Mensch nur als abstrakt Einzelner vorkommt und darum für die dabei gewinnbaren Erkenntnisse nur soweit in Betracht gezogen wird. Es wäre aber ein grobes Mißverständis, zu meinen, eine wahre Erkenntnis der wirklichen Gesellschaft ließe sich einfach aus solchen Untersuchungen zusammenstellen. So nützlich diese für das Aufdecken bestimmter Einzelfragen auch sein mögen, über die Gesellschaft selbst entsteht nur dann eine angemessene Aussage, wenn diese auf ihre wahren, existenten Zusammenhänge gerichtet ist, und ihr wahres, existentes Wesen trifft. Dazu gehört aber der Mensch in seiner menschlichen Wesenheit, die anderes, mehr ist als bloße Einzelheit des Einzelexemplars. Ja es bildet – um später Auszuführendes schon jetzt vorwegzunehmen – einen zentralen Gehalt der Geschichte, wie der Mensch sich aus bloßer Einzelheit (Einzelexemplar der Gattung) zum wirklichen Menschen, zur Persönlichkeit, zur Individualität entwickelt hat. Es ist sogar für diese Entwicklung charakteristisch, daß, je mehr die menschlichen Gemeinschaften einen gesellschaftlichen Charakter erhalten, je ausgebildeter dieser wird, in einer desto größeren Anzahl von Fällen der Mensch auch in solchen abstrakten Einzelheiten figurieren kann. Freilich nicht nur in solchen. Das ontologisch richtige Bild des Menschen im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung ist ebenfalls ein Tertium datur gegen zwei abstrahierend-falsche Extreme: Der Mensch als einfaches Objekt ökonomischer Gesetzlichkeit (nach dem Modell der Physik) verfälscht den ontologischen Tatbestand ebenso wie die Annahme, die wesentlichen Bestimmungen seines Menschseins könnten letzte, von der Existenz der Gesellschaft ontologisch unabhängige Wurzeln haben, so daß man in gegebenen Fällen die Wechselbeziehung zweier selbständiger ontologischer Entitäten (Individualität und Gesellschaft) zu untersuchen hätte.

1 Ebd.

Die antike Philosophie, mit Ausnahme der letzten Periode ihrer Selbstauflösung, kannte dieses Problem noch gar nicht. In der Polis-Entwicklung war die ontologisch simultane und untrennbare Gegebenheit von Mensch und Gesellschaft eine Selbstverständlichkeit. Auch die vielfachen Widersprüche, entstanden aus dem Problematischwerden der Polis, konnten die ontologische Untrennbarkeit von Mensch und Polisbürger nicht erschüttern. Darum konnte Aristoteles, in einer die zentralen Fragen betreffend noch heute gültigen Weise das Wesen dieses Verhältnisses des Menschen zur Gesellschaft ontologisch fassen. Freilich nur in einer das allgemeine Wesen gültig abbildenden Weise, denn die gegenwärtige objektive Lage mit allen ihren subjektiven Konsequenzen ist eine qualitativ andere geworden. Es ist hier nicht der Ort, die Wandlungen, die zum Heute geführt haben, auch nur andeutend zu skizzieren, um so weniger als wir von der Seite der Strukturänderung in der ökonomischen Entwicklung auf damit zusammenhängende Probleme alsbald zu sprechen kommen werden. Wir müssen nur hervorheben, daß erst die neue gesellschaftlich objektive Lage (mit allen gedanklichen Illusionen und Irrtümern, die aus ihr spontan entspringen) Mensch und Gesellschaft in rein gesellschaftliche Verhältnisse einstellt, daß sie darum eine notwendige Folge der Entstehung, des Herrschendwerdens des Kapitalismus ist und aus denselben Gründen erst von der großen französischen Revolution verwirklicht wurde. Das neue Verhältnis vereinfacht die komplizierteren »naturhaft« verschlungenen früheren Formationen, gleichzeitig jedoch erscheint es in der neuen Bewußtseinsstruktur der Menschen in einer gedoppelten Weise: als die Dualität von citoyen und homme (bourgeois) in jedem Mitglied der neuen Gesellschaft.

Schon der junge Marx hat diese Konstellation erkannt, er schreibt über sie in seinem gegen Bruno Bauers Idealismus gerichteten Aufsatz »Die Judenfrage«: »Die politische Emanzipation ist zugleich die *Auflösung* der alten Gesellschaft, auf welcher das dem Volk entfremdete Staatswesen, die Herrschermacht, ruht. Die politische Revolution ist die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft. Welches war der Charakter der alten Gesellschaft? Ein Wort charakterisiert sie. Die *Feudalität*. Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d. h., die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z. B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum *Staatsganzen*, d. h. sein *politisches* Verhältnis, d. h. sein Verhältnis der Trennung und Ausschließung von den anderen Bestandteilen der Gesellschaft. Denn jene Organisation erhob den Besitz oder die Arbeit nicht zu

sozialen Elementen, sondern vollendete vielmehr ihre *Trennung* von dem Staatsganzen und konstituierte sie zu *besonderen* Gesellschaften in der Gesellschaft. So waren indes immer noch die Lebensfunktionen und Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft politisch, wenn auch politisch im Sinne der Feudalität, d. h., sie schlossen das Individuum vom Staatsganzen ab, sie verwandelten das *besondere* Verhältnis seiner Korporation zum Staatsganzen in sein eigenes allgemeines Verhältnis zum Volksleben, wie seine bestimmte bürgerliche Tätigkeit und Situation in seine allgemeine Tätigkeit und Situation. Als Konsequenz dieser Organisation erscheint notwendig die Staatseinheit, wie das Bewußtsein, der Wille und die Tätigkeit der Staatseinheit, die allgemeine Staatsmacht ebenfalls als *besondere* Angelegenheit eines von dem Volke abgeschiedenen Herrschers und seiner Diener.«[2] In diesem Sinne nannte Marx in der früheren Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie die feudale Gesellschaft eine *»Demokratie der Unfreiheit«*[3].

Indem nun die französische Revolution alle Kräfte, die die kapitalistische Ökonomie gesellschaftlich braucht, freisetzt, proklamiert sie die Einheit des Menschen mit dem – theoretisch und praktisch schon vorhandenen – »homo oeconomicus«. »Keines der sogenannten Menschenrechte«, sagt Marx, »geht also über den egoistischen Menschen hinaus«, was vom Standpunkt der gesetzmäßig-rechtlichen Fundamentierung der kapitalistischen Gesellschaft nur konsequent war. Und Marx ironisiert den Idealismus Bauers, indem er die gedanklich-geistigen, die gesellschaftlich-moralischen Folgeerscheinungen dieser politischen Setzung als »rätselhaft« charakterisiert. »Noch rätselhafter wird diese Tatsache, wenn wir sehen, daß das Staatsbürgertum, das *politische Gemeinwesen* von den politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen *Mittel* für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, daß also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen wird.«[4] Dieses »Rätsel« löst sich im Durchschnitt der gesellschaftlichen Praxis unschwer auf. Jede Gesellschaft stellt sich dem handelnden Individuum in der Form von Gegensätzen, ja oft Antinomien gegenüber, die für dessen Handlungen als Grundlage, als Spielräume für Alternativentscheidungen seines Lebens, seiner Praxis gegeben und aufgegeben sind. Es gehört zu den charakteristischsten Seiten

2 Marx Werke I, 1, S. 596–597; MEW 1, S. 567 f.
3 Ebd., S. 437; MEW 1, S. 233.
4 Ebd., S. 595; MEW 1, S. 566.

einer Periode, welche Konflikte dieser Art in ihr auftauchen und wie sie typisch beantwortet werden.

Da wir uns hier nicht bei der Ableitung und Beurteilung der gesellschaftlich entstehenden Bewertungen befinden, sondern noch auf dem Niveau der bloß ontologischen Feststellung von Strukturen, Prozessen etc., sind für uns Fälle negativer Wertungen oder wertmäßiger Negativitäten ein ebenso charakterisierendes Material, wie deren Gegensätze. Marx zeigt in der »Deutschen Ideologie« ein interessantes Beispiel dafür, wie dieser Dualismus, der alles Egoistische mit Recht in der Seinssphäre des Bourgeois verankert und jedes moralische Werturteil darüber in die Luftregion des Citoyentums verweist, auf das Verhalten des Durchschnittsbourgeois einwirkt: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, so oft es tunlich ist in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle anderen sie halten sollen ... Dieses Verhältnis des Bourgeois zu seinen Existenzbedingungen erhält eine seiner allgemeinen Formen in der bürgerlichen Moralität.«[5] Es wäre gar keine große Übertreibung zu sagen: hier haben wir den kategorischen Imperativ Kants vor uns, so wie er sich in der Praxis des Durchschnittsbourgeois verwirklicht. Denn es ist dabei wichtig – und keineswegs bloß ein psychologischer Fall von Heuchelei –, daß das individuelle Übertreten der eigenen Gesetze zugleich eine lebhafte und praktische Sorge für ihre unbeschränkte Reproduktion im gesellschaftlichen Maßstabe miteinbegreift.

Dieselbe reale Lebensgrundlage produziert aber auch spezifische Theorien über Mensch, Gesellschaft und ihre Beziehungen, wobei hier nicht ihre theoretische Unrichtigkeit für uns wesentlich ist, sondern daß eine solche Theorie nur einem solchen Boden entwachsen konnte. In der »Heiligen Familie« polemisiert Marx[6] mit der Theorie Bruno Bauers, daß der Einzelne als Atom der Gesellschaft aufzufassen wäre und der Staat die Aufgabe hätte, diese Atome zusammenzuhalten. Das wichtigste an dieser Polemik ist, daß nicht der Staat diese angeblichen Menschen-Atome zusammenhält, sondern die Gesellschaft, worin bereits die Widerlegung der ganzen Atomtheorie enthalten ist. Denn innerhalb der Gesellschaft aktiv tätig, sich reproduzierend, muß der Mensch ein auf Konkretes mit der eigenen Konkretheit reagierendes, komplex-einheitliches Wesen sein, das nur in seiner Einbildung Atomeigenschaften haben könnte, dessen konkrete Komplexität zugleich Voraussetzung und Ergebnis seiner Reproduktion, seiner konkreten Wechselwirkung mit seiner konkreten Umwelt ist, während im Verhältnis zum

5 Marx Werke V, S. 162; MEW 3, S. 163 f.
6 Marx Werke III, S. 296; MEW 2, S. 119.

Staat Gedankenkonstruktionen durchaus möglich sind und zur Beurteilung einzelner spezifisch rechtlicher Begriffsbildungen und spezifischer Formen der Praxis sogar nützlich sein können, die das »einsame« (atomhafte) Gewissen, Bewußtsein etc. mit der allgemeinen Staatlichkeit unmittelbar konstrastierend in Beziehung setzen. Sie treffen doch nie das wirkliche Verhältnis des einzelnen Menschen in seiner konkreten Wechselbeziehung zu jenem gesellschaftlichen Sein, mit dem er real in Berührung kommt. Die damit zusammenhängenden Fragenkomplexe können ebenfalls erst in der Ethik angemessen behandelt werden. Hier müssen wir nur bemerken, daß der Einflußkreis des gesellschaftlichen Seins in vielen Fällen weitaus größer sein kann, als jene soziale Wirklichkeit, mit der der Einzelne unmittelbar in Berührung gerät; wir verweisen bloß auf – oft bereits sehr abgeschwächte, in bestimmten Fällen jedoch sehr einflußreiche – Nachwirkungen absterbender Seinsarten, Tendenzen etc., auf nur noch keimhaft auftauchende Zukunftsperspektiven etc.

Schon hier ist jedoch feststellbar, was freilich eine Pflicht zur Feststellung mitenthält: der unabdingbare und gerade im Konkretesten effektvolle Einfluß des gesellschaftlichen Seins auf die intimsten, persönlichsten Denk-, Empfindungs-, Aktions- und Reaktionsformen einer jeden menschlichen Person. Auch diese Frage wird durch die allgemein herrschenden falschen Antinomien in gedankliche Sackgassen geführt. Denn es ist ebenso falsch zu meinen, es gebe eine raum- und zeitlose Substanz der menschlichen Individualität, die von den Umständen des Lebens nur oberflächlich modifiziert werden kann, wie es unwahr ist, das Individuum als ein einfaches Produkt seines Milieus aufzufassen. Natürlich treten diese Anschauungen heute nicht immer in jenen schroffen Formen auf, die sie seinerzeit etwa in der George-Schule (Gundolf: »Urerlebnis«) oder auf dem anderen Pol etwa bei Taine erhalten haben. Aber auch eine geminderte Fassung reicht aus, um das hier verlagerte ontologische Problem zu verzerren, um einerseits die menschliche Substanz zu einer abstrakt-starren, mechanisch von der Welt, von der eigenen Tätigkeit abgetrennten Entität zu fetischisieren (wie das vielfach im Existentialismus geschieht), oder um andererseits aus ihr ein weitgehend widerstandsloses Objekt beliebiger Manipulationen zu machen (was die letzte Konsequenz des Neopositivismus ist). Wenn wir dagegen unser ontologisches Tertium datur setzen, so zeigt sich unser allgemeiner und zugleich historischer Substanzbegriff von einer neuen Seite. Wir haben ja gesehen, daß das unmittelbare »Element« des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens, das trotz seiner inneren Komplexität als Bestandteil gesellschaftlicher Komplexe gerade seinshaft nicht mehr zerlegt werden kann, sondern so wie es ist, in seinem Geradesosein als »Element« zu behandeln ist, nichts anderes sein kann als je eine Alternativentscheidung eines konkreten Menschen. Wie das gesellschaftliche Sein sich aus sich vielfach kreuzenden Ketten solcher Alternativentscheidungen aufbaut, so auch das einzelne Menschenleben aus deren Nacheinander und Auseinander. Von der ersten Arbeit, als Genesis des Menschwerdens des Menschen bis zu den subtilsten seelisch-geistigen Entschlüssen formt der Mensch seine Umwelt, hilft sie aufzubauen und auszubauen und formt zugleich mit diesen selben eigenen Aktionen sich selbst aus einer bloß naturhaften Einzelheit zu einer Individualität innerhalb einer Gesellschaft.

Wenn man nun solche Akte ontologisch betrachtet, so sind sie immer konkrete Akte eines konkreten Menschen innerhalb eines konkreten Teils einer konkreten Gesellschaft. Schon der junge Marx sagt: »Ein Zweck, der kein *besonderer* ist, ist kein Zweck.«[7] Daß alle diese Momente eine Verallgemeinerung erfahren können, ja müssen, um wirksame Teile eines gesellschaftlichen Ganzen zu sein, kann die Konkretheit ihres ursprünglichen Gegebenseins nicht aufheben. Ja, es ist keineswegs Übertreibung zu sagen: sie können nur darum, gerade darum, und zwar primär vom Strom der gesellschaftlichen Praxis ontologisch verallgemeinert werden, weil ihr konkretes Gesetztsein ein derartiges konkretes Geradesosein als ursprüngliche und ontologisch unaufhebbare Beschaffenheit besitzt. Da jede wirkliche Alternative konkret ist, selbst wenn Erkenntnisse, Prinzipien und andere Verallgemeinerungen für den konkreten Entschluß eine entscheidende Rolle spielen, bewahrt dieser subjektiv wie objektiv sein konkretes Geradesosein, wirkt auch als solcher auf die objektive Wirklichkeit ein und hat vor allem auf die Entwicklung des Subjekts von hier aus sein Gewicht, seinen Einfluß. Das, was wir die Persönlichkeit eines Menschen nennen, ist ein solches Geradesosein seiner Alternativentscheidungen. Wenn Hebbel in einem aus der »Genoveva« weggelassenen Vers seinen Golo sagen läßt: »Was einer werden kann, das ist er schon«, so ist er, gerade indem er die tragische Notwendigkeit seines Helden ganz tief begründen wollte, an diesem Tatbestand abstraktiv vorbeigegangen. Denn in jedem Menschen sind – in dem von uns öfter analysierten Aristotelischen Sinn – eine große Zahl von Möglichkeiten latent wirksam. Sein echter Charakter verwirklicht sich jedoch in seinem Geradesosein gerade darin und dadurch, aus welcher Möglichkeit eine Tat wird. Natürlich gehört auch die Möglichkeit zu seinem Gesamtbild, denn ihre Überwindung ist ebenfalls Gegenstand einer Alternativentscheidung; das dabei Ausschlaggebende bleibt aber doch: wird sie bejaht oder verneint, wird aus ihr eine Handlung oder bleibt sie eine bloße, letzthin zur Unwirksamkeit verurteilte Möglichkeit. Die Substanz eines Men-

7 Marx Werke I, 1, S. 440; MEW 1, S. 236.

schen ist also das, was im Laufe seines Lebens sich als Kontinuität, als Richtung, als Qualität der ununterbrochenen Kette dieser Entscheidungen zusammenfügt. Man darf ja, gerade wenn man den Menschen ontologisch richtig verstehen will, nie vergessen, daß diese Entscheidungen sein Wesen ununterbrochen determinieren, aufwärts oder abwärts lenken. Für einen Maler ist nicht bloß das eine Alternative, ob er dieses oder jenes Bild malen soll; jeder Pinselstrich ist eine Alternative und was dabei kritisch erworben und für den nächsten Strich verwertet wird, zeigt am deutlichsten, was seine Person als Künstler vorstellt. Das gilt aber allgemein ontologisch gesprochen für jede menschliche Tätigkeit, für jede Beziehung zwischen den Menschen.

In diesem Sinne kann man sagen, was wir bereits in der Rolle der Arbeit für das Menschwerden des Menschen ausgeführt haben: der Mensch ist das Ergebnis seiner eigenen Praxis. Hier aber bewahrheitet sich in der ontologischen Reproduktion des Einzelmenschen, was Marx für die phylogenetische in der Geschichte sich vollziehende Reproduktion festgestellt hat: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«[8] Die nicht selbstgewählten Umstände (Geburtsort und -zeit, Familie etc.) sind eine derartige Selbstverständlichkeit, daß man über sie kein Wort verlieren müßte, wären sie nicht ununterbrochen von ontologischen Mythen und Legenden bis zur Unkenntlichkeit verdeckt und entstellt. Die falsche Beleuchtung und Bewertung der Umstände kommt wieder daher, daß man sie entweder als bloße Anlässe zu Aktivitäten, die als rein innerlich gedacht werden, oder als schlechthin entscheidende kausalgesetzliche Determinanten faßt, während sie – ontologisch richtig betrachtet – zwar für das jeweilige Individuum in unaufhebbarer Objektivität gegeben und als gesellschaftliche Gegenständlichkeiten einer objektiven Kausalität unterworfen sind, für die Menschen jedoch, die in diese Umstände hineingeboren, hineingeraten etc. sind, das Material für konkrete Alternativentscheidungen ergeben. Das hat einerseits zur Folge, daß die Art dieser Umstände mit unabwendbarer Notwendigkeit Art, Qualität etc. jener vom Leben aus gestellten Fragen bestimmt, auf welche die Alternativentscheidungen eines jeden Menschen mit Antworten ihrer Praxis (und mit aus diesen herauswachsenden Verallgemeinerungen) reagieren. Es darf bei der Einschätzung solcher Lagen nie vergessen werden, daß der Mensch, auch wenn er meint, rein aus Impulsen seiner inneren Notwendigkeit zu handeln, in seinen Taten und in den diese vorbereitenden, begleitenden, anerkennenden und kritisierenden Gedanken,

8 Marx: Der achtzehnte Brumaire, 21; MEW 8, S. 115.

Gefühle etc. stets auf Handlungsdilemmata des Lebens, die jeweils von einer bestimmten Gesellschaft (unmittelbar: Klasse, Schicht etc. bis hinunter zur Familie) ihm als in ihr lebenden Menschen gestellt werden, praktische Antworten erteilt. Von der Geburt bis zum Grabe hört diese Determination – der von der Frage für die Antwort gesetzte Spielraum – nie auf zu wirken.

Andererseits darf ebenfalls nie vergessen werden, daß jede solche Reaktion eines Menschen auf seine gesellschaftliche Umgebung (den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur mitinbegriffen) stets einen Alternativcharakter hat, stets ein Ja oder Nein (oder eine »Stimmenthaltung«) der von der Gesellschaft aus gestellten Frage gegenüber unaufhebbar in sich begreift. Wir erinnern dabei an frühere Darlegungen, in denen gezeigt wurde, daß es völlig abwegig ist, die Negation als einen allgemeinen ontologischen Faktor aufzufassen. Die unorganische Natur kennt nur ein Anderswerden, wobei selbst die am äußersten kontrastierenden Komponenten, Gegenstände, Prozesse nur völlig willkürlich als positiv oder negativ bezeichnet werden können. Rein objektiv, rein als Naturprozeß betrachtet, ist in der organischen Natur Leben und Tod vorhanden, wobei letzteres bereits ontologisch als Negation des ersteren interpretiert werden kann, freilich nur, wenn man damit die »stumme« und reine Objektivität des Naturprozesses, der beide mit gleicher Notwendigkeit hervorbringt, nicht durch ein Einschmuggeln hier nicht vorhandener Kategorien zu verdunkeln versucht. Wir haben ebenfalls gezeigt, daß erst mit der Arbeit Bejahung und Verneinung zu ontologischen Existenzbestimmungen werden, ohne deren ununterbrochenes Inerscheinungtreten kein menschliches Handeln, kein gesellschaftlicher Prozeß, keine gesellschaftliche Reproduktion möglich ist. Wir haben auch gezeigt, daß die ontologische Grundstruktur der Arbeit: teleologische Setzung auf Grundlage der Erkenntnis eines Realitätsabschnitts der Wirklichkeit mit der Zielsetzung, diese zu verändern (Erhalten ist ein bloßes Moment der Kategorie des Veränderns), kausale, vom Subjekt unabhängig gewordene Weiterwirkung des durch die verwirklichte Setzung in Bewegung gebrachten Seins, Rückwirkung der aus allen diesen Prozessen gewonnenen Erfahrungen auf das Subjekt, Wirkungen dieser Erfahrungen auf folgende teleologische Setzungen gewissermaßen das Modell zu einer jeden menschlichen Aktivität bilden. Nun ist weder der Arbeitsprozeß selbst noch die Verwendung seines Produkts möglich ohne eine beide entscheidend beeinflußende Bejahung oder Negation; keine Arbeitsbewegung kann stattfinden, ohne daß andere Möglichkeiten sie zu vollbringen als zweckwidrig oder weniger zweckmäßig verneint worden wären, etc.

Diese Verneinung ist aber eine konkrete: sie bezieht sich stets auf konkret bestimmte Möglichkeiten innerhalb eines konkret vorhandenen konkret be-

stimmten Spielraums. Normalerweise kann aber die Negation sich nicht auf den Spielraum als Ganzen beziehen, dessen objektive Existenz, dessen Unabhängigkeit davon, ob er bejaht oder verneint wird, ist vielmehr in jeder konkreten Zustimmung oder Ablehnung unausgesprochen, aber unerschütterlich enthalten. Selbst bei Einwirkungen auf den Spielraum, sogar bis zu seiner radikalen Umwälzung wird diese Objektivität nicht zunichte; die entscheidendste revolutionäre Tat ist in ihrem Inhalt, in ihren Formen, in ihrer spezifischen Qualität mit unzähligen Fäden an die objektive historische Kontinuität gebunden, geht von ihren objektiven Möglichkeiten aus. Selbstverständlich – auch dies wurde bereits früher nachgewiesen – darf der Modellcharakter der Arbeit nicht mechanisch verallgemeinert und dadurch fetischisiert werden; wir haben auf den wichtigen Unterschied, ob die teleologische Setzung eine Veränderung der Natur oder ob sie die des Bewußtseins, der teleologischen Setzung anderer Menschen, bezweckt, an seiner Stelle hingewiesen. Daraus entstehen wichtige Differenzen dem Arbeitsmodell gegenüber, jedoch erleiden jene ontologischen Grundzüge, die wir oben angedeutet haben, keine entscheidende Wandlung, es bleibt die Konkretheit jeder teleologischen Setzung bestehen und auch die Tatsache, daß der Spielraum der Entscheidungen gesellschaftlich-geschichtlichen und darum unter Umständen größeren und rascheren Veränderungen unterworfen sein kann (nicht: muß), daß er unmittelbar eine elastischere Beschaffenheit zeigt, bringt noch keine qualitative Wandlung, weder im Objekt selbst, noch an dem objektiven Subjekt-Objekt-Verhältnis, hervor. Selbst die Tatsache, daß viele dieser Setzungen (bei weitem nicht alle) stärker auf die Gesamtpersönlichkeit des Menschen zurückwirken, reicht nicht dazu aus, hier einen völlig neuen Typus des Verhaltens feststellen zu müssen. Denn die Unterschiede sind teilweise bloß quantitativen Charakters, teils die von unmittelbaren und vermittelten Einwirkungen, wodurch an Struktur und Dynamik der Sachlage und des gesamten Verhaltensprozesses nichts wirklich Ausschlaggebendes geändert wird. Nicht nur die jeweilige Alternativentscheidung behält ihren jeweils einmaligen konkreten Charakter, auch ihr Spielraum, der hier zumeist unmittelbar nur je einen Teilabschnitt des gesellschaftlichen Seins vorstellt, wenn er auch objektiv durch viele Vermittlungen mit seiner Totalität verbunden bleibt, behält dem einzelnen Beschluß gegenüber eine ähnliche Objektivität wie die Natur und der Stoffwechsel der Gesellschaft mit ihr in der Arbeit.

Daß der Mensch sein Wesen, seine Identität mit sich selbst in seinen Taten verwirklicht, daß seine Gedanken, Gefühle, Erlebnisse etc. nur so weit sein Wesen, sein Selbst in echter Weise zum Ausdruck bringen, als sie sich in irgendeiner Form in seinen Handlungen zu äußern vermögen, ist keine Entdeckung des Marxismus, jede wirklichkeitsnahe Philosophie mußte von hier ausgehen. Für die Marxsche Lehre ist es nur bezeichnend, daß sie diese ontologische Priorität der Praxis im menschlichen Leben auf ihre wahre ontologische Grundlage, auf das gesellschaftliche Sein zurückführt, auf sie, in ihr fundiert. Die noch heute lebendige Aktualität der Ethik von Aristoteles beruht hauptsächlich darauf, daß er von allen Denkern vor Marx diesen Zusammenhang am bewußtesten und klarsten erfaßt hat. Ontologisch gesprochen handelt es sich darum, daß das letzte aufbauende, erhaltende und reproduzierende Prinzip der menschlichen Persönlichkeit ihr immanent, also radikal diesseitig ist. Das ist aber nur dann möglich, wenn ihre entscheidenden bewegenden Kräfte untrennbar mit der Wirklichkeit, in der der Mensch sich verwirklicht, sich zur Persönlichkeit formt, verbunden sind, wenn sie sich nur in ununterbrochener Wechselwirkung mit ihr real durchsetzen können. Da die Arbeit als Genesis der Menschwerdung des Menschen erscheint, muß ihr Wesen, die ununterbrochene Wechselwirkung von Natursein und gesellschaftlichem Sein, die diese in eine reale Bewegung bringende teleologische Setzung und mit ihr die leitende Rolle des Bewußtseins in solche dynamische Zusammenhänge realisierenden Akte, müssen diese Komplexkomponenten auch für das Sein des Menschen die ausschlaggebende Wirksamkeit erlangen. Freilich mit der wichtigen Modifikation, daß im Arbeitsprozeß ein Subjekt-Objekt-Verhältnis entsteht, während jetzt dieser Prozeß vom Gesichtspunkt des tätigen Subjekts aus behandelt wird. Dieser Wandel des Gesichtspunkts ermöglicht, neue Momente des Prozesses selbst zu erkennen; es darf aber dabei nie vergessen werden, daß es sich stets – objektiv ontologisch gesehen – doch letzthin um denselben Prozeß handelt, nur daß unser Interesse jetzt auf die Folgen des Prozesses im handelnden Subjekt gerichtet ist und dieser selbst als Mittel zum Hervorrufen von Bestimmungen im Subjekt betrachtet wird, während wir früher das Subjekt vor allem als unmittelbar durchführendes Organ des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ins Auge gefaßt haben. Die nun zu Tage tretenden neuen Bestimmungen können also das Gesamtbild nur insofern ändern, als sie es zu konkretisieren, zu bereichern imstande sind.

Wir erinnern sogleich an eine unserer Feststellungen über die Beziehung des Subjekts zum Arbeitsprozeß: an die Illusion der Trennbarkeit des »Geistigen« und des »Materiellen« im Menschen, entstanden aus der Verabsolutierung der Unmittelbarkeit an der teleologischen Setzung, der Priorität, die in ihr die im Bewußtsein vollzogene Zielsetzung vor der materiellen Verwirklichung haben muß. Der Ausdruck ›Verabsolutierung der Unmittelbarkeit‹ soll die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß im Akt selbst, wenn er in seiner dynamischen Totalität betrachtet wird, keine Spur einer ontologischen Trennung, etwa einer Entgegen-

konkreten Gattung. Dieses Verhältnis ist aber, wie Marx in seiner Kritik Feuerbachs hervorhebt, notwendig ein stummes; es ist nur an sich vorhanden. Die oben angedeutete Notwendigkeit, daß das menschliche Bewußtsein in der gesellschaftlichen Praxis, durch diese nicht nur eine höhere, bewußt festgehaltene Kontinuität in sich ausbildet, sondern diese auch unablässig auf den materiellen, psychophysischen Träger dieses Bewußtseins zentriert, hat ontologisch zur Folge, daß das naturhafte Ansichsein der Einzelheit in den Gattungsexemplaren sich in die Richtung eines Fürsichseins entwickelt, den Menschen, tendenziell, in eine Individualität verwandelt.

Schon die Genesis dieses Fürsichseins zeigt an, daß es aus der Gesellschaft, nicht aus der Natur, aus der »Natur« des Menschen entstammt. Auch hier gilt es, Vorurteile, entsprungen aus einer falsch interpretierten Unmittelbarkeit, zu überwinden. Denn das unmittelbare Erlebnis solcher Lage ergibt zweifellos für die meisten Menschen das Bild, als ob der Mensch in einer gesellschaftlichen Umgebung leben würde, die die verschiedensten Ansprüche an ihn stellt, auf die er nun höchst verschieden reagiert, sie zur Kenntnis nimmt, sich ihnen unterwirft, sie bejaht oder verneint etc.; er tut dies aber nur gemäß seiner eigenen »Natur«. Hinter dieser Unmittelbarkeit stecken sicherlich Momente des wahren Tatbestandes, es fragt sich nur, wie weit der Ausdruck »Natur« wörtlich genommen werden darf, wie weit in ihr nicht gewichtige Reste einer säkularisierten »unsterblichen Seele« verborgen sind, die freilich nicht nur zum gesellschaftlichen Sein des Menschen, sondern auch zu seiner materiell-körperlichen Existenz einen unaufhebbaren Gegensatz bilden sollen. In der, wie wir meinen, zu Unrecht verallgemeinerten »Natur« wird zwar der Gegensatz zum organisch-körperlichen Sein aufgehoben, dieses erhält im Gegenteil den Charakter einer wertbetonten Überzeitlichkeit den flüchtigen und vergänglichen »Forderungen des Tages« gegenüber, die das gesellschaftliche Sein dem Menschen immer wieder zur Beantwortung aufgibt, deren Richtigkeit oder Falschheit gerade in der Übereinstimmung mit dieser »Natur« ihren richtenden Maßstab erhalten soll. Die weiteste Verbreitung und den bedeutendsten Einfluß erhält diese Theorie, obwohl ihre Ansätze schon in der Antike auftauchen, in der Periode seit der Renaissance, als mit dem beginnenden Aufschwung des diesseitig-wissenschaftlichen Denkens auch der Glaube an die materie-transzendente »unsterbliche Seele« eine tiefe Erschütterung erfährt, als von vielen Vorkämpfern dieser Richtung an Stelle Gottes eine vergöttlichte Natur gesetzt wurde. Die seitherige Entwicklung hat mit dem Pantheismus auch diese Auffassung theoretisch überholt, bei Goethe sehen wir bereits Nachhutskampfe, in unserer Zeit sind nur letzte Wellenschläge spürbar.

Die Widersprüchlichkeiten, die hier hervortreten, sind offenkundig: Wenn die »Natur« des Menschen diese Funktion übernehmen soll, muß sie einer unbewußten Stilisierung unterworfen werden; die einfachste ist eine Art »Vergöttlichung« des Leibes, die in der George-Schule verbreitet war, wobei einerseits alles, was den Menschen zum Menschen macht, in die Naturgegebenheit des Leibes hineinprojiziert werden mußte: der gesamte Kulturprozeß erschien als spontane Folge einer rätselhaft begabten organischen Materie, als diesem Leben gegenüber bloß sekundär; andererseits mußte daraus eine aristokratische Weltanschauung entspringen, da es nur sehr wenige geben kann, deren Leib man diese hohen Eigenschaften zusprechen könnte. Jeder Aristokratismus ist aber gesellschaftlich. Die Vorstellung, daß die nicht teleologischen Gesetze der Natur eine von der »Masse« qualitativ unterschiedene Schicht der »Auserwählten« hervorbringen könnten, verrät deutlich den religiösen, dualistisch transzendenten Ursprung solcher Auffassungen. Sie sind auch bei Goethe, wie auch sonst als Nachhutsgefechte der Renaissancephilosophie ab und zu wirksam, interessanterweise gerade als aristokratische Fassung der Unsterblichkeit für »große Entelechien«, die die Natur »nicht entbehren kann«, als Konsequenz der menschlichen Tätigkeit, der gegenüber, wenn sie bedeutend genug ist, die Natur »verpflichtet ist... eine andere Form des Daseins anzuweisen«[9]. In den Dialogen von Helenas Gefolge nach ihrem Verschwinden nach Hades findet sich auch ein poetischer Nachklang dieser Sicht vom Menschen, die zwar den entscheidenden Tendenzen von Goethes allgemeiner Anschauung vom Menschen vielfach widerspricht, aber als untilgbarer Rest der Renaissance-Kosmologie in ihm immer wieder irgendwie lebendig bleibt. Die Widersprüchlichkeit tritt deshalb in diesen Ausführungen ganz kraß hervor. Die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens verschwindet so gut wie völlig; Kategorien wie Tätigkeit, die typisch gesellschaftlich sind und in der Natur gar nicht vorkommen können, erhalten eine entscheidende kosmisch-naturhafte Bedeutung, sie gründen eine qualitativ-hierarchische Rolle im Dasein der »Entelechien«, ebenfalls in kosmisch-naturhafter Weise, obwohl eine solche Wirksamkeit in der kausal-gesetzlichen Welt der Natur überhaupt nicht vorkommen kann, und höchstens religiös (als Auserwähltheit) denkbar ist, usw.

Trotzdem weisen diese, von einer weltanschaulichen Übergangsperiode geprägten Gedanken Goethes vielfach auf die wirklichen ontologischen Tatbestände hin. Bei all ihrer inneren Widersprüchlichkeit schieben solche pantheistischen Kon-

9 Goethe: Gespräche mit Eckermann, in: Goethes Gespräche, Gesamtausgabe IV, Leipzig 1910, 163, 1, IX, 1829 und 62–63, 4, II, 1829.

zeptionen den falschen Gegensatz von Leib und Seele beiseite und betrachten das Menschenleben als eine untrennbare Einheit von beiden. Es kommt nur darauf an, die wirkliche Beschaffenheit dieser Einheit richtig zu erfassen. Wenn Goethe sagt: »Das Gesetz, wonach du angetreten...«, so ist damit eine große Wahrheit ausgesprochen. Es fragt sich nur: bedeutet »angetreten« einfach und schlechthin die Geburt? Ist das »Gesetz«, das sich in der Tat in allen Handlungen eines jeden Menschen nachweisen läßt, bereits mit der Geburt in unveränderbarer Weise dem Menschen mitgegeben? Ich glaube, keine dieser Fragen kann vorbehaltlos bejaht werden. Gerade die moderne Biologie legt das größte Gewicht auf die Feststellung der in der Natur sonst unbekannten langsamen biologischen Entwicklung des Menschen. Die Feststellung ist an sich richtig, nur wird von den meisten Biologen immer wieder vergessen, daß dieses Tempo eine Folge des Menschwerdens des Menschen, der Entstehung der Gesellschaft ist, selbst in ihren anfänglichsten Formen. Für die entfaltete Gesellschaft muß aber hinzugefügt werden, daß die Zeitspanne, die zum gesellschaftlich-menschlichen Erwachsenwerden des Menschen führt, eine viel längere ist als die bloß biologische; er hat z. B. längst die sexuelle Reife erreicht und gilt menschlich-gesellschaftlich nur erst als unreifes Kind. So ist, wie schon früher ausgeführt, die Erziehung ein rein gesellschaftlicher Prozeß, ein rein gesellschaftliches Formen und Geformtwerden. Der tiefe Doppelsinn in Goethes Worten: »Das Gesetz, wonach du angetreten« liegt darin, daß sein Ausgangspunkt prinzipiell nicht feststellbar sein kann: Einerseits kann keine Erziehung einem Menschen völlig neue Eigenschaften aufpfropfen, andererseits, wie wir ebenfalls gesehen haben, sind die Eigenschaften selbst keine festen, ein für allemal fixierten Bestimmungen, sondern Möglichkeiten, deren spezifische Art, Wirklichkeiten zu werden, unmöglich unabhängig von ihrem Entwicklungsprozeß, vom gesellschaftlich vollzogenen Menschwerden des Einzelmenschen vorstellbar ist.

Daß dieser Prozeß ein gesellschaftlicher ist, kein einfaches biologisches Wachstum, kann schon daraus abgelesen werden, daß er ebenfalls aus einer Kette, aus einer dynamischen Kontinuität von Alternativentscheidungen besteht. Und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits ist die Erziehung des Menschen darauf gerichtet, in ihm eine Bereitschaft zu bestimmt gearteten Alternativentscheidungen auszubilden; dabei ist Erziehung nicht im engeren, bewußt getätigten Sinne gemeint, sondern als die Totalität aller Einflüsse, die an den sich bildenden neuen Menschen herantreten. Andererseits reagiert bereits das kleinste Kind auf seine Erziehung, in diesem ganz weiten Sinne genommen, seinerseits ebenfalls mit Alternativentscheidungen, und seine Erziehung, die Ausbildung seines Charakters ist ein Prozeß der Wechselwirkungen, der sich zwischen diesen beiden Komplexen als Kontinuität

abspielt. Der größte Fehler einer Beurteilung solcher Prozesse besteht darin, daß man die Gewohnheit hat, nur die positiven Einwirkungen als Ergebnisse der Erziehung zu betrachten; wenn aber aus dem Aristokratensohn ein Revolutionär, aus dem Abkömmling von Offizieren ein Antimilitarist wird, wenn die Erziehung zur »Tugend« Hurenneigungen hervorbringt etc., so sind diese im ontologischen Sinn ebenso Resultate der Erziehung, wie jene, in denen der Erzieher seine Zielsetzungen verwirklicht hat. Denn in beiden Fällen entfalten sich jene Eigenschaften des werdenden Menschen, die sich in der Praxis, für die Praxis als die stärkeren erwiesen haben, die in den Wechselwirkungen jeweils die Rolle des übergreifenden Moments spielen. Hier handelt es sich aber um Wechselwirkungen, bei denen es prinzipiell unmöglich ist, theoretisch im voraus zu bestimmen, welchem Faktor im konkreten Fall diese Funktion zukommen wird. Jedenfalls zeigt sich aus alledem, daß das von Goethe gemeinte »Gesetz, wonach du angetreten«, nicht das der biologischen Gegebenheit des Menschen ist, sondern das Ergebnis eines komplizierten Prozesses von Wechselwirkungen, in welchen, durch welche jene untrennbare, wenn auch oft widerspruchsvolle Einheit von körperlich-seelischen und gesellschaftlichen Bestimmungen im einzelnen Menschen entsteht, die für sein Menschsein am tiefsten charakterisierend wird.

Ist aber damit jene Dualität, die die Religionen und ihre pantheistischen Säkularisationen in die Ontologie des gesellschaftlichen Seins einführen wollten, als nichtig erwiesen, so folgt daraus keineswegs eine monolithische Auffassung dieser Sphäre, wie dies im alten naturwissenschaftlichen Materialismus und im Vulgärmarxismus allgemeine Sitte war. Es kommt jetzt nur darauf an, zu verstehen, wie durch dieses neue Seinsmedium eine neue Synthese im Menschsein entsteht, das, was wir früher das Fürsichsein der Einzelheit genannt haben. Dieses hebt das Geradesosein im ontologischen Sinne nicht auf, gibt ihm aber andere Inhalte, andere Strukturformen, und wenn dabei eine neue Art der widerspruchsvollen Mehrschichtigkeit im Geradesosein entsteht, so hat diese mit den alten, fiktiven, dualistischen Formen nichts mehr zu tun. Es ist selbstverständlich, daß das biologische Geradesosein nicht nur eine unaufhebbare Grundlage der höheren, gesellschaftlichen Formungen bleibt, es kann sogar, so wie es ist, in gesellschaftlichen Zusammenhängen eine beträchtliche praktische Bedeutung erlangen. Man denke etwa an die Fingerabdrücke der einzelnen Menschen, worin die biologische Einzigartigkeit eines jeden Einzelexemplars der Menschengattung in der Rechtsprechung, in der Administration etc. eine nicht unwichtige Rolle spielt. An sich unterscheidet sich dieses Faktum gar nicht von der Leibnizschen Feststellung, daß man unmöglich zwei völlig gleiche Blätter finden kann. Diese Einzigartigkeit bleibt eine unmittelbar biologische Tatsache. Von solchen Einzelheiten gehen

aber sehr mannigfache, komplizierte Wechselwirkungen aus, die zu bereits gesellschaftlichen Erscheinungsformen der unmittelbaren Einzigartigkeit führen können. Man denke an die Handschrift des einzelnen Menschen. So problematisch, ja sinnlos die Graphologie wird, wenn sie »tiefenpsychologische« Fragen der menschlichen Persönlichkeit zu lösen versucht, so klar erscheint in der bereits gesellschaftlichen, aber zugleich an eine physische Tätigkeit gebundenen Handschrift eine ähnliche unmittelbare Einzigartigkeit eines jeden einzelnen Menschen, wie dies, völlig biologisch determiniert, bei den Fingerabdrücken sichtbar wurde.

Diese Linie ließe sich bis zu den höchsten Äußerungen der menschlichen Tätigkeit weiterführen. Niemand kann die biologische Basis solcher Künste wie Malerei oder Musik bestreiten; Visualität und Audivität sind unzweifelhaft Instrumente des biologischen Seins, der biologischen Reproduktion des Menschen als organischen Lebewesens. Es ist aber ebenso unbestreitbar, daß die denkbar weiteste Verlängerung ihrer natürlichen Entwicklungslinie niemals zu einem malerischen Sehen, zu einem musikalischen Hören führen konnte, um die schöpferischen Fragen gar nicht zu erwähnen. Der Sprung, der hier etwa rein biologisches und ins Gesellschaftliche verwandeltes Sehen voneinander – trotz gemeinsamer biologischen Basis – trennt, muß natürlich auf eine sehr viel frühere Stufe verlegt werden als die Entstehung der visuellen Künste. Wenn Engels sagt: »Der Adler sieht viel weiter als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers«[10], so bezieht sich diese Feststellung auch auf die Anfangszustände der Menschheit. Noch eingehender behandelt der junge Marx die Frage von Musik und Musikalität in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« und kommt dabei zur höchstwichtigen Schlußfolgerung: »Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.«[11] Die aus alledem ableitbare Feststellung, daß die Vergesellschaftlichung der Sinne ihr Geradesosein bei jedem einzelnen Menschen nicht aufhebt, sondern im Gegenteil feiner und tiefer macht, bedarf wohl keiner näheren Begründung mehr. Wir haben eingangs ausgesprochen, daß das Geradesosein des Menschen seine ganze Entwicklung durchzieht, jetzt sehen wir, daß sowohl am biologischen Anfang, wie am vergesellschafteten Ende ein Geradesosein des Menschen steht, daß wie beim Menschengeschlecht phylogenetisch, so auch beim einzelnen Menschen ontogenetisch ein Weg von dem unmittelbar gegebenen Geradesosein zum Geradesosein des Fürsichseins der menschlichen Einzelheit führt: eine kontinuierliche Entwick-

10 Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, a. a. O., S. 697; MEW 20, S. 447 f.
11 Marx Werke III, S. 120; MEW EB I, S. 541 f.

lung, freilich voller Ungleichmäßigkeiten und Widersprüche, deren Ergebnis sowohl den Anfang fortsetzt und ausbildet, wie zugleich im schroffen Gegensatz zu ihm stehen kann, wieder ein Wirklichkeitszusammenhang mit der Struktur von Identität der Identität und Nichtidentität.

Nach dem bisher Ausgeführten ist es nicht mehr allzu schwer, den Inhalt der eben gegebenen formellen Bestimmung zu umschreiben. Wir haben bereits gezeigt, daß die hier entstehende Nichtidentität nichts mit einem Gegensatz des Materiellen und des Ideellen zu tun hat, in welcher Form immer dieser auch gefaßt sei, er hat vielmehr das ununterbrochen zunehmende Wachstum der gesellschaftlichen Komponenten im Komplex Mensch zur ontologischen Grundlage; und gerade dieser bestimmende Faktor der Identitätsmomente in der Kontinuität der Entwicklung ist zugleich das Vehikel, das die Nichtidentität innerhalb der Identität ins Leben ruft. Um diese Lage klar zu sehen, genügt, wenn wir uns an frühere Darlegungen besinnen, in denen gezeigt wurde, wie die Gattungsmäßigkeit des Menschen mit seinem Dasein als Mitglied einer Gesellschaft zusammenhängt, wie auf diesem Wege – wieder in einer sehr ungleichmäßigen und widersprüchlichen Weise – die Stummheit der Gattung gesellschaftlich-geschichtlich überwunden wird, wie im Laufe einer langen und bis jetzt bei weitem noch nicht vollendeten Entwicklung die Menschengattung in ihrer eigentlichen und angemessenen Form zu entstehen beginnt. Das bis jetzt mehr von einer kritischen Seite der Ablehnung falscher Vorstellungen über das Fürsichsein der Einzelheit im Menschen Ausgeführte kann eine konkrete Gestalt nur im Zusammenhang mit einer so verstandenen Gattungsmäßigkeit gewinnen. Diese ist erstens ein spontan-elementarer, gesellschaftlich bestimmter Prozeß. Denn die ursprüngliche Intention der teleologischen Setzung in der Arbeit ist unmittelbar auf bloße Bedürfnisbefriedigung gerichtet. Erst im objektiv gesellschaftlichen Kontext erhalten Arbeitsprozeß und Arbeitsprodukt eine über den einzelnen Menschen hinausgehende und doch an die Praxis und durch sie an das Sein des Menschen gebundene Verallgemeinerung: eben die Gattungsmäßigkeit. Denn erst in menschlichen Gemeinschaften, die von gemeinsamer Arbeit, von der Arbeitsteilung und ihren Folgen zusammengehalten werden, beginnt die naturhafte Stummheit der Gattung zurückzutreten: Der Einzelne wird auch durch das Bewußtsein seiner Praxis Mitglied (nicht mehr bloßes Exemplar) der Gattung, die freilich anfangs mit der jeweils vorhandenen Gemeinschaft unmittelbar und als völlig identisch gesetzt wird. Das entscheidend Neue dabei ist, daß die Zugehörigkeit zur Gattung, wenn sie auch der Regel nach naturhaft – durch Geburt – entsteht, doch durch bewußt gesellschaftliche Praxis, schon durch Erziehung (im weitesten Sinne genommen) ausgebildet und bewußt gemacht wird, daß diese Zugehörigkeit in der gemeinsamen Sprache ein eigenes

gesellschaftlich geschaffenes Organ ausbildet etc. Schon mit der Adoption Fremder in die Gemeinschaft verliert auch das Faktum der Entstehung der Zugehörigkeit etwas von seinem naturhaften Charakter. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, um einzusehen, daß je entwickelter eine Gesellschaft wird, desto weniger beruht die Zugehörigkeit zu ihr auf bloß naturhaften Grundlagen, wobei man nie vergessen darf, daß in relativ stabilen, sich langsam verändernden Gesellschaften eingewurzelte Sitten, trotz ihres letzthin gesellschaftlichen Ursprungs und Charakters, in ihrer unmittelbaren Geltung naturhafte Erscheinungsformen zu erhalten scheinen. So etwa das Ansehen der Alten in primitiven Gesellschaften, das – bei einer wesentlichen empiristischen Sammlung der Erfahrungen und ihrer traditionsmäßigen Fixierung und Weitergabe – objektiv gesellschaftlichen Ursprungs ist, aber doch in der unmittelbaren Bewußtheit eine aus der »Natur« entstandene Form aufnimmt. Und sicher ist die Autorität eines jungen und begabten Spezialisten auf entwickelterer Stufe schon unmittelbar reiner gesellschaftlich. Dieser Unterschied darf aber die – innerhalb der Gesellschaftlichkeit – stattfindende Evolution nicht verdunkeln.

Zweitens bringt die Entwicklung der Gesellschaftlichkeit hinsichtlich des Zusammenwirkens der Menschen immer stärker eine Zentrierung der gesellschaftlichen Impulse und Gegenimpulse zu bestimmten Arten der Praxis, zu teleologischen Setzungen mit den ihnen zugrunde liegenden Alternativen auf das Ichbewußtsein der Einzelmenschen, die zu handeln haben, hervor. Man kann sagen: Je entwickelter, je gesellschaftlicher eine Gesellschaft ist, je stärker in ihr das Zurückweichen der Naturschranke praktisch zum Durchbruch kommt, desto ausgeprägter, vielseitiger und entschiedener äußert sich diese Zentrierung der Entscheidung auf das Ich, das die jeweilige Tat zu vollziehen hat. Diese Entwicklung ist in ihrem Gang, in ihrem Vollzug heute allgemein anerkannt. Man pflegt dabei bloß zu übersehen, daß diese Zentrierung der Entscheidungen auf die Einzelperson nicht in deren immanenter Entwicklung ihre realen Wurzeln und Triebkräfte hat, sondern im Immergesellschaftlicherwerden der Gesellschaft. Je mehr Entscheidungen der Einzelmensch zu treffen hat, je vielseitiger diese sind, je weiter sie von ihrem unmittelbaren Ziel entfernt sind, je mehr die Verbindung mit diesen auf komplizierten Zusammenhängen von Vermittlungen beruht, desto mehr muß der Einzelmensch in sich eine Art System der Bereitschaft für diese mannigfachen und unter sich oft heterogenen Reaktionsmöglichkeiten ausbilden, wenn er sich in diesem Komplex von immer zahlreicheren und vielfältigeren Verpflichtungen erhalten will. Der Spielraum für diese Entwicklung ist also gesellschaftlich bestimmt, wobei freilich, innerhalb dieses Spielraums, die verschiedenen Einzelmenschen in »ähnlichen« Situationen sehr verschiedene Alternativentscheidungen

treffen können. Da aber deren Folgen nicht mehr von ihnen selbst abhängen, entsteht immer intensiver die Notwendigkeit für sie, ihre verschiedenen Verhaltensarten aufeinander, auf die eigenen Bedürfnisse, auf ihre voraussehbaren gesellschaftlichen Folgen etc. abzustimmen. Das gilt ebenso für die immer wiederkehrenden Alltagsaktionen wie für kompliziert vermittelte. Marx sagt über einen extremen Fall so entstehender Verhaltensweisen: »Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.«[12]

Drittens enthält, wie unsere Analyse gezeigt hat, jede einzelne praktische Entscheidung an sich zugleich Elemente und Tendenzen der bloßen Partikularität, der einfachen, bloß an sich seienden Einzelheit und die der Gattungsmäßigkeit. Der Mensch arbeitet z. B., um ganz unmittelbar seine ganz partikularen Bedürfnisse (Hunger etc.) zu befriedigen, seine Arbeit hat jedoch, wie wir gesehen haben, sowohl in ihrem Vollzug, wie in ihrem Ergebnis Elemente und Tendenzen der Gattungsmäßigkeit. Die Trennung zwischen beiden ist objektiv immer vorhanden, einerlei wie sie sich gegebenenfalls im Einzelbewußtsein spiegelt, denn in beiden Fällen werden die Entscheidungen von der gesellschaftlichen Umwelt ausgelöst und simultan auf das die Entscheidung stellende Ich bezogen. Ihre Trennung, ja ihre Entgegengesetztheit kann nur dadurch ins Bewußtsein treten, daß sie in Konflikt miteinander geraten und der Einzelmensch zwischen ihnen zur Wahl gezwungen wird. Solche Konflikte wirft die gesellschaftliche Entwicklung ununterbrochen, freilich in immer neuen Formen, von immer neuen Inhalten ausgehend auf. Die früher geschilderte Bewegung von der bloß an sich seienden Einzelheit des Menschen zu seinem Fürsichsein ist untrennbar mit dieser Entwicklung verbunden. Aus der historischen Tatsache, daß die Gattungsmäßigkeit des Menschen viel früher eine plastische Gestalt erhält als die Entfaltung seiner Individualität, dürfen keine voreiligen und vereinfachenden Folgerungen in bezug auf das Verhältnis von Gattung und Individuum gezogen werden. Eine wirklich angemessene Behandlung der hier aktuell werdenden Problemkomplexe wird erst in der Ethik möglich werden, schon darum, weil dabei unvermeidlich ununterbrochen Wertprobleme auftauchen, weshalb hier, wo wir uns auf die Feststellung der ontologischen Zusammenhänge innerhalb des gesellschaftlichen Seins beschränken müssen, die konkrete Dialektik der Werte außerhalb der von uns hier behandelbaren Themen liegt. Ontologisch muß nur darauf hingewiesen werden, daß die beiden Bewegungen, nämlich die vom Ansichsein der Einzelheit zur für sich seienden Individualität, wie die von der Partikularität zur Gattungs-

12 Rohentwurf, S. 6; MEW 42, S. 20.

mäßigkeit des Menschen, tief ineinander verschlungene, wenn auch ungleichmäßige und widerspruchsvolle Prozesse sind, deren Wesen man rettungslos verfälscht, wenn man den letzthin übergreifenden Momenten, dem Fürsichsein und der Gattungsmäßigkeit eine mechanisch-allgemeine Superiorität (oder Inferiorität) zuspricht oder sich einbildet, sie als völlig selbständige Potenzen der Entwicklung begreifen zu können; erst recht, wenn man die in ihnen wirksame Werthaftigkeit abstrahierend isoliert und ihr damit ein von der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung unabhängiges Sein (oder Gelten) zuschreibt und damit die Sphäre von Wert und Wertverwirklichung zu einer selbständigen Sphäre fetischisiert.

Keine Geschichte der Menschheit wäre möglich, ohne immer wieder auftauchende und zur Zeit ihrer historischen Aktualität oft prinzipiell unlösbare Konflikte zwischen Fürsichsein und Gattungsmäßigkeit des Menschen. Man würde jedoch am Wesentlichsten der Problemlage vorbeigehen, wenn man in allen diesen Konflikten, auch wenn sie in ihrer historischen Aktualität unlösbar sind, nicht die tiefe, letzthinnige historische Konvergenz zwischen ihnen erkennen würde. Diese Konvergenz bringt einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Fürsichsein und Gattungsmäßigkeit des Menschen zum Ausdruck. Dieser Zusammenhang wird aber nur dann erfaßbar, wenn man in keinen von beiden eine übergeschichtliche Entität erblickt, vielmehr beide – gerade in ihrer echtesten Substantialität – als Produkte und Mitproduzenten der Geschichte begreift. Die Stummheit der Menschengattung wird zwar gleich in den Uranfängen der Gesellschaft gekündigt. Sie artikuliert sich jedoch nur sehr allmählich, ungleichmäßig und widerspruchsvoll, denn es handelt sich ja, wie früher gezeigt wurde, darum, daß sie erst im Laufe der Integration der Gesellschaft zu immer größeren, entwickelteren (gesellschaftlicheren) Einheitsformen objektiv wie subjektiv ihre wahren Bestimmungen entfalten kann. Im Laufe dieses Weges sind oft verschiedene Stufen der Gattungsmäßigkeit in den Gesellschaften simultan vorhanden: die herrschende repräsentiert in ihrem Sein die gerade erreichte Stufe, zugleich aber sind in ihr Spuren der überwundenen vorhanden, auf welche sich die Praxis vieler Menschen in mannigfacher Weise orientiert, und es gibt nicht wenige Fälle, in denen zukünftige Formen sogar die totale Verwirklichung der Gattungsmäßigkeit als Perspektive zeigen. (Man denke an die spätantike Philosophie.) Es ist klar, daß in solchen Fällen auch diese Möglichkeiten Teile des Spielraums von Alternativentscheidungen der Menschen werden.

Ohne hier auf die damit zusammenhängenden sozialen Wertprobleme eingehen zu können, soll bloß darauf hingewiesen werden, daß die Intention auf Gattungsmäßigkeit in vielen Fällen sowohl von der Seite der Partikularität wie von der des Fürsichseins der Menschen ausgehen kann. Besonders in der Sehnsucht nach einer bereits überholten Stufe kann die Partikularität eine gewichtige Rolle spielen. Allgemein kann gleich gesagt werden, daß die Überwindung der Partikularität im Einzelmenschen und das Streben nach einer höheren Form der Gattungsmäßigkeit in der Dynamik der gesellschaftlichen Substanz des Menschen welthistorisch eine Konvergenz zeigen; man würde aber das reale, ontologische Wesen dieses Prozesses verfälschen, wenn man aus dieser weltgeschichtlichen Trendlinie eine abstrakt-allgemeine Richtschnur für alle Einzelfälle machen wollte. Dieser notwendige Vorbehalt kann aber die eben angedeutete welthistorische Trendlinie nicht annullieren: die gesellschaftlich ausgelöste Bewegung in den Einzelmenschen von der bloß an sich seienden Einzelheit zum bewußten und bewußt die eigene Praxis leitenden Fürsichsein und die objektive wie subjektive, seinsmäßige wie bewußt gewordene Überwindung der Stummheit der Menschengattung sind konvergierende, einander wechselseitig unterstützende Bewegungen. So sehr auch bedeutsame Ungleichmäßigkeiten und tiefe Widersprüche den Weg, die Phasen des Gesamtprozesses mitbestimmen, steht es ebenfalls fest, daß die Menschengattung sich nie vollständig verwirklichen, ihre von der Natur geerbte Stummheit hinter sich lassen könnte, wenn in den Einzelmenschen keine parallele Trendlinie in der Richtung ihres Fürsichseins gesellschaftlich notwendig laufen würde: Nur ihrer selbst als Individuen bewußte Menschen (nicht mehr als bloß in ihrer Partikularität an sich unterschiedliche einzelne) sind imstande, eine echte Gattungsmäßigkeit durch ihr Bewußtsein, durch ihre von diesem gelenkten Taten in eine gesellschaftlich-menschliche Praxis, d. h. in ein gesellschaftliches Sein umzusetzen. Bei allen Ungleichmäßigkeiten und Widersprüchen treibt die gesellschaftliche Entwicklung in welthistorischem Maßstabe parallel auf das Entstehen der für sich seienden Individualitäten im Einzelmenschen und auf die Konstitution einer Menschheit, die ihrer selbst als Menschengattung in ihrer Praxis bewußt ist.

5. Die Reproduktion der Gesellschaft als Totalität

Damit ist der eine Pol der gesellschaftlichen Entwicklung, der Mensch selbst, im Zusammenhang seines Erwachsens zum eigenen Fürsichsein und zur bewußten Gattungsmäßigkeit sichtbar geworden. Die Analyse der ontologisch determinierenden Kräfte dieses Wachstums zeigt, daß diese stets Resultanten der Wechselwirkungen zwischen den jeweiligen gesellschaftlichen Formationen und den Handlungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten der Menschen selbst sind, die

Kapitel werden wir auf die methodischen Verfehlungen der vulgärmarxistischen mechanistischen Auffassung etwas ausführlicher eingehen.) Jetzt soll nur darauf hingewiesen werden, daß die eben angedeutete dynamische Struktur: die Antworten des Menschen auf Fragen, die zu seiner Existenz von der Gesellschaft, von ihrem Stoffwechsel mit der Natur an ihn gestellt werden, nur eine Paraphrase, eine Konkretisierung dessen ist, was, wie wir früher gezeigt haben, Marx gesagt hat, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber nicht unter selbstgewählten, sondern ihnen objektiv gegebenen Umständen. Erst eine Klarheit über diesen Zusammenhang macht es möglich, nunmehr die Hauptlinie der ökonomischen Entwicklung auf die ihnen zugrundeliegenden ontologischen Tatbestände und Tendenzen hin angemessen zu begreifen.

Bevor wir auf die hier konkret auftauchenden Fragen eingehen könnten, müssen wir eine zumindest allgemeine Klarheit darüber erhalten, unter welchen strukturellen und dynamischen Bedingungen diese bipolare Bewegung sich vollzieht. Den einen Pol, den Menschen als beweglichen und sich entwickelnden Komplex, haben wir eben kennengelernt. Es ist ebenso klar, daß den anderen Pol die Gesellschaft als Totalität bilden muß. Marx sagt im »Elend der Philosophie« gegen Proudhon: »Die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes … Sobald man mit den Kategorien der politischen Ökonomie das Gebäude eines ideologischen Systems errichtet, verrenkt man die Glieder des gesellschaftlichen Systems. Man verwandelt die verschiedenen Teilstücke der Gesellschaft in ebenso viele Gesellschaften für sich, von denen eine nach der anderen auftritt.«[1] Diese Priorität des Ganzen vor den Teilen des Gesamtkomplexes, vor den ihn bildenden einzelnen Komplexen muß unbedingt festgehalten werden, denn sonst kommt es – gewollt oder ungewollt – zu einem extrapolierenden Selbständigmachen jener Kräfte, die in der Wirklichkeit bloß die Besonderheit eines Teilkomplexes innerhalb der Totalität bestimmen: sie werden zu selbständigen, von nichts gehemmten Eigenkräften, und man macht damit die Widersprüche und Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung, die aus den dynamischen Wechselbeziehungen der einzelnen Komplexe miteinander und vor allem aus der Stelle der Teilkomplexe innerhalb der Totalität entspringen, unbegreifbar. Gerade in solchen Fragen zeigt es sich, wie gefährlich für das angemessene Verständnis der Wirklichkeit die methodologische Priorität eines konsequent erkenntnistheoretischen oder logischen gedanklichen Aufbaus eines Teilkomplexes werden kann. Selbstredend hat jeder, wie hier wiederholt gezeigt wurde, seine Eigenart, ohne welche sein Wesen unmöglich begriffen werden könnte. Diese Eigenart ist aber ontologisch nicht nur

1 Marx: Elend der Philosophie, S. 91–92; MEW 4, S. 130 f.

durch die Eigengesetzlichkeit des Teilkomplexes, sondern zugleich und vor allem durch dessen Stelle und Funktion in der gesellschaftlichen Totalität bestimmt.

Diese Bestimmung ist keine bloß formelle, die selbständig – gedanklich – zu Ende geführt und dann erst in Wechselwirkung mit anderen Kräften betrachtet werden könnte, sondern greift tief und entscheidend in den kategoriellen Aufbau, in die dynamische Entfaltung eines jeden Teilkomplexes ein und modifiziert in vielen Fällen gerade seine zentralsten Kategorien. Man nehme einzelne von uns bereits untersuchte Fälle. Der Komplex Kriegsführung basiert, wie alle, auf den ökonomisch-sozialen Möglichkeiten der Gesellschaft, in der er in Erscheinung tritt. Auf dieser Basis entsteht eine so zentral-wichtige Kategorie wie die der Taktik, die den Stand, die Besonderheit dieses Komplexes jeweils in spezifischer Weise zum Ausdruck bringt. Es wäre aber eine falsche Extrapolation im eben kritisierten Sinn, wenn man ihren militärischen Oberbegriff, die Strategie ebenfalls auf dieselbe Art bestimmen wollte. Clausewitz hat seinen echt philosophischen Sinn im Herantreten an diese Frage schon dadurch bewiesen, daß er den überwiegend politischen Charakter der Strategie, ihr Hinausgehen über das bloß Militärtechnische klar erkannt hat. Und sowohl Theorie wie Praxis dieses Gebietes zeigen, wie verhängnisvoll es sich – auch praktisch – auswirkt, wenn Strategie in der Form eines gedanklichen Weiterbildens auf erkenntnistheoretischer oder logischer Art aus der Taktik immanent entwickelt wird; freilich wird die Lage um nichts besser, wenn man die Taktik aus einem so konstruierten Begriff der Strategie mechanisch ableitet. Die ontologische Heterogenität dieser beiden Kategorien, entsprungen aus dem Verhalten des Teils zum Ganzen, ist die einzige reale Grundlage, um dieses Verhältnis theoretisch wie praktisch richtig zu fassen. Ähnlich – aber nur ähnlich, nicht gleich – ist die Beziehung von Inhalt und Form in der Rechtssphäre; es entstehen dabei immanent juristisch unlösbare Probleme, die im Laufe der Geschichte als die der Rechtsentstehung, des Naturrechts etc. in verschiedenen Gestalten, mit verschiedenen Lösungsrichtungen ebenfalls solche ontologische Heterogenitäten enthüllten. Dieser Fragenkomplex wird in der Ethik eine wichtige Rolle spielen.

Es kann nicht oft genug betont werden, daß bei ontologischen Problemen immer das Geradesosein der Gegenstände und Beziehungen als Seinsgrundlage genommen werden muß, daß deshalb methodologisch gleichmacherische Tendenzen eine große Gefahr für die den realen Objekten angemessene Erkenntnis bedeuten. Wir konnten schon bei Hegel sehen, wie seine so oft genialen Einsichten infolge seiner Logisierung des Ontologischen verzerrt und verfälscht wurden. Das zeigt sich sehr deutlich auch darin, daß er hellsichtigerweise das, was er den absoluten

Geist nannte (Kunst, Religion und Philosophie), scharf vom objektiven Sein (Gesellschaft, Recht, Staat) abgrenzt. Er verdunkelt und verzerrt aber sogleich seine eigene Intuition. Schon dadurch, daß er das spezifische Geradesosein der Religion erkennt und sie mit Kunst und Philosophie in eine homogene Entwicklungsreihe einfügt, geht er an ihrem Geradesosein vorbei und degradiert sie – dem Wesen der Sache nach – faktisch zu einer bloßen Religionsphilosophie. Noch wichtiger und folgenschwerer ist die Gesamtposition, die er dem absoluten Geist – welthistorisch betrachtet – in seinem System zuweist. Schon in der »Phänomenologie« erscheint dieser als Er-Innerung, als nachträgliche Zurücknahme der Ver-Äußerung (der Entfremdung), als realer Prozeß, als Identischwerden von Substanz und Subjekt. Dadurch wird aber der absolute Geist nicht nur zum krönenden Gipfel des Gesamtprozesses, sondern wird gleichzeitig aus dem wirklichen Prozeß eliminiert: dieser spielt sich in der Weltgeschichte ab und seine reale Vollendung ist das Entstehen des Staats als Verkörperung der Idee in der Wirklichkeit selbst. Hegel hat dabei sehr scharfsinnig die Doppelseitigkeit dessen gesehen, was er absoluten Geist nennt: nämlich auf der einen Seite die höchste geistige Synthese, was sich in der Geschichte real abspielt, auf der anderen Seite jedoch eine Objektivation, die am Prozeß der Wirklichkeit nicht beteiligt, die ihn direkt zu beeinflussen nicht imstande ist. So viel Richtiges und Tiefes diese Selbständigkeit, dieses Abseits von der unmittelbar realen Wirkung ihrem letzten Wesen nach auch enthalten mögen, im Systemaufbau von Hegel entsteht eine unorganische, in sich unvereinbare (nicht: fruchtbar dialektisch widerspruchsvolle) Dualität von Allmacht und Ohnmacht dieser ganzen Sphäre.

Marx hat in der »Heiligen Familie« diese »Halbheit« scharfsinnig kritisiert: »Schon bei *Hegel* hat der *absolute Geist* der Geschichte an der *Masse* sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der *Philosophie*. Der Philosoph erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung *nachträglich* zum Bewußtsein kommt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist *unbewußt*. Der Philosoph kommt also post festum.« Das hat zur Folge, daß Hegel, »den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum *Schein* die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst *post festum* im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum *Bewußtsein* kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung.«[2] Die »Halbheit« Hegels beruht darauf, daß er sich durch seine Logisierung ontologischer Tatbestände in eine starre und falsche Antinomik hineinmanövriert: in die Antinomik von Allmacht und Ohnmacht, die mit dem wirklichen ontologischen Tatbestand nichts zu tun hat. Die bewußtseinsmäßige (auch philosophische) Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, wie wir gezeigt haben und im nächsten Kapitel noch ausführlicher zeigen werden, kein ohnmächtiger Begleiter der materiellen Geschichte, und die philosophische Besinnung auf diese hat, wie schon das Beispiel von Marx zeigt, auch keinen rein post festum-Charakter. Wenn Scheler und nach ihm Hartmann in der Ontologie eine Hierarchie annehmen, in der die höchsten Formen durch eine Ohnmacht, in die reale Welt eingreifen zu können, charakterisiert werden, so erneuern sie unter veränderten historischen Bedingungen, bei Verlust des Glaubens an die Wirkungskraft der Vernunft, in bestimmter Hinsicht jene Zweideutigkeit, die sich in der Hegelschen Lehre vom absoluten Geist aussprach. Die Feststellung dieser Ohnmacht ist nicht nur ein Ausdruck ihres Unglaubens an eine immanente Geschichtsentwicklung, die ihre eigene – freilich rein ontologische – Vernunft in sich bergen und historisch entfalten würde, sondern ist auch ein methodologisch wie inhaltlich falsches, unzulässiges Werturteil über rein ontologische Tatbestände. Die Konzeption von Marx ist schon darum echter ontologisch als die Hegels, von seinen Nachklängen gar nicht zu reden, weil sie Seinsfragen und Wertfragen sauber trennt, ihre realen Wechselwirkungen unbefangen ontologisch untersucht, die Werte aus der Wirklichkeit wirklich emporsteigen und in ihr wirken läßt, ohne damit die Echtheit des reinen Seins anzutasten. Deshalb läßt er Sein und Wert nicht ineinander zweideutig überspielen, um dann am Ende – begeistert oder enttäuscht – das ganze Sein summarisch zu begreifen. Marx kam es darauf an, jene großen Entwicklungstendenzen, die das gesellschaftliche Sein als solches aus eigener Seinsdynamik in sich und aus sich ausbildet, in ihrer ontologischen Objektivität zu schildern und zu begreifen. Welche Bedeutung Werte, Wertungen, Wertsysteme innerhalb dieses Gesamtprozesses erhalten, ist ein jeweils zu lösendes, konkretes Problem, ein wichtiges Problem der Ontologie des gesellschaftlichen Seins in seiner Entwicklung. Wenn es jedoch zu einer logisch verallgemeinerten Bewertung des Gesamtprozesses gesteigert wird, schlägt die absolut objektiv intentionierte Bewertung in reine Subjektivität um, die bloß den Wertenden und nicht das Bewertete charakterisiert.

Das Grundproblem, das jetzt zur Diskussion steht, haben wir bereits einigemal gestreift. Es handelt sich um den Entstehungsprozeß der Gesellschaftlichkeit in ihren immer reineren, eigenständigeren Formen, um einen Prozeß ontologischer Wesensart, der stets in Gang gebracht wird, wenn aus einer Seinsart von

2 Marx Werke III, S. 257–258; MEW 2, S. 90.

einfacherer Beschaffenheit durch irgendwelche Konstellation der Seinsumstände eine kompliziertere entsteht. Das ist der Fall in der Genesis des Lebens aus der unorganischen Materie, das ist – in weitaus verwickelterer Weise – der Fall, wenn die Menschen als bloße Lebewesen zu Mitgliedern einer Gesellschaft werden. Es kommt also darauf an, zu verfolgen, wie jene anfangs vereinzelten und zerstreuten kategoriellen Aufbauelemente der Gesellschaftlichkeit, die, wie wir gesehen haben, schon in der primitivsten Arbeit wirksam sind, sich vermehren, immer vermittelter werden, sich zu eigenen und eigenartigen Komplexen zusammentun, um aus der Wechselwirkung all dieser Kräfte Gesellschaften auf bestimmten Stufen entstehen zu lassen. Wir haben ebenfalls gezeigt, daß die kompliziertere Form des Seins sich stets auf die einfachere aufbaut: die Prozesse, die sich im Lebewesen abspielen, die seine Existenz, seine Reproduktion ausmachen, sind die der unorganischen Natur, der Welt des physikalischen und chemischen Seins, die vom biologischen Sein der Lebewesen für ihre eigenen Existenzbedingungen umfunktioniert werden. Ohne auf die dabei auftauchenden Probleme eingehen zu wollen (das ist die Aufgabe der Wissenschaft der Biologie und einer daraus entstehenden Ontologie des Lebens), kann hier gesagt werden, daß das gesellschaftliche Sein stets ein Umfunktionieren der Kategorien des organischen und unorganischen Seins bedeutet, daß es sich niemals von dieser Basis loszulösen imstande ist. Das schließt natürlich nicht das Entstehen spezifisch gesellschaftlicher Kategorien, die keinerlei Analogie in der Natur haben, ja haben können, aus. Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstand funktionieren nur infolge ihrer immanent zugrundeliegenden Naturgesetze diese um; es kann im Arbeitsprozeß keine Bewegung vorkommen, die als Bewegung nicht biologisch bestimmt wäre. Trotzdem entsteht in der Arbeit ein dynamischer Komplex, dessen ausschlaggebende Kategorien – es genügt, an die teleologische Setzung zu erinnern – der Natur gegenüber etwas radikal und qualitativ Neues bedeuten. Es gehört, wie wir ebenfalls bereits gezeigt haben, zum Wesen der Arbeit selbst und erst recht zu den aus ihr entwachsenen anderen Arten der gesellschaftlichen Praxis, daß sie immer neue, immer kompliziertere, immer reinere gesellschaftlich vermittelte Formen ins Leben setzen, so daß das Leben der Menschen sich immer stärker in einer von ihm selbst als gesellschaftlichem Wesen geschaffenen Umwelt abspielt und die Natur darin hauptsächlich als Objekt des Stoffwechsels mit der Natur vorkommt.

Wenn wir nun im folgenden auf die Schilderung der ontologischen Prinzipien dieser Entwicklung zu sprechen kommen, so müssen wir an das Problem von einem doppelten und doch einheitlichen Gesichtspunkt herantreten. Einerseits muß unser Weg stets auf die Totalität der Gesellschaft gerichtet sein, denn nur in dieser enthüllen die Kategorien ihr wahres ontologisches Wesen; jeder Teilkomplex hat zwar, wie bereits wiederholt dargelegt wurde, seine spezifische Weise der Gegenständlichkeit, die zu erkennen für das umfassende Verständnis der Gesellschaft unerläßlich ist; wenn aber diese isoliert betrachtet oder ins Zentrum gerückt werden, können die echten und großen Linien der Gesamtentwicklung leicht verzerrt werden. Andererseits muß im Zentrum dieser Darstellung Entstehen und Wandel der ökonomischen Kategorien stehen. In dieser Hinsicht, als tatsächliche Reproduktion des Lebens, unterscheidet sich die Ökonomie ontologisch von jedem anderen Komplex. Wir haben bisher die Gesamtreproduktion von der Warte des Menschen betrachtet, da seine biologisch-soziale Reproduktion die unmittelbare, die unaufhebbare Basis dieser Totalität bildet. Wir haben auch in der Arbeit selbst deren gesellschaftliches Wesen (ihre Gattungsmäßigkeit) aufgedeckt: die Ökonomie als dynamisches System aller Vermittlungen betrachtet, die die materielle Grundlage zur Reproduktion der Menschengattung und der ihrer Einzelexemplare bildet. Damit drückt sich zugleich gerade ihre Entfaltung zu jenem Prozeß aus, der uns jetzt beschäftigt: nämlich das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft und mit ihr das der Menschen, die sie real ausmachen, in ihrer elementaren, unverfälschten ontologischen Wesensart. Denn, wie wiederholt gezeigt, haben alle komplizierteren Lebensäußerungen der Menschen diese ihre individuelle und gattungsmäßige Reproduktion zur sinnhaften Voraussetzung. Will man jedoch die Beziehungen der Entwicklung der Gesellschaft und der Menschen in ihr wirklich dem Sein entsprechend begreifen, so ist es unerläßlich, auch das zu berücksichtigen, was wir früher als die widerspruchsvolle Dialektik von Wesen und Erscheinung in diesem Prozeß bezeichnet haben. Da wir im folgenden oft und konkret auf die hier entstehenden Widersprüchlichkeiten zu sprechen kommen werden, genügt es jetzt, das bloße Faktum in Erinnerung zu rufen, nämlich, daß etwa die Entwicklung der Produktivkräfte – an sich, ihrem Wesen entsprechend – mit einer Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten identisch ist, in ihrer Erscheinungsweise jedoch – ebenfalls mit jeweiliger gesellschaftlicher Notwendigkeit – eine Erniedrigung, eine Verzerrung, eine Selbstentfremdung der Menschen herbeiführen kann. Und es sei dabei wie früher auch jetzt betont, daß die Welt der Erscheinungen bei Marx eine Sphäre der Realität, einen echten Bestandteil des gesellschaftlichen Seins bildet und nichts mit einem bloß scheinhaften subjektiven Charakter zu tun haben kann. Wir müssen deshalb hier, wo von der Generallinie in der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins die Rede ist, unsere Hauptaufmerksamkeit darauf richten, welche Wege und Richtungen dieses reale Wesen des gesellschaftlichen Seins in seinen gesellschaftlich-geschichtlich bestimmten Wandlungen einschlägt. Natürlich dürfen dabei die notwendigen

Widersprüche zwischen seiendem Wesen und gleichfalls seiender Erscheinung nie ignoriert werden; der Hauptakzent dieser Untersuchung muß aber auf das Herausarbeiten der Bewegung des Wesens gelegt werden.

Auch die entscheidende Trendlinie bei dieser Entwicklung ist uns bereits aus allgemeinen ontologischen Erwägungen bekannt: es ist das Herrschendwerden der spezifisch gesellschaftlichen Kategorien im Aufbau und in der Reproduktionsdynamik des gesellschaftlichen Seins, das uns ebenfalls vielfach bekannte Zurückweichen der Naturschranke. Wenn wir nun diese Linie etwas ausführlicher als bisher betrachten wollen, so müssen wir vorher in einigen Bemerkungen die Sache selbst von ihren Spiegelungen im Bewußtsein der Menschen genau trennen. Diese Abgrenzung ist, wie bereits hervorgehoben, die zwischen Objektivität des jeweilig Ansichseienden und seinem subjektiven (wenn auch oft gesellschaftlich allgemein subjektiven) Widerschein im Bewußtsein der Menschen. Diese Gegenüberstellung hat also mit der früheren zwischen Wesen und Erscheinung, wobei beide Faktoren objektiv seiende sind, nichts Gemeinsames. Auf das subjektive Moment muß hier deshalb besonders hingewiesen werden, weil auch die naturhaftesten Lebensfunktionen der Menschen im Laufe der Geschichte allmählich vergesellschaftet werden. Wenn nun eine solche Veränderung des ursprünglich Naturhaften eine für das menschliche Erleben lange Dauer hat, so erscheint sie im Bewußtsein der Menschen als etwas, das ihrem Sein nach selbst als naturhaft genommen werden kann. Bei einer ontologischen Betrachtung darf aber auf solche Bewußtseinsäußerungen keinerlei Rücksicht genommen werden. Man muß allein den objektiven Prozeß, wie er an sich ist, in Betracht ziehen, und in diesem beginnt die Kündigung der reinen Naturhaftigkeit bereits mit dem Faktum der Arbeit. Die ideologischen Kontraste bezeichnen also zumeist das Zusammenstoßen einer niedrigeren Stufe des Zurückweichens der Naturschranke mit einer höheren. Das, was ideologisch als »Natur« gegen etwas bloß »Gesellschaftliches« verteidigt wird, verdient diesen Namen nur in einem historisch relativen Sinn; man könnte also bildlich von einer Quasi-Natur sprechen, so wie ja oft, freilich in anderen Zusammenhängen, von der Gesellschaft in ihrer objektiven Gesetzlichkeit als von einer »zweiten Natur« gesprochen wird. Diese Quasi-Natur reicht von sexuellen Verhältnissen bis zu rein ideologischen Konzeptionen (wie das Naturrecht) und hat in der Geschichte des Empfindens und Denkens eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt. Zum Vermeiden von Mißverständnissen war es also notwendig, einen Blick auch auf diese Frage zu werfen.

Nach allem, was bisher über Entwicklung und Fortschritt bereits ausgeführt wurde, ist es zwar eine Selbstverständlichkeit, daß für uns hier in entscheidender

Weise das ontologische Faktum des Immer-gesellschaftlicherwerdens in Betracht kommt und daß wir bei der Feststellung der diesbezüglichen Tatbestände des gesellschaftlichen Seins selbst jede Art von Werturteil darüber vollständig fernhalten müssen. Doch müssen wir – wieder: um Verwirrungen aus dem Wege zu gehen – uns nicht bloß von selbstgefällten Wertungen enthalten, sondern auch die historisch äußerst gewichtigen philosophischen und religiösen wissenschaftlichen und künstlerischen Reaktionen der einzelnen Kulturen auf die jetzt zu betrachtenden gesellschaftlichen Entwicklungen unbeachtet lassen. Es folgt nämlich aus der wiederholt behandelten ungleichmäßigen Entwicklung, daß es notwendigerweise später unübertroffene Frühvollendungen auf gesellschaftlich primitivem Boden gibt; wir haben ja seinerzeit das Urteil von Marx über Homer ausführlich zitiert. Das ist viel mehr als ein treffendes Einzelurteil, es ist eine methodologisch höchst folgenreiche allgemeine Aussage, aber in all ihrer weittragenden Wahrheit bildet sie doch keine Gegeninstanz gegen die gesellschaftlich ontologische Höherentwickeltheit späterer Epochen. Indem Marx hier eine ungleichmäßige Entwicklung feststellt, widerspricht er solchen Tatsachenbestimmungen nicht, im Gegenteil, gerade dieser Kontrast zwischen ökonomisch unentwickelter Basis und unübertreffbarer epischer Gestaltung bildet die Grundlage zum theoretischen Festhalten der ungleichmäßigen Entwicklung. Auch wenn diese sich in der Kunst besonders prägnant zeigt, so folgt daraus noch lange nicht, daß sie auf dieses Gebiet beschränkt bleiben mußte. Auf allen Gebieten der menschlichen, theoretischen wie praktischen Kultur gibt es Frühvollendungen, deren einmalige gesellschaftliche Voraussetzungen die ökonomische Entwicklung notwendig zersetzt und vernichtet. Der objektiv ontologische Charakter des Fortschritts, der sich in solchen Fällen offenbart, bleibt von solcher Widersprüchlichkeit unberührt, ja diese unterstreichen noch mehr die Unwiderstehlichkeit in der rein objektiven Bewegung des gesellschaftlichen Seins.

Wenn wir nunmehr diese Entfaltung der Gesellschaftlichkeit in ihrer Richtung auf eigenständige Selbstvollendung betrachten wollen, müssen wir davon ausgehen, wie das noch vielfach von Naturbestimmungen durchtränkte Wachstum der Produktivkräfte (z. B. einfaches Wachstum der Bevölkerung, das freilich auch nicht mehr einfach »naturhaft« ist) auf die Struktur der Gesamtgesellschaft einwirkt. Mit anderen Worten, was für Folgen die Entwicklung der Produktivkräfte im Aufbau und in der Dynamik der Gesellschaftlichkeit hat. Wir sehen dabei im Laufe der Geschichte zwei entscheidend divergierende Typen in bezug auf den Zustand der ursprünglichen menschlichen Gemeinden. Diese Ausgangsposition, die Engels in »Ursprung der Familie« ausführlich behandelt, charakteri-

siert Marx im »Rohentwurf« so: »Die naturwüchsige Stammgemeinschaft, oder wenn man will, das Herdenwesen, ist die erste Voraussetzung – die Gemeinschaftlichkeit in Blut, Sprache, Sitten etc. – der *Aneignung der objektiven Bedingungen* ihres Lebens und der sich reproduzierenden und vergegenständlichenden Tätigkeit desselben (Tätigkeit als Hirten, Jäger, Ackerbauer etc.). Die Erde ist das große Laboratorium, das Arsenal, das sowohl das Arbeitsmittel wie das Arbeitsmaterial liefert, wie den Sitz, die *Basis* des Gemeinwesens... Die wirkliche *Aneignung* durch den Prozeß der Arbeit geschieht unter diesen *Voraussetzungen*, die selbst nicht *Produkt* der Arbeit sind, sondern als ihre natürlichen oder *göttlichen* Voraussetzungen erscheinen.«[3] Hier ist ganz deutlich sichtbar, worin das Wesen des »Naturhaften« in solchen Gemeinwesen besteht. Vor allem darin, daß zwar die Arbeit die organisierende und zusammenhaltende Kraft der so funktionierenden Komplexe ist, jedoch eine Arbeit, deren Voraussetzungen noch nicht Produkte der Arbeit selbst sind. Marx kommt es bei dieser Begriffsbestimmung mit Recht auf den zu entwickelnden Gegensatz zu späteren Formationen an. Er rückt deshalb das hier noch übergreifende Moment der naturhaften Voraussetzungen in den Mittelpunkt, aber schon die Anspielung darauf, daß diese den Menschen nicht nur naturhaft, sondern als göttlichen Ursprungs erscheinen, weist darauf hin, daß sie objektiv nicht mehr reine Natur sein können, daß in ihnen bereits menschliche Arbeit investiert ist, ohne freilich, daß das Wie ihrer Gegebenheit von dem Menschen richtig begriffen werden könnte. Man denke etwa an die Prometheus-Mythe, die typisch die Konstellation ausdrückt, daß die wichtigsten, das Verhältnis zwischen Mensch und Natur (objektiv: durch die Arbeit) regelnden Momente, solange sie vereinzelt auftreten und darum noch nicht den ganzen Bereich der Reproduktion zu durchdringen imstande sind, als Göttergaben erscheinen. Aber gleichviel wie weit die naturhaft wirkenden Lebensmomente objektiv bereits gesellschaftlich fundiert sind (eine Herde ist z. B. auch, wenn die Zucht noch nicht bewußt gelenkt wird, objektiv kein reiner Naturgegenstand mehr), es entsteht die für die Weltgeschichte entscheidende Alternative daraus, wie weit dieser Zustand – freilich innerhalb eines relativierenden Spielraums – sich zu stabilisieren, d. h. einfach zu reproduzieren imstande ist, wie weit und in welchen Richtungen aus seiner Auflösung Wachstumstendenzen neuer Formationen entspringen.

Die wirkliche Geschichte bietet bejahende und verneinende Antwort auf diese Alternative in den Anfängen. Das, was Marx asiatische Produktionsweise nennt,

3 Rohentwurf, S. 376; MEW 42, S. 384 f.

zeigt konkret in vielseitig variierten Formen die Möglichkeiten, die sich aus ihrem Erhaltenbleiben in der Reproduktion ergeben.[4] Marx gibt in »Kapital« eine ausführliche Analyse der Struktur und Entwicklungsmöglichkeit dieser Produktionsweise, wobei er konkret von ihrer indischen Form ausgeht. Solche Gemeinden, führt er aus, »beruhen auf gemeinschaftlichem Besitz des Grund und Bodens, auf unmittelbarer Verbindung von Agrikultur und Handwerk und auf einer festen Teilung der Arbeit, die bei Anlage neuer Gemeinwesen als gegebener Plan und Grundriß dient. Sie bilden sich selbst genügende Produktionsganze ... Die Hauptmasse der Produkte wird für den unmittelbaren Selbstbedarf der Gemeinde produziert, nicht als Ware, und die Produktion selbst ist daher unabhängig von der durch Warenaustausch vermittelten Teilung der Arbeit im Großen und Ganzen der indischen Gesellschaft. Nur der Überschuß der Produkte verwandelt sich in Ware, zum Teil selbst wieder erst in der Hand des Staats, dem ein bestimmtes Quantum seit undenklichen Zeiten als Naturalrente zufließt.« Innerhalb derartiger Dörfer gibt es eine sehr ausgeprägte Arbeitsteilung, es gibt verschiedene Handwerker, auch Vertreter des übergeordneten Staates (Wasserwirtschaft), der Religion etc. »Wächst die Bevölkerung, so wird eine neue Gemeinde nach dem Muster der alten auf unbebautem Boden angesiedelt. Der Gemeindemechanismus zeigt planmäßige Teilung der Arbeit, aber ihre manufakturmäßige Teilung ist unmöglich, indem der Markt für Schmied, Zimmermann usw. unverändert bleibt und höchstens, je nach dem Größenunterschied der Dörfer, statt eines Schmieds, Töpfers usw. ihrer zwei oder drei vorkommen. Das Gesetz, das die Teilung der Gemeindearbeit regelt, wirkt hier mit der unverbrüchlichen Autorität eines Naturgesetzes, während jeder besondere Handwerker, wie Schmied usw., nach überlieferter Art, aber selbständig und ohne Anerkennung irgendeiner Autorität in seiner Werkstatt alle zu seinem Fach gehörigen Operationen verrichtet.«

Es muß aber besonders hervorgehoben werden, daß über diese ökonomische Basis der asiatischen Gemeinden sich ein besonderer staatlicher Überbau erhebt, der mit ihnen in äußerst losen Wechselbeziehungen steht, vor allem in der Form des Aufbringens der Grundrente (hier gleich Steuer), durch Regelung der Bewässerung, durch militärische Verteidigung gegen äußere Feinde etc. Daraus folgt nun,

4 Über die asiatische Produktionsweise, die die Stalinsche Periode aus dem Marxismus zu entfernen und durch einen hohl ausgeklügelten angeblichen »asiatischen Feudalismus« zu ersetzen versucht hat, ist in letzter Zeit, bis jetzt leider nur in ungarischer Sprache, vom Sinologen F. Tökei eine ausgezeichnete marxistische Monographie erschienen: »Az ázsiai termelési mód kérdéséhez« (Zur Frage der asiatischen Produktionsweise), Budapest 1965. Deutsch: Ferenc Tökei, Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, Neuwied, Berlin 1969.

wie Marx zeigt, die Eigenart dieser Gesellschaften als Ganze betrachtet: eine ständige Wiederherstellung der Basis, also ihre dynamische Stabilität bei einer oft in katastrophalen Formen sich abspielenden Instabilität des gesamtstaatlichen Überbaus: »Der einfache produktive Organismus dieser selbstgenügenden Gemeinwesen, die sich beständig in derselben Form reproduzieren und, wenn zufällig zerstört, an demselben Ort, mit demselben Namen, wieder aufbauen, liefert den Schlüssel zum Geheimnis der Unveränderlichkeit asiatischer Gesellschaften, so auffallend kontrastiert durch die beständige Auflösung und Neubildung asiatischer Staaten und rastlosen Dynastenwechsel. Die Struktur der ökonomischen Grundelemente der Gesellschaft bleibt von den Stürmen der politischen Wolkenregion unberührt.«[5] Die Forschungen Tökeis zeigen, daß diese Grundstruktur auch in der chinesischen Entwicklung feststellbar ist. Am auffallendsten an diesem Phänomen, was zugleich am naturhaftesten wirkt, ist die immer wieder entstehende Wiederherstellung der Dorfgemeinden, ihre ungemeine Solidität in der Selbstherstellung, verbunden mit einer Immunität vor tiefgreifenden Strukturveränderungen. So ist gar keine Frage, daß solche Prozesse gewisse Analogien zur ontogenetischen Erhaltung der Arten zeigen und damit den Eindruck einer Naturhaftigkeit erwecken. Die Analyse von Marx zeigt jedoch, daß solche Analogien weitgehend bloß scheinbare sind. Sie vernachlässigen, daß die Existenz etwa des indischen Dorfs auf einer bereits relativ fortgeschrittenen gesellschaftlichen Arbeitsteilung beruht (Agrikultur und Handwerk), wobei freilich die spezifischen Kategorien und Kräfte, die diese in den Strom der gesellschaftlichen Entwicklung reißen, noch fehlen, vor allem die die Menschenschicksale bestimmende Macht des intensiven, alle Poren der Gesellschaft durchdringenden Warenverkehrs. Die Arbeitsteilung ist noch vorwiegend von den unmittelbaren Konsumtionsbedürfnissen bestimmt, sie produziert keine neuen Bedürfnisse, die dann ihrerseits auf sie selbst zurückwirken würden. Ebenso wird in der Form von Grundrente (gleich Steuer) auch die Beziehung der ökonomischen Basis zum staatlichen Überbau statisch reguliert, ohne jene komplizierten Wechselwirkungen, durch welche sie sich in anderen Formationen gegenseitig in Bewegung bringen, Auflösungen und Fortschritte auf beiden Gebieten ins Leben rufen, obwohl es auch hier ohne weiteres einleuchtend ist, daß sowohl Grundrente wie Steuer und das Zusammenfallen beider keine Naturkategorien, sondern Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins sind. Das Problem der asiatischen Produktionsweise weist also nicht auf einen noch naturhaften Zustand der Gesellschaft zurück, ist vielmehr ein besonderer – in seiner Negativität besonders

5 Kapital I, S. 322–323; MEW 23, S. 379.

lehrreicher – Fall der inneren Beziehung der gesellschaftlichen Kategorien zum objektiv ökonomischen Fortschritt.

Ein völlig entgegengesetztes Schicksal zeigt die Umwandlung der urkommunistischen Struktur in Griechenland und in Rom. Diese Form entsteht bereits auf Grundlage der Trennung von Stadt und Land, wobei jedoch nicht, wie im Orient, die Stadt von der unmittelbaren ökonomischen Reproduktion getrennt und nur durch Aneignung der Grundrente an ihr beteiligt ist, sondern die Existenz des einzelnen Parzellenbesitzers ist untrennbar mit seinem Städtebürgertum verknüpft. »Der Acker erscheint als Territorium der Stadt; nicht das Dorf als bloßer Zubehör zum Land« sagt Marx. Dazu kommt, daß für den Einzelnen seine Beziehung zum Land zwar aus seiner Stammesmitgliedschaft erfolgt, aber doch nicht als zu einem unmittelbar gemeinsamen Stammeseigentum, sondern als zu seinem persönlichen Besitz; »als Gemeindemitglied ist der Einzelne Privateigentümer«. Hier kommt, was im Orient entscheidend war, daß »das Eigentum des Einzelnen nur verwertet werden kann durch gemeinsame Arbeit – also z. B. wie die Wasserleitungen im Orient –«, nicht mehr in Frage. Die alten Formen des Stammes sind durch Wanderungen, Okkupationen etc. mehr oder weniger gelockert oder gebrochen, wodurch Eroberung, Okkupation, ihre Verteidigung in den Mittelpunkt der Lebensprobleme rücken. »Der Krieg ist daher die große Gesamtaufgabe, die große gemeinschaftliche Arbeit, die erheischt ist, sei es um die objektiven Bedingungen des lebendigen Daseins zu okkupieren, sei es um die Okkupation derselben zu beschützen und zu verewigen.« So entsteht eine eigenartige Form der Gesellschaft: »Konzentration in der Stadt mit Land als Territorium; für den unmittelbaren Konsum arbeitende kleine Landwirtschaft; Manufaktur als häusliches Nebengewerb der Frauen und Töchter (Spinnen und Weben) oder nur verselbständigt in einzelnen Branchen (fabri etc.). Die Voraussetzung der Fortdauer des Gemeinwesens ist die Erhaltung der Gleichheit unter seinen freien self-sustaining peasants und die eigene Arbeit als die Bedingung der Fortdauer ihres Eigentums. Sie verhalten sich als Eigentümer zu den natürlichen Bedingungen der Arbeit; aber diese Bedingungen müssen noch fortwährend durch persönliche Arbeit wirklich als Bedingungen und objektive Elemente der Persönlichkeit des Individuums, seiner persönlichen Arbeit, gesetzt werden.«[6] Es ist ohne weiteres klar, daß auf diese Weise eine weitaus gesellschaftlichere Form der Gesellschaft entsteht, als im Orient. Vor allem eine, die sich keineswegs auf einfache Reproduktion, auf Wiederherstellung des einmal Entstandenen beschränken muß, sondern eine, für welche Ausdehnung, Vorwärtsbewegung,

6 Rohentwurf, S. 378–379; MEW 42, S. 387 f.

Fortschreiten schon von vorneherein in der Dynamik der Reproduktion der eigenen Existenz mitgegeben sind.

Es fragt sich nur, wie sich in diesem Fall Aufbaustruktur und Bewegungsdynamik zueinander verhalten?

Kurz gefaßt und sogleich Auszuführendes vorwegnehmend kann gesagt werden: es gehört zum Wesen dieser Formation, sich erweitert zu reproduzieren, ein gewaltiges Hinausgehen über die eigene anfängliche Gegebenheit zu entfalten, die auf solche Weise erweckten Kräfte können jedoch ihre sozialen Grundlagen und Ausgangspunkte nur eine gewisse Strecke entlang weiterführen, sie verwandeln sich allmählich mit Notwendigkeit in Zersetzungstendenzen der Struktur, die sie ins Leben riefen. Marx beschreibt diese Lage in bezug auf Rom wie folgt: »Namentlich der Einfluß des Kriegswesens und der Eroberung, der in Rom z. B. wesentlich zu den ökonomischen Bedingungen der Gemeinde selbst gehört – hebt auf das reale Band, worauf sie beruht. In allen diesen Formen ist die *Reproduktion vorausgesetzter* – mehr oder minder naturwüchsiger oder auch historisch gewordener, aber traditionell gewordener – Verhältnisse des Einzelnen zu seiner Gemeinde und ein *bestimmtes,* ihm *vorherbestimmtes objektives* Dasein, sowohl im Verhalten zu den Bedingungen der Arbeit, wie zu seinen Mitarbeitern, Stammesgenossen etc. – Grundlage der Entwicklung, die von vornherein daher eine *beschränkte* ist, aber mit Aufhebung der Schranke Verfall und Untergang darstellt.«[7] Das ökonomisch-sozial entscheidende Moment dabei wird von ihm in »Kapital« so bestimmt: »Diese Form des freien Parzelleneigentums selbstwirtschaftender Bauern als herrschende, normale Form bildet ... die ökonomische Grundlage der Gesellschaft in den besten Zeiten des klassischen Altertums ...«[8] Alle ökonomischen Kräfte, die dabei freigesetzt werden, führen letzten Endes eine unvermeidliche, aussichtslose Zersetzung dieser Gesellschaft herbei. Wir haben uns in anderen Zusammenhängen bereits auf die Feststellung von Marx berufen, wonach ein in seinen negativen Erscheinungsweisen ähnlicher Prozeß der Zersetzung der Bauernschaft, ihre Trennung von Grund und Boden, die in England als ursprüngliche Akkumulation zum ungeheuren kapitalistischen Aufschwung geführt hat, in der Antike nur ein parasitäres, städtisches Lumpenproletariat ins Leben rufen konnte. Dieser fundamentale Gegensatz hat einen ganzen Komplex von Ursachen, die aber alle mit der eben geschilderten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe der antiken Polis tief zusammenhängen. Die anfängliche wirtschaftliche Blüte bringt einen weit ausgebreiteten Warenverkehr, eine Konzentration großer Vermögen zustande. All dies jedoch einerseits bloß in der Form von Handelskapital und Geldkapital, andererseits in der der großen Ausdehnung der Sklavenwirtschaft. Marx stellt für das Handelskapital als selbständige ökonomische Macht fest: »Das Handelskapital ist im Anfang bloß die vermittelnde Begegnung zwischen Extremen, die es nicht beherrscht, und Voraussetzungen, die es nicht schafft ... Der Handel wirkt deshalb überall mehr oder minder auflösend auf die vorgefundenen Organisationen der Produktion, die in allen ihren verschiedenen Formen hauptsächlich auf den Gebrauchswert gerichtet sind.«[9] Wohin dieser Weg führt, hängt nicht mehr von ihm ab. Ebenso wirkt sich die Ausbreitung des Geldkapitals, das auf dieser Stufe der Arbeitsverhältnisse nur noch vorwiegend die Form des Wuchers aufnehmen kann, aus: »Der Wucher wirkt so einerseits untergrabend und zerstörend auf den antiken und feudalen Reichtum und auf das antike und feudale Eigentum. Andererseits untergräbt und ruiniert er die kleinbäuerliche und kleinbürgerliche Produktion, kurz, alle Formen, worin der Produzent noch als Eigentümer seiner Produktionsmittel erscheint.« Besonders erschwerend und auflösend ist diese Wirkung in der antiken Polis, »wo das Eigentum des Produzenten an seinen Produktionsbedingungen zugleich Basis der politischen Verhältnisse der Selbständigkeit des Staatsbürgers« ist.[10]

Es zeigt sich also, daß der Warenverkehr, obwohl er sich auf solchen Grundlagen bis zum Hervorbringen der ersten, äußerlichsten und primitivsten Formen der kapitalistischen Vergesellschaftung erheben konnte, auf die gesellschaftliche Struktur letzten Endes diese zerstörend wirken mußte. Der entscheidende Grund für die so entstehende soziale Sackgasse liegt darin, daß der gesellschaftliche Zentralpunkt aller echten Umwandlungen, die Arbeit selbst und die aus ihr unmittelbar entsteigenden gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen noch zu wenig vergesellschaftlicht, noch zu sehr von »naturhaften« Kategorien bestimmt sind, um ihre echt gesellschaftliche Organisation zu ermöglichen. Marx gibt auch über diese Lage eine eingehende Analyse. Er betrachtet »die *Einheit* der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur, und daher ihre Aneignung der Natur« als selbstverständlichen Ausgangspunkt, wo das ontologische Problem, das wahrhaft Gesellschaftlichwerden des gesellschaftlichen Seins in der »Trennung« dieser ursprünglichen Einheit besteht und ihre adäquate Form erst »im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital« erreicht. In den frühen, anfänglichen

7 Ebd., S. 386; MEW 42, S. 394 f.

8 Kapital III, II, S. 340–341; MEW 25, S. 815.

9 Kapital III, I, S. 314 und S. 316; MEW 25, S. 342 u. S. 344.

10 Kapital III, II, S. 135; MEW 25, S. 610.

Formationen können die immanent wirkenden gesellschaftlichen Kräfte diese Trennung noch nicht vollziehen. Marx sagt: »ein Teil der Gesellschaft wird von dem andren selbst als bloß *unorganische und natürliche* Bedingung seiner eigenen Reproduktion behandelt. Der Sklave steht in gar keinem Verhältnis zu den objektiven Bedingungen seiner Arbeit; sondern die *Arbeit* selbst, sowohl in der Form des Sklaven wie der des Leibeigenen, wird *als unorganische Bedingung* der Produktion in die Reihe der anderen Naturwesen gestellt, neben das Vieh oder als Anhängsel der Erde. In andren Worten: die ursprünglichen Bedingungen der Produktion erscheinen als Naturvoraussetzungen, *natürliche Existenzbedingungen des Produzenten*, ganz so wie sein lebendiger Leib, sosehr er ihn reproduziert und entwickelt, ursprünglich nicht gesetzt ist von ihm selbst, als die *Voraussetzung* seiner selbst erscheint: sein eignes Dasein (leibliches) ist eine natürliche Voraussetzung, die er nicht gesetzt hat.«[11] Daß diese subjektiven wie objektiven – »naturhaft« vorgefundenen, nicht selbst geschaffenen – Seinsbedingungen der Arbeit nur äußerst beschränkte Entfaltungsmöglichkeiten eröffnen, ist zu bekannt, um ausführlich dargelegt werden zu müssen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die auf Sklaverei basierte Arbeit im wesentlichen nur eine extensive Steigerung zuläßt, vor allem durch die Vermehrung der Sklavenmasse, daß aber dies einerseits zur Zufuhr des Menschenmaterials erfolgreiche Kriege voraussetzt, andererseits und gleichzeitig die spezifische militärische Basis der antiken Stadtstaaten, die Schicht der freien Parzellenbauern ununterbrochen auflöst. Die ökonomisch-politische Expansion zersetzt also ihre eigenen Grundlagen, gerät damit immer mehr in eine ausweglose Sackgasse. Die bereits geschilderten Wirkungen des Geld- und Handelskapitals haben dabei eine die Zersetzung steigernde Wirkung, das überwiegende Moment ist aber die unüberwindliche Schranke, die die Sklavenwirtschaft vor der gesamten Entwicklung errichtet.

Damit entsteht der asiatischen Produktionsweise gegenüber eine qualitativ und radikal verschiedene Entwicklungsart des gesellschaftlichen Seins. Vor allem haben wir es mit einer energisch betonten Höherentwicklung der Gesellschaft, sowohl extensiv wie intensiv, zu tun, die jedoch, gerade wenn sie in jeder Hinsicht ihren Gipfelpunkt zu erreichen scheint, diese ihre Problematik auf allen Gebieten krisenhaft zu offenbaren beginnt. Diese Krise ist aber eine äußerst langwierige, die nicht nur den alten Glanz nicht sogleich verblassen läßt, sondern immer wieder zu neuen Aufschwüngen, zu scheinbaren Überwindungen der fundamentalen Krisenlage zu führen scheint; erst in relativ späten Stadien zeigt sich die ökonomische Zersetzung als unmißverständlicher Verfall auf allen Gebieten des Lebens. Und

11 Rohentwurf, S. 389; MEW 42, S. 397 f.

zwar gerade auf einer Stufe, auf welcher – ökonomisch betrachtet – die Sklavenwirtschaft bereits anfängt, aus ihrer Zersetzung heraus die ersten Elemente jener Arbeitsordnung und Arbeitsweise mit notwendiger Spontaneität herauszubilden, die später, nach vielen, katastrophalen Übergängen, die Grundlage des Auswegs, der neuen Stufe, des Feudalismus bilden werden. Wir meinen dabei einen Übergang, den Max Weber so charakterisiert hat: »Während so der Sklave sozial zum unfreien Fronbauern emporsteigt, steigt gleichzeitig der Kolonus zum hörigen Bauern hinab.«[12] Diese neue Art der tendenziellen Nivellierung früher völlig heterogener Gesellschaftsschichten entspringt aus den Auflösungstendenzen, kann aber nur post festum als Tendenz eines Auswegs aus der Krise begriffen werden. Im konkreten und realen historischen Zusammenhang erscheint sie als ein Übergang der akuten Krise in einen langsamen Verfaulungsprozeß, weil sie dem Gesamtaufbau der antiken Gesellschaft derart widerspricht, daß sie unmöglich die Basis zu neuen Entwicklungsimpulsen für Gesellschaft und Staat ergeben kann. Erst beim vollendeten Zerfall und Verfall des römischen Reichs in der Völkerwanderung kann sie, mit den neuen Impulsen, die die germanischen Stammeseigentümlichkeiten den jetzt entstehenden neuen Gesellschaften geben, sich als Keim des Zukünftigen erweisen. (Auf die höchst bedeutsamen Probleme, die die antike Sklavenwirtschaft durch ihren Überbau sowohl in bezug auf Erkenntnis wie auf Entfremdung und ihrer Überwindung für die Menschheitsentwicklung aufwirft, können wir erst in den folgenden Kapiteln zu sprechen kommen.)

Die europäische Entwicklung unterscheidet sich auch darin von der asiatischen, daß in ihr ein Nacheinander und Auseinander verschiedener Formationen zu finden ist, daß deren Einanderablösen eine historische Kontinuität, eine Richtung auf Fortschreiten aufweist. Soll diese ontologisch richtig begriffen werden, so muß man alle Vorstellungen, die, wenn auch noch so versteckt, Elemente einer Teleologie in sich bergen, radikal entfernen. Dies ist schon darum so wichtig, weil solche Tendenzen selbst bei gewissen Marxisten geistern können, die Vorstellung etwa, daß der Weg von der Auflösung des Urkommunismus über Sklaverei, Feudalismus und Kapitalismus zum Sozialismus in seiner Notwendigkeit eine Art Präformiertheit (und damit etwas zumindest Kryptoteleologisches) mitenthalten könnte. Die methodologische Grundlage dazu ist bei Hegel deutlich sichtbar. Indem dieser die Auseinanderfolge der Kategorien logisch und nicht in primärer Weise ontologisch zu erfassen suchte, indem er weitgehend diese logische Entwicklungsreihe unversehens in eine historisch-ontologische verwandelte,

12 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1924, S. 301.

mußte seine Geschichtsauffassung einen teleologischen Charakter erhalten. Darum haben wir früher auf das Bedenkliche daran erinnert, daß selbst Engels in der Aufeinanderfolge der ökonomischen Kategorien etwas Logisches erblickt und die theoretisch gefaßte, von Zufällen gereinigte Geschichte damit identisch gesetzt hat. Hier müssen wir uns von jeder, selbst der geringfügigsten Annäherung an Teleologisches durch seinsmäßiges Setzen bloß logizistischer Abstraktionen hüten. Wir müssen daran festhalten, daß die Kategorien »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« sind, daß deshalb ihre Wechselbeziehungen im Nebeneinander, ihre Wandlung, ihr Funktionswechsel im gesellschaftlich-geschichtlichen Nacheinander zwar streng kausal, aber nicht in primär logischer Weise determiniert sind, vielmehr vom Geradesosein des jeweiligen gesellschaftlichen Seins, vom Geradesosein seiner dynamischen Auswirkungen abhängen. Man wird dabei überall auf Gesetzmäßigkeiten in den konkreten Zusammenhängen stoßen; diese haben aber immer bloß eine konkrete »Wenn ... dann«-Notwendigkeit, und ob dieses »Wenn« jeweils da ist, und wenn ja, in welchem Kontext, in welcher Intensität etc., das läßt sich niemals aus einem konstruierten System von (logischen oder auch logisch gefaßten) ökonomischen Notwendigkeiten ableiten, sondern nur aus dem Geradesosein der Totalität jenes gesellschaftlichen Seins, in welchem diese konkreten Gesetzmäßigkeiten jeweils wirksam sind. Dazu gehört andererseits und zugleich, daß das Geradesosein selbst eine von der Wirklichkeit selbst in der Wirklichkeit vollzogene Synthese der verschiedenen »Wenn ... dann«-Notwendigkeiten der verschiedenen Seinskomplexe und ihrer Wechselwirkungen ist.

Wenn wir nun, um auf das Problem der feudalen Formation überzugehen, die spätrömische Entwicklung der zerfallenden Polis und ihrer Sklavenwirtschaft als eine Art Vorbereitung zu jener betrachten, so wollen wir damit weder einen logischen noch einen geschichtsphilosophischen Zusammenhang zwischen ihnen statuieren. Die römische Agrarlage war eine Zerfallserscheinung, die germanische Verfassung zeigte Folgen der eigenen Stammesentwicklung auf der Wanderschaft. Rein begrifflich betrachtet stehen beide in einem unaufhebbaren Verhältnis der Zufälligkeit zueinander. Freilich sind beide Produkte von Entwicklungen, die jahrhundertelang in realen Wechselbeziehungen miteinander standen; man vergesse einerseits nicht die immer wieder wiederkehrenden Einbrüche der Kelten und später der Germanen nach Italien, andererseits die etwa in Gallien durchgeführten, in Germanien wesentlich gescheiterten Kolonisierungsversuche der Römer. Vom Standpunkt des Geradesoseins sowohl von Rom wie der germanischen Völker hebt sich deshalb die nackte Zufälligkeit dieser Bewegung in der Praxis etwas auf, sie erscheint als eine historisch

notwendig gewordene Wechselbeziehung, in welcher Tendenzen, die über die antike Sklavenwirtschaft hinausweisen, als Wirklichkeiten in der Wirklichkeit aufeinandertreffen und zusammenfließen. Es unterliegt dabei keinem Zweifel, daß Sklaverei und Leibeigenschaft, in dem Sinne der angeführten Darlegungen von Marx manche »naturhaften« Züge miteinander teilen. Es ist sicher nicht zufällig, daß die Leibeigenschaft, besonders in ihren Anfangsstadien und vor allem zu Zeiten ihrer Auflösung, ihrer Restaurationskrisen, sich oft nahe mit der Sklaverei berührt.

Auch die gesamte feudale Formation teilt mit der Antike den Zug einer nur partiellen Entwicklungsfähigkeit, die Eigenschaft, daß sie die selbst produzierten Fortschrittsbewegungen nicht in ihr eigenes System einverleiben kann, daß diese vielmehr das System selbst zersetzen und sprengen müssen. Allerdings entsteht im Feudalismus nicht mehr jene vollendete Sackgasse, die für die Auflösung der Antike charakteristisch war. Für den Feudalismus ist es bezeichnend, daß er einerseits die Stadt dem Lande unterzuordnen bestrebt war, daß aber andererseits die von ihm ausgelöste reale ökonomische Höherentwicklung vor allem die der Städte gewesen ist. Das ist der unmittelbare Anlaß dafür, daß auch für die feudale Formation ein Gipfelpunkt existiert, der den Grad der Vereinbarkeit der wirtschaftlichen Entwicklung mit der auf Leibeigenschaft basierten Produktion anzeigt; daß es sich hier nicht um einen Punkt im wörtlichen Sinne handelt, sondern um eine Art von sozialem Spielraum, der in verschiedenen Ländern nicht unbedingt gleichzeitig und gleichartig in Erscheinung treten muß, ändert nichts an der ontologischen Bedeutung dieses Tatbestandes. Engels verlegt ihn auf das 13. Jahrhundert. Er faßt, bei Anerkennung, daß die unmittelbar auslösenden Ursachen sehr mannigfaltig sein konnten, das ökonomisch-soziale Wesen dieses Zustandes so zusammen: daß für die Feudalherren »das Kommando über die Leistungen der Bauern weit wichtiger wurde, als das über ihre Personen«.[13] Der ökonomische Unterschied zur Sklavenwirtschaft, die diese spezifische Erscheinung ermöglicht, ist evident: Der Sklave arbeitet mit den Werkzeugen seines Herren, das gesamte Produkt der Arbeit kommt diesem zu, ihm selbst nur die – auf ein Minimum reduzierte – Möglichkeit, sein physisches Dasein irgendwie zu reproduzieren. Daher die Primitivität, die wirtschaftliche Unergiebigkeit dieser Ausbeutungsweise, die Unmöglichkeit innerhalb ihres Bereichs die Produktivität zu steigern. Im Feudalismus besitzt aber der Arbeitende, sowohl bei Produktenrente wie bei Arbeitsrente – obwohl wie in der Sklaverei auch hier der außerökonomische Zwang der letzthinnige Garant des Übergehens der ökonomischen

13 Engels: Die Mark in »Der deutsche Bauernkrieg«, Berlin 1930, S. 148; MEW 7, S. 330.

Möglichkeiten in Wirklichkeit ist[14] – unter günstigen Bedingungen die Möglichkeit, durch Verbesserung seiner Arbeitsweise die Reproduktion auch des eigenen Lebens auf eine höhere Stufe zu heben. Er arbeitet ja auf eigenem Boden mit eigenen Arbeitsmitteln, so daß – bei fixierter Leistung an den Feudalherren – die Erhöhung der Produktivität seiner Arbeit auch sein eigenes Lebensniveau erhöhen kann.

Diese Entwicklungsrichtung, in der die Überlegenheit der feudalen Formation der Sklaverei gegenüber zum Ausdruck kommt, ist die Folge der zwar sehr partiellen, aber doch vorhandenen Abnahme der bloßen »Naturhaftigkeit« in den Arbeitsbeziehungen der Menschen, des langsamen, widerspruchsvollen, ungleichmäßigen Eindringens von gesellschaftlichen Kategorien in ihre Grundstruktur. Diese Entfaltung hat aber ihre deutlich gezogenen Grenzen und zwar gerade in der Gesamtstruktur dieser Formation selbst, gerade dort, wo andere Momente des Gesellschaftlicherwerdens den hier festgestellten Tendenzen kreuzend entgegentreten.

Wir meinen das für die Struktur einer jeden Formation äußerst wichtige Verhältnis von Stadt und Land. Es wurde bereits hervorgehoben, daß für die feudale Formation die Suprematie des Landes vor der Stadt charakteristisch war. Die Blütezeit der Polis beruht darauf, daß die gesamte gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen sich in ihr konzentriert; ökonomisch wie politisch, militärisch wie kulturell laufen alle Fäden des Lebens und seiner Reproduktion im Stadtstaat zusammen. Der Verfall wird gerade dadurch verursacht, daß seine Entfaltung seine eigenen ökonomischen Fundamente vernichtet und aus ihm allmählich ein parasitäres soziales Gebilde macht, was letzten Endes einen totalen Verfall, den faktischen Verlust der Suprematie über das Land zur Folge hat. (Die Städte der asiatischen Produktionsweise waren im ökonomischen Sinn dem Wesen nach immer parasitär.) Indem die Stadt im beginnenden Aufbau der feudalen Formation als dem Lande untergeordnet gesetzt wurde, war ihre innere Existenz von vornherein auf das Ökonomische zentriert: Natürlich geschah dies in der Form der Unterordnung unter die feudale Struktur; die Zunft ist z. B. eine typisch feudale Form der Arbeitsteilung. Trotzdem bedeutet die soeben geschilderte Aufwärtsbewegung der feudalen Ökonomie auf ihrem ländlichen Zentralgebiet eine Ausdehnung des Warenmarktes im Vergleich zur Antike, wo dieser mit ganz wenigen Ausnahmen nur von den Luxusbedürfnissen der herrschenden Oberschicht bestimmt war. Die Entwicklung der Produktion, des Handels, des Verkehrs etc. hatte nun ihre Rückwirkung auf das Zentralgebiet der feudalen

14 Kapital III, II, S. 323–324; MEW 25, S. 798

Ökonomie: Das »goldene Zeitalter« der Leibeigenschaft fand sein Ende im 15.–16. Jahrhundert, es entstand eine immer schrankenlosere Ausbeutung der Bauern durch die Verwandlung der Grundrente in Geldrente, wodurch die Feudalherren die Konkurrenz der städtischen Vermögen zu überbieten versuchten, womit sie objektiv ihrerseits nur einen wichtigen Beitrag zur Untergrabung des feudalen Systems leisteten. Denn es entstand nunmehr, in verschiedenen Ländern in verschiedener Weise, das große Krisendilemma des Feudalismus: entweder durch Herbeiführen der zweiten Leibeigenschaft seine Krise noch mehr zu vertiefen, zu perennieren oder mit Hilfe der ursprünglichen Akkumulation sein ganzes System zur Liquidation zu bringen.

Es erübrigt sich zu sagen, daß der Kampf zwischen Stadt und Land nicht erst jetzt begann, sondern hier bloß seinen Kulminationspunkt erreichte. Wir haben früher mit einer gewissen, als vorläufig gemeinten Verallgemeinerung gesagt, daß das feudale Land den Städten ihre gesellschaftlichen Formen aufprägte. Das stimmt auch, wie wir sogleich bei den Zünften sehen werden, mit den Tatsachen weitgehend überein, bedeutet aber noch lange nicht, daß diese Anpassung eine kampflose gewesen wäre. Im Gegenteil. Durch das ganze Mittelalter findet ein Kampf um die Stellung der Städte im System des Feudalismus statt. Es ist hier unmöglich, auf die verschiedenen Etappen und Ergebnisse dieses sehr wechselvollen Ringens auch nur andeutend einzugehen. Es genügt festzustellen, daß es auf einigen Gebieten mit dem Erringen der Selbständigkeit der Städte endigte (Italien, Hansestädte etc.), was als Zersetzung der feudalen Struktur für die Vorbereitung zum Kapitalismus sehr bedeutsam war, jedoch keine Dauerform der neuen Gesellschaft begründen konnte. In dieser Hinsicht erlangt das Bündnis der sich befreienden Städte mit den Tendenzen zur absoluten Monarchie, die, auf Grundlage des zeitweiligen relativen Mächtegleichgewichts zwischen Feudalismus und Kapitalismus die typische Übergangs- und Vorbereitungsform für die endgültige Konstituierung des letzteren als die ganze Gesellschaft durchdringenden Systems gebildet hat, eine ausschlaggebende Bedeutung. Damit erst kann die Stadt, als Zentrum der Politik, der Kultur, die ihr dynamisch zugrundeliegenden Möglichkeiten zu Realitäten entfalten.

Die Zunft ist eine Form der Arbeitsteilung und der Arbeitsweise, die die feudale Formation der industriellen Produktion aufzuzwingen fähig war. Vom Standpunkt unserer jetzigen Zielsetzung muß dabei vor allem ein Moment hervorgehoben werden: die Verhinderung dessen, daß die Arbeitskraft zur Ware werde, d. h. ein zeitweiliges Aufhalten jenes Prozesses, der die Organisation der Arbeit, die Erhöhung und Aneignung der sich immer mehr zum Mehrwert entwickelnden, über die Reproduktion des Arbeitenden hinausgehenden, Mehrarbeit in rein

gesellschaftlich gelenkte Bahnen zu führen versuchte. Marx sagt über diese Form der Arbeit im Feudalismus: »Die Zunftgesetze ... verhinderten planmäßig durch äußerste Beschränkung der Gesellenzahl, die ein einzelner Zunftmeister beschäftigen durfte, seine Verwandlung in einen Kapitalisten. Ebenso konnte er Gesellen nur beschäftigen in dem ausschließlichen Handwerk, worin er selbst Meister war. Die Zunft wehrte eifersüchtig jeden Übergriff des Kaufmannskapitals ab, der einzig freien Form des Kapitals, die ihr gegenüberstand. Der Kaufmann konnte alle Waren kaufen, nur nicht die Arbeit als Ware.«[15] Darin ist zugleich angedeutet, daß Handelskapital (und Geldkapital) auch in der feudalen Formation eine vielfach ähnliche Rolle spielt, wie auf früheren Stufen. Freilich mit dem nicht unwichtigen Unterschied, daß diese zersetzende Rolle hier nicht derart ausschließlich ist wie in der Antike. Es gibt jetzt eine Übergangsperiode, in der das Kaufmannskapital im Prozeß der Entstehung der kapitalistischen Formen der Arbeitsorganisation eine wenigstens partiell Anstöße gebende Bedeutung erhält. Man denke etwa an die Form des Verlages, in welcher der Anteil des Handelskapitals zuweilen recht groß ist. Aber auch in der Entstehung der Manufaktur darf dieser nicht unterschätzt werden. Ohne auf die Details dieser Entwicklung näher eingehen zu können, kann festgestellt werden, daß diese führende Rolle des Handelskapitals (und erst recht des Geldkapitals) in der Entstehung des Kapitalismus als der Formation, in der die eigentlichen Kategorien des gesellschaftlichen Seins im Aufbau und in der Dynamik der Gesellschaft zur Herrschaft gelangen, nur eine übergangsartige, eine episodische ist. Mit dem entscheidenden Eindringen der eigentlich gesellschaftlichen Kategorien in die Produktion selbst, entsteht – natürlich in heftigen Kämpfen, in langen und komplizierten Übergängen – die endgültige Hegemonie des Industriekapitals. Handelskapital und Geldkapital werden zu bloßen Momenten seines Reproduktionsprozesses. Alle späteren Gewichtsverschiebungen, die viele Ökonomen mit einem gewissen Recht dazu veranlaßt haben, am Anfang des 20. Jahrhunderts von einer besonderen Periode des Finanzkapitals zu sprechen, können diese Grundstruktur im Reproduktionsprozeß des Gesamtkapitals nicht mehr aufheben.

Wenn wir nun auf die entscheidende Frage, auf die kapitalistische Aneignung des Mehrwerts übergehen, so ist es klar, daß das Gesellschaftlichwerden dieser zentralen Kategorie des gesellschaftlichen Seins dadurch bestimmt ist, wie die Verfügung über die Mehrarbeit jeweils gesellschaftlich durchgesetzt wird. In der Sklaverei entscheidet die nackte Gewalt und diese bleibt auch in der Leibeigenschaft die Garantie für die Erfüllung der Verpflichtungen zur Mehrarbeit. Eine

15 Kapital 1, S. 323–324; MEW 23, S. 380.

Änderung, eine Entwicklung in der Richtung auf gesellschaftliche (ökonomische) Bestimmung des Arbeitsverhältnisses bringt erst der Kapitalismus, in dem die Arbeitskraft des Arbeiters zur Ware wird, die er dem Kapitalisten verkauft und ihm damit die Verfügung über die Mehrarbeit überläßt. Wir wissen, daß diesem Zustand die ursprüngliche Akkumulation mit allen ihren exzessiven Gewaltanwendungen vorangegangen ist. Erst daraus entstand der ökonomische Alltag des Kapitalismus, den Marx so charakterisiert: »Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ›Naturgesetzen der Produktion‹ überlassen bleiben.«[16] Die soziale Herstellung eines solchen Zustandes bringt eine sehr weitgehende Vergesellschaftung aller gesellschaftlichen Lagen, Beziehungen etc. der Menschen mit sich. Die überwiegende Bedeutung der Gewalt unter naturnahen Verhältnissen ist schon darum unausweichlich, weil darin, für Menschen, die außer ihrer Arbeitskraft wenig oder nichts besitzen, immer noch verschiedene Möglichkeiten bestehen bleiben, ihr Leben irgendwie zu fristen. (Darin und nicht in Mangel an technischem Rüstzeug besteht in den Entwicklungsländern die große Schwierigkeit beim Übergang zu einer entwickelteren materiellen Kultur.) Der – immer nur relative – Verzicht auf Gewalt im kapitalistischen Alltag beruht vor allem darauf, daß dieser normalerweise jede Naturhaftigkeit verloren hat und daß deshalb in ihm alles Lebenswichtige nur auf den Wegen des Warenverkehrs erworben werden kann. Daraus ergibt sich der ökonomische Charakter in der Verwertung der Arbeitskraft, das Zurücktreten der Gewalt im normalen Arbeitsverhältnis. Wenn man den Prozeß von dieser Warte der Ontologie des gesellschaftlichen Seins betrachtet, ist von Sklaverei zur Lohnarbeit die Entwicklungslinie das immer reiner Gesellschaftlichwerden, die sukzessive Überwindung der Naturschranken, offensichtlich.

Mit einer solchen ganz allgemein gehaltenen Aufzeichnung kann aber dieses Faktum nicht erschöpft werden. Einerseits durchläuft das Arbeitsverhältnis selbst innerhalb des Kapitalismus eine Entwicklung, die es in zunehmender Weise immer reiner gesellschaftlich fundiert macht, andererseits revolutioniert der Kapitalismus gerade auf der Basis der Lohnarbeit den Produktionsprozeß im weitesten Sinne genommen, d. h. er macht ihn ebenfalls immer gesellschaftlicher. Denn unzweifelhaft bedeutet sowohl der stets zunehmende Anteil der bereits objektivierten Arbeit am Arbeitsprozeß selbst, wie die ebenfalls stets zunehmenden und komplizierter werdenden Vermittlungen zwischen Arbeitsprozeß und Gesamtgesellschaft eine immer entscheidendere Zuwendung zu einer Entwicklungslinie, die die gesamte ökonomische Reproduktion, also Produktion, Kon-

16 Kapital 1, S. 703; MEW 23, S. 765.

sofort ins Auge, auch wenn der Mensch selbst noch der erste Motor bleibt. Die Anzahl von Arbeitsinstrumenten, womit er gleichzeitig wirken kann, ist durch die Anzahl seiner natürlichen Produktionsinstrumente, seiner eigenen körperlichen Organe beschränkt... Die Anzahl der Werkzeuge, womit dieselbe Werkzeugmaschine gleichzeitig spielt, ist von vornherein emanzipiert von der organischen Schranke, wodurch das Handwerkzeug eines Arbeiters beengt wird.«[20] So wird es sichtbar, daß die Maschine zwar eine Fortsetzung der Manufakturarbeit bildet, indem sie die Arbeit noch weiter »denaturiert«, daß sie jedoch dieser gegenüber einen qualitativen Sprung bedeutet, indem sie die Arbeit auch »desanthropomorphisierend« organisiert, die physisch-psychischen Schranken, die mit dem Dasein des Menschen als konkret bestimmten (und damit begrenzten) Lebewesens gegeben sind, radikal durchbricht.

Um hier jedes Mißverständnis zu vermeiden: Das Desanthropomorphisieren hat an sich nichts mit dem Problem der Entfremdung zu tun. Wie Marx gezeigt hat, ist die Entfremdung eine wesentliche und unvermeidliche Erscheinungsform des menschlichen Daseins unter bestimmten Entwicklungsweisen der Gesellschaft, insbesondere der kapitalistischen. Im letzten Kapitel werden wir uns eingehend mit diesem Problemkomplex auseinandersetzen. Desanthropomorphisierung, wie ich es in meiner Ästhetik dargelegt habe, bedeutet jedoch einfach jene Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit (und ihre Anwendung auf die Praxis), die sich die Menschheit ausgebildet hat, um die Wirklichkeit in ihrem Ansichsein in möglichst angenäherter Angemessenheit zu erkennen.[21] Die Entfremdung gehört also zum gesellschaftlichen Sein selbst, während das Desanthropomorphisieren eine Form der Widerspiegelung einer jeden Wirklichkeit ist. Tendenzen zur Desanthropomorphisierung der Erkenntnis entstehen deshalb schon sehr früh, so in Geometrie und Mathematik und erhalten bereits in der Antike hochentwickelte Formen. Es folgt aber aus dem noch wenig vergesellschaftlichten Wesen der Sklavenwirtschaft, daß die Ergebnisse, die in der Erkenntnis entstehen, auf die Produktion nur einen sehr beschränkten Einfluß ausüben können. (Wir haben früher gezeigt, weshalb dabei die Kriegsinstrumente eine bevorzugte Position einnehmen.) Daß die feudale Formation eine entwickeltere Form des Gesellschaftlichwerdens repräsentiert, spiegelt sich schon darin, daß die Wechselwirkung mit der desanthropomorphisierenden Wissenschaft im Vergleich mit der Antike große Fortschritte zeigt. Engels hat, um diesen Unterschied, im Gegensatz zur ideologischen Geschichtsauffassung, hervorzuheben, die wichtigsten Neuer-

20 Ebd., S. 337; MEW 23, S. 394.
21 G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, a. a. O., 1, S. 139 ff.; GWI 11, S. 139 ff.

gebnisse dieses Einflusses der Wissenschaft auf die Produktion zusammengestellt.[22] Den entscheidenden Durchbruch bringt die Renaissance; in ihr entsteht erst eine eigentliche Naturwissenschaft, die von Anfang an das ökonomische Leben stark beeinflußt. Aber mit der Anwendung der Maschine, wodurch die Werkzeuge und ihre Handhabung vom Menschen, von seinen Möglichkeiten losgelöst, rein als an sich seiendes Kräftesystem betrachtet werden, um eine auf dem Niveau ihrer optimalen Entfaltung stehende Setzung zu vollbringen, verschwindet aus dem Arbeitsprozeß, als Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur, die konkrete und ausschlaggebende Funktion des jeweilig arbeitenden einzelnen Menschen, er wird zum durchführenden Instrument einer rein gesellschaftlichen teleologischen Setzung. Die Unterordnung des einzelnen arbeitenden Menschen unter eine allgemeine, rein ökonomische, also gesellschaftlich-teleologische Setzung entsteht bereits in der Arbeitsteilung der Manufaktur. Indem die Maschine den Arbeitsprozeß desanthropomorphisiert, erfährt dieser eine qualitative Steigerung in der Richtung auf Gesellschaftlichkeit: Die Aufgabe der Menschen beschränkt sich immer mehr darauf, »die Maschine mit seinem Auge zu überwachen und ihre Irrtümer mit seiner Hand zu verbessern«.[23] Die von einzelnen Menschen vollzogenen teleologischen Setzungen werden also bloße Bestandteile eines gesellschaftlich bereits in Bewegung gesetzten teleologischen Gesamtprozesses. Als allgemeine Folge dieser Entwicklung zeigt sich die Vergesellschaftung auch darin, daß jene von vornherein reinen gesellschaftlichen Setzungen, die nicht direkt auf den Stoffwechsel der Menschen mit der Natur gerichtet sind, sondern das Beeinflussen anderer Menschen bezwecken, damit diese ihrerseits die gewünschten einzelnen teleologischen Setzungen vollziehen, sowohl quantitativ, wie ihrer Bedeutung nach ständig zunehmen.

Eine derart entscheidende Wendung im Gesellschaftlicherwerden des gesellschaftlichen Seins kann unmöglich als isoliertes Phänomen auftreten. Es ist in diesem Rahmen zwar unmöglich, den ganzen Prozeß in seiner vielfältigen Verflochtenheit auch nur zu skizzieren, wir müssen aber doch einige seiner Momente andeuten, die, wenn sie auch den gesamten Zusammenhang in seiner dynamischen Totalität nicht zu erhellen imstande sind, doch auf einige seiner Momente ein gewisses Licht werfen. Beginnen wir mit einem scheinbar äußerlichen Moment. Der erste Besitz oder das erste Eigentum des Menschen ist mehr oder weniger »naturhaft« an seine Person gebunden; Erbschaft ist zwar bereits eine reine gesellschaftliche Kategorie, da sie aber zumeist an die Familie gebunden

22 Engels: Dialektik der Natur, S. 647–648; MEW 20, S. 311 ff.
23 Kapital 1, S. 338; MEW 23, S. 395.

ist, bewahrt sie lange Zeit einiges von dieser Beschaffenheit des Ursprungs. Ohne hier in der Lage zu sein, die verschiedenen Etappen der Vergesellschaftung auf diesem Gebiet zu schildern, muß bemerkt werden, daß seit der Renaissance, in der Form des Buchführens, das Vermögen des Einzelnen, ohne aufzuhören sein Eigentum zu sein, eine von ihm unabhängige, selbständige, gesellschaftliche Gestalt erhält. Es entsteht das Geschäft, die Firma mit einem Sondervermögen, »das vom Privatvermögen der Gesellschafter verschieden ist.«[24] Wie die Entwicklung von hier bis zu den Aktiengesellschaften etc. geht, braucht hier nicht weiter geschildert zu werden. Wichtig ist nur die immer ausgeprägtere rein gesellschaftliche Gestalt, die Besitz und Eigentum erhalten.

Seitdem das Universellwerden des Warenverkehrs die Umwandlung der verschiedensten Produktionszweige möglich machte, geht dieser Prozeß des Gesellschaftlicherwerdens des gesellschaftlichen Seins unaufhaltsam vorwärts. Wir weisen nur auf zwei miteinander eng zusammenhängende Momente hin. Ohne Frage ist bereits der einfache Warenaustausch eine gesellschaftlichere Form als die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung durch Gebrauchswerte schaffende Arbeit. Indem er eine bestimmte Höhe der Allgemeinheit erlangt, produziert er sein eigenes gesellschaftliches Vermittlungsglied, das Geld, dessen Entwicklung vom Rind etc. über Gold bis zum Papiergeld in ihren verschiedenen immer neuen Vermittlungsformen allgemein bekannt ist. Die zunehmende Gesellschaftlichkeit des gesellschaftlichen Seins im Kapitalismus bringt aber auch eine neue, gesellschaftlich noch vermitteltere Form im Warenverkehr hervor: die Durchschnittsprofitrate. Natürlich ist jeder Tauschakt seinem Wesen nach gesellschaftlich, ist ja die letzthinnige Bestimmung des Werts, um den der Preis sich bewegt, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit. Indem aber mit der Entfaltung des Kapitalismus der real funktionierende Mittelpunkt des Warenaustauschs Kostpreis plus Durchschnittsprofitrate wird[25], ist jeder Akt, auch als einzelner, von der Gesamtentwicklung, vom allgemeinen Niveau der gesamten Wirtschaft bestimmt, ist in ihren umfassenden Zusammenhang als abschließender Akt einer rein gesellschaftlichen Bewegung eingefügt. Dieses Bild konkretisiert sich noch weiter und zeigt weitere Züge der zunehmenden Macht der Gesellschaftlichkeit, wenn man sich der ökonomischen Voraussetzung dieser Herrschaft der Durchschnittsprofitrate besinnt: die Möglichkeit der freien Wanderung des Kapitals aus einem Abschnitt der Wirtschaft in die andere. Das hat zur Folge, daß die umfassenden und komplizierten Gesetze der Gesamtbewegung des Kapitals als letzthinnige Prinzi-

24 Max Weber: Wirtschaftsgeschichte, München–Leipzig 1924, S. 202; 3. Aufl. Berlin 1958.

25 Kapital III, I, 156 ff.

pien das Geradesosein eines jeden Einzelakts im Wirtschaftsleben, die ökonomische Existenz eines jeden Menschen bestimmen. Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits dargestellt, wie der tendenzielle Weg zur Weltwirtschaft, in seiner extensiven Weise, eine solche Verflochtenheit der Einzelexistenz mit der materiellen Entwicklungsstufe des sich verwirklichenden Menschengeschlechts entstehen läßt. In der Determination der einzelnen Austauschakte durch die Bewegungen des Kapitals aus einem Gebiet ins andere, durch die davon ausgelöste bestimmende Macht der Durchschnittsprofitrate, steht ein intensives Pendant dazu vor uns.

All dies gilt bereits für die gesellschaftliche Produktion, die Marx erlebt und wissenschaftlich beschrieben hat. Seitdem ist fast ein Jahrhundert vergangen, das sehr auffallende Strukturveränderungen mit sich brachte, so augenfällige, daß einflußreiche Strömungen der bürgerlichen Ökonomie dem heutigen Kapitalismus sogar seinen kapitalistischen Charakter absprechen, und selbst diejenigen, die nicht ganz so weit gingen, bestritten häufig die Möglichkeit, das gegenwärtig herrschende Wirtschaftssystem mit der Methode, mit den Kategorien von Marx begreifen zu können. Solche Tendenzen erhielten eine Stütze durch die offizielle ökonomische Wissenschaft der Stalinschen Periode, die aus der vielfach hervorragenden, in mancher Hinsicht jedoch problematischen Darstellung der Ökonomie der imperialistischen Periode Lenins (1916) eine dogmatische Grundlage zur Erklärung sämtlicher Phänomene der Gegenwart und der Zukunft gemacht hat, und da diese auf solchen Wegen unmöglich richtig begriffen werden konnte, ihren Gegnern den willkommenen Vorwand bot, die Kompetenz des Marxismus für diesen Tatsachenkomplex zu bestreiten.[26] Das Erstarrenlassen zu Dogmen auch der richtigsten Behauptungen Lenins, die bei ihm selbst immer konkret historisch gemeint waren, führte den offiziellen Marxismus immer wieder zu Fehlanalysen und zu falschen Prognosen, was – verständlicherweise – seine Gegner in die

26 Hier kann nur auf einen, freilich sehr wichtigen Punkt hingewiesen werden. Lenin sieht in den wirtschaftlichen Monopolorganisationen, die zweifellos in dieser Etappe eine ganz entscheidende Bedeutung hatten, »unvermeidlich die Tendenz zur Stagnation und Zersetzung«. Weiter stellt er einen immer stärker zunehmenden Rentnerparasitismus als eine der Hauptrichtungen auf dem Weg des Kapitalismus seiner Zeit fest. Lenin: Imperialismus, Sämtliche Werke XIX, S. 185 ff. (Bd. 22, S. 281 ff. Ohne Fachökonom zu sein, scheint mir, daß beiden Feststellungen wichtige Beobachtungen von Zeitphänomenen zugrunde liegen. Es fragt sich aber vor allem, ob die temporären Stagnationen wirklich permanent notwendige Folgen der Monopole waren. Jedenfalls zeigt die Entwicklung vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg keinerlei Stagnation, und es ist ebenfalls allgemein bekannt, daß das Rentnerwesen, das in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg wirklich eine bedeutende ökonomisch-soziale Rolle spielte, in den letzten Jahrzehnten sehr an allgemein ökonomischer Bedeutung eingebüßt hat.

bequeme Position versetzte, diese Auffassungen mit dem Wesen des Marxismus zu identifizieren und nunmehr diesen für veraltet, für wissenschaftlich überholt zu erklären.

Dabei scheint es uns, daß sich die neuen Entwicklungstendenzen des Kapitalismus mit Hilfe der Marxschen Methode unschwer begreifen lassen. Wir glauben, man kann den qualitativen Unterschied zwischen dem Kapitalismus zu Marx' Zeiten und dem von heute am einfachsten so charakterisieren: Zur Zeit der Wirksamkeit von Marx hat die kapitalistische Großindustrie vor allem die Produktion von Produktionsmitteln erfaßt; dazu gehören natürlich Bergwerke, Elektrizität etc. Von der Konsumtionsmittelindustrie war zwar die Herstellung wichtiger Rohstoffe (Textilien, Mühlen-, Zuckerindustrie etc.) von der großkapitalistischen Maschinenindustrie erfaßt, ihre weitere, direkt mit dem unmittelbaren Konsum verbundene Bearbeitung blieb dagegen noch weitgehend dem Handwerk, der Kleinproduktion überlassen; dasselbe bezieht sich auf die meisten sogenannten Dienstleistungen. Vom Ende des 19. Jahrhunderts bis heute geht eine gewaltige und rapide Durchkapitalisierung, Großindustrialisierung all dieser Gebiete vor sich; von Bekleidung, Schuhen etc. bis zu den Lebensmitteln ist diese Bewegung überall zu beobachten. Der Unterschied tritt z. B. plastisch hervor, wenn man den Wagen als Verkehrsmittel mit Auto, Motorrad etc. vergleicht. Einerseits hört die Möglichkeit des handwerksmäßigen Kleinbetriebs auf, andererseits entsteht mit der Motorisierung eine Vervielfachung des Konsumentenkreises. Dazu kommt eine Maschinisierung der Alltagsvorrichtungen der Konsumenten; Kühlmaschinen, Waschmaschinen etc. dringen in die Mehrheit der Haushalte ein, um von Erscheinungen wie Radio, Television etc. gar nicht zu reden. Die rapide Entwicklung der chemischen Industrie – es genügt, an die Kunststoffe zu denken – ließ auf weiten Gebieten die alte halb oder ganz handwerksmäßige Kleinproduktion verschwinden. Und es ist ebenfalls eine allgemein bekannte Tatsache, daß z. B. das Hotelwesen zu einem wichtigen Zweig des Großkapitalismus geworden ist, und zwar nicht nur für den städtischen Reiseverkehr, sondern auch als allmähliches Entstehen eines weitgehend durchkapitalisierten Ferienbetriebes. Die typischste Form der nichtkapitalistischen Dienstleistung, das Gebiet der Hausangestellten, ist allgemein im Verschwinden begriffen. Auch das Terrain der Kultur wird von dieser Bewegung erfaßt. Natürlich gab es Anläufe dazu schon im 19. Jahrhundert. Aber das Ausmaß, in dem Zeitungen, Zeitschriften, Verlage, Kunsthandel etc. großkapitalistisch wurden, deutet bereits einen qualitativen Wandel der Gesamtstruktur an.

Diese Feststellungen sind ausschließlich als Anerkennung von Tatbeständen gemeint, nicht als positive oder negative Werturteile, als »Kulturkritik«. Es kam

nur darauf an, zu zeigen, wie die ökonomischen Kategorien des Kapitalismus der ersten Formation mit der inneren Tendenz zu einer reinen Gesellschaftlichkeit, das gesellschaftliche Sein extensiv wie intensiv immer stärker durchdringen. Wenn wir nun etwas über diese Beschreibung hinausgehen, so tun wir es ebenfalls nicht, um zu den Tatsachen wertend Stellung zu nehmen, sondern bloß, um auf einige Tendenzen der objektiv ökonomischen Entwicklung hinzuweisen, in denen auf einem allgemeineren Niveau dieselbe wachsende Gesellschaftlichkeit zum Vorschein kommt. Rein ökonomisch ausgedrückt zeigt sich, daß in der Aneignungsweise der Mehrarbeit die des relativen Mehrwerts dem absoluten gegenüber einen immer größeren Raum einnimmt. Nun ist der relative Mehrwert von Anfang an ein spezifisch kapitalistisches Element der Aneignung des Mehrwerts. Seine Möglichkeit taucht bereits in der Manufaktur auf[27], in der Hauptlinie dominiert aber der absolute Mehrwert, seine Steigerung durch Verlängerung der Arbeitszeit oder durch Herabsetzung des Arbeitslohns. Die erste Periode der Maschinenindustrie bringt ein verstärktes Vorherrschen dieser Methode hervor; man denke bloß an die Bedeutung der Kinderarbeit in ihr. Erst der allmählich heranwachsende gewerkschaftliche Widerstand setzt seiner völlig dominierenden Stellung gewisse Grenzen und zwingt die Kapitalisten in manchen Fällen, diesem Gegendruck in der Richtung des relativen Mehrwerts auszuweichen. Zur herrschenden Kategorie kann aber dieser nicht werden, bevor objektiv eine ökonomische Interessiertheit der Kapitalistenklasse in ihrer Gesamtheit am Konsum der Arbeiterklasse entsteht. Das ist aber gerade das, was die von uns skizzenhaft gezeigte Entwicklung mit sich bringt: eine kapitalistisch organisierte Massenproduktion jener Waren, die den Alltagsgebrauch der breitesten Massen ausmachen. Ohne Arbeiter als kauffähige Konsumenten ist diese neue Universalität der kapitalistischen Produktion unmöglich zu verwirklichen. Die Tatsache selbst ist heute derart evident, daß niemand sie zu leugnen vermag, bei ihrer Erklärung weicht man aber oft in eine Nebelregion hohler Phrasen, wie Volkskapitalismus etc. aus, statt nüchtern ökonomisch – im Sinne der alten Feststellung von Marx – anzuerkennen, daß der relative Mehrwert es möglich macht, bei Erhöhung des Arbeitslohns, bei Senkung der Arbeitszeit den Anteil des Kapitals am Mehrwert doch zu erhöhen. (Es ist klar, daß die Kapitalisierung der Dienste aus der Verminderung der Arbeitszeit eine Ausdehnung des neuen Markts macht.) Der Übergang zur Vorherrschaft des relativen Mehrwerts über den absoluten wird also immer stärker das Lebensinteresse der Kapitalisten selbst, und damit wird das Übertreten des Kapitalismus in eine höhere, reiner gesellschaftliche Weise der

27 Kapital I, S. 330; MEW 23, S. 386.

Produktion und der Aneignung des Mehrwerts zu einer spontan, gesetzmäßig entstehenden ökonomischen Notwendigkeit. Marx hat dieses Moment der Entwicklung in einem aus dem »Kapital« ausgelassenen, erst nach seinem Tode veröffentlichten Kapitel zusammengefaßt. Er charakterisiert den absoluten Mehrwert im Gegensatz zum relativen so: »Dies nenne ich die *formelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital*. Es ist die *allgemeine* Form alles kapitalistischen Produktionsprozesses; es ist aber zugleich eine *besondere* Form neben der entwickelten *spezifisch-kapitalistischen Produktionsweise*, weil die letztere die erstere, die erstere aber keineswegs notwendig die letztere involviert.« Er nennt daran anschließend die Erhöhung des Mehrwerts durch Verlängerung der Arbeitszeit ein »Zwangsverhältnis«.[28] Erst die Herrschaft des relativen Mehrwerts macht nach Marx aus der formellen Subsumtion eine reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital[29].

Diese qualitative Wandlung ist selbstredend keine Änderung der Formation selbst, so entscheidend sie auch innerhalb der Formation sein muß. Das zeigt sich weiter darin, daß die Aneignungsmethode des absoluten Mehrwerts keineswegs verschwunden ist, wenn sie auch ihre herrschende Position in den entwickelteren Ländern eingebüßt hat; sie taucht zuweilen in sehr drastischer Weise immer wieder auf, freilich ohne die Grundlage des neuen Zustands radikal erschüttern zu können. Daß hier, wie auf anderen wichtigen Gebieten, die reine Spontaneität der Entwicklung gewisse Regulationen erfährt, hängt damit zusammen, daß das von uns geschilderte Universalwerden des Kapitalismus den Charakter des Gesamtkapitals in bestimmter Weise konkretisiert hat. Es ist allgemein bekannt, daß die Gesamtentwicklung des Kapitals im ökonomischen Sinn ein spontan-gesetzmäßiges Produkt der kausalen Folgen ist, die aus den einzelnen teleologischen Setzungen der Einzelkapitalisten entspringen, und, nunmehr von ihrem Ausgangspunkt unabhängig geworden, sich zu bestimmten objektiven Tendenzen verdichten. Die Einheit dieses Gesamtprozesses erlangt also ein Sein an sich, dem aber vorerst keine Möglichkeit innewohnt, aus sich heraus ein Fürsichsein und dessen Bewußtsein herauszuentwickeln. Marx hat deshalb die hier entstehende eigenartige Lage so ausgedrückt, daß es gerade die Krise ist, worin die Einheit der gegeneinander verselbständigten Momente der kapitalistischen Produktion zum Ausdruck kommt.[30] Diesen Zusammenhang hat Marx für seine eigene Gegenwart richtig formuliert. Die Entwicklung des relativen Mehrwerts zur Herrschaft über

28 Archiv Marksa i Engelsa, Moskva 1933, S. 90 und S. 92; Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt/Main, 1969, S. 46.

29 Ebd., S. 100; ebd. S. 47.

30 Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a. O. II, II, S. 274; MEW 26, 2, S. 501.

alle Gebiete der Bedürfnisbefriedigung, die wir skizziert haben, bringt jedoch eine gewisse Veränderung der Lage hervor. In dieser Universalität des Kapitalismus kommt nämlich das Interesse des Gesamtkapitals direkter als früher zum Ausdruck, kann sich deshalb leichter objektivieren und kann deshalb – gerade in seinem Gegensatz zu den Interessen der einzelnen Kapitalisten oder Kapitalistengruppen – erfaßt und in Praxis umgesetzt werden. Die Tatsache, daß man heute imstande ist, im Erforschen der Konjunktur bestimmte anfängliche Krisensymptome zu beobachten und ökonomische Gegenmaßnahmen zu ergreifen, weist deutlich auf diese neue Lage hin. Die große Wirkung, die Roosevelt und Kennedy auslösten, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß sie instinktiv bestrebt waren, die Gesamtinteressen des Kapitals gegen Sonderinteressen von einzelnen Gruppen, die unter Umständen sogar am Ausbruch einer Krise interessiert sein konnten, durchzusetzen. Natürlich sind die hier erlangbaren Erkenntnisse relativ und beschränkt, und ihre praktische Durchsetzbarkeit ist noch problematischer. Es ist aber für die Beurteilung des heutigen Stands der kapitalistischen Entwicklung unerläßlich, auch dieses neu entstehende Phänomen ins Auge zu fassen.

Freilich muß im Interesse der theoretischen Klarheit begriffen werden, daß der reale Gegenstand, der hier erkannt wird, nicht das Ansichsein des gesellschaftlich-ökonomischen Gesamtprozesses selbst ist, sondern bloß das Interesse des Gesamtkapitals in je einer konkreten Situation. Es kann also nicht der objektive Gesamtprozeß durch adäquate Erkenntnis zu seinem Fürsichsein gebracht werden, nur seinen spontanen Ablauf kann man auf diese Weise wirksamer als früher wahrnehmen und praktisch verwerten. Die Schranke, die hier objektiv vorhanden ist, ist heute konkret schwer sichtbar zu machen, weil das ontologisch echte Gegenbild, die sozialistische Planwirtschaft, sich bis jetzt noch nie in adäquater Form verwirklicht hat. Diese könnte nur aus der von Marx zuerst erreichten Erkenntnis des Reproduktionsprozesses in der gesellschaftlich gewordenen Ökonomie gewonnen werden. Dabei wäre es aber unerläßlich, das von Marx entworfene Schema an der seitherigen Entwicklung zu prüfen, um festzustellen, ob nicht eventuell Ergänzungen, Korrekturen etc. daran nötig wären. Weiter müßte untersucht werden, da Marx als gesellschaftliche Ökonomie nur den Kapitalismus kennen konnte, ob im Sozialismus nicht Änderungen im kategoriellen Aufbau, Zusammenhang, Dynamik etc. vor sich gehen. Solche Untersuchungen sind bis heute nicht einmal in Ansätzen da. Die Diskussionen über Rosa Luxemburgs Akkumulationstheorie haben in dieser Hinsicht wenig gebracht. Auch die ökonomische Praxis der Sowjetunion kann uns dabei wenig Prinzipielles bieten. Es ist vollkommen verständlich, daß das Restitutionswerk der NEP unmittelbar nach den Verwüstungen von Weltkrieg und Bürgerkrieg ohne große

theoretische Fundierung einfach den »Forderungen des Tages«, dem Inbewegungsetzen der Produktion um jeden Preis gewidmet war. Auch die spätere Planwirtschaft ist ohne theoretische marxistische Grundlegung entstanden, als der Versuch – wieder um jeden Preis – bestimmte praktisch gegebene Aufgaben zu erfüllen. (Vorbereitung und Verteidigung der Sowjetunion im drohenden Angriffskrieg Hitlers etc.) Bei aller Anerkennung der historischen Notwendigkeit für die so gestellten Aufgaben muß doch festgestellt werden, daß aus diesen Ansätzen ein bürokratischer Voluntarismus und Subjektivismus, ein dogmatischer Praktizismus, der immer wieder verschiedene Tagesinhalte zu Dogmen erstarren ließ, geworden ist.

Wie wenig die theoretischen Begründungen auf Marx zurückgingen, zeigen die Betrachtungen Stalins aus dem Jahre 1952. Er will gegen den Subjektivismus einiger Ökonomen Stellung nehmen und beruft sich dabei auf das Wertgesetz von Marx. Da er aber annimmt, daß dieses nur an den Warenverkehr in unmittelbarem Sinne gebunden ist, beschränkt er seine Geltung im Sozialismus auf die »für die Konsumtion bestimmten Produkte.«[31] Der entscheidende Teil der Produktion im Sozialismus muß deshalb unabhängig vom Wertgesetz geplant werden. Bei den Produktionsmitteln, da sie keine Ware sind, existiert nach Stalin objektiv auch kein Wert. Man spricht darüber nur im Interesse der Kalkulation und des Außenhandels.[32] So sieht die Stalinsche »Überwindung« des Subjektivismus in der Ökonomie aus.[33] Natürlich wird diese Arbeit Stalins heute vielfach kritisiert oder sogar für überholt erklärt, aber der von Marx ins Zentrum gerückte Reproduktionsprozeß der gesamten Wirtschaft spielt vorläufig keine Rolle in den Diskussionen über die Reformvorschläge. Organisationsformen des sogenannten Mechanismus sollen verbessert werden, von einer prinzipiell fundierten Rückkehr zur Marxschen Reproduktionstheorie ist vorläufig nirgends die Rede. Damit aber fehlt in der Wirklichkeit das reale theoretische Gegenstück zur gegenwärtigen Entwicklung des Kapitalismus. Da diese Betrachtungen nicht den Anspruch erheben, in der ökonomischen Theorie konkrete Erkenntnisse herauszuarbeiten oder gar aus dem Stand der Gegenwart Zukunftsperspektiven zu entwickeln, müssen sie an diesem Punkt stehenbleiben. Der letzte kurze Exkurs diente nur zur

31 J. Stalin: Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der Sowjetunion, Moskau, 1952, S. 24.

32 Ebd., S. 62–64.

33 Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen »Marxismus« Stalins eingehend zu kritisieren. Wir haben gesehen, daß er in der Werttheorie den Wert selbst einfach hinter den Tauschwert verschwinden läßt, um so aus ihm eine rein historische Kategorie zu machen. In der Darstellung des sogenannten Grundgesetztes des Kapitalismus, das schon an sich nichts mit Marx zu tun hat, verrät er, daß er von der Marxschen Dialektik der Durchschnittsprofitrate keine Ahnung hat.

Abwehr dagegen, aus dem Vergleich des gegenwärtigen Kapitalismus und Sozialismus übereilte theoretische Folgerungen zu ziehen. Eine der Marxschen Konzeption entsprechende sozialistische Planwirtschaft, in welcher durch das theoretisch fundierte Setzen des Planes der ökonomische Gesamtprozeß sein objektives Fürsichsein erreichen könnte, ist noch eine Angelegenheit der Zukunft. Hier sollte nur auf den theoretisch-methodologischen Weg seiner Setzbarkeit ganz allgemein hingewiesen werden.

Wenn wir aber auch, dem ontologischen Charakter dieser Betrachtungen entsprechend, beim Sein der Gegenwart stehenbleiben müssen, so ist es doch unerläßlich, auf ein Moment des heutigen Kapitalismus kurz hinzuweisen, auf das Problem der Manipulation. Diese ist aus der Notwendigkeit, Massenwaren der Konsumtion an viele Millionen einzelner Käufer heranzubringen entstanden und ist daraus zu einer ein jedes Privatleben untergrabenden Macht geworden. Auch hier betrachten wir es nicht als unsere Aufgabe, die so entstandene Lage »kulturkritisch« zu bewerten. Wir verweisen nur darauf, was in anderen Zusammenhängen bereits erörtert wurde: auf den Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung im ökonomischen Sein, aus dem sich sehr oft eine schroffe Gegensätzlichkeit entfalten kann, wie in dem von uns seinerzeit untersuchten Fall zwischen Entwicklung der Produktivkräfte als simultane Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten (Wesen) und ihrer Erscheinungsweise im Kapitalismus, die zu einer Erniedrigung und Entfremdung der Menschen geführt hat. Im Gegensatz zu seinen vulgarisatorischen angeblichen Schülern sieht Marx in dieser Widersprüchlichkeit von Wesen und Erscheinung ein Kennzeichen der objektiven Entwicklung überhaupt, das in verschiedenen Epochen, auf verschiedenen Gebieten in verschiedener Weise, aber immer wieder aufzutreten pflegt. Um die Stellung von Marx zu diesem Problemkomplex klar ins Licht zu rücken, genügt es, seine berühmte Analyse der Maschine anzuführen, in der er den Apologeten gegenüber gerade die Realität der Erscheinung energisch betont: »Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, das Ansichbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, daß alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemei-

nen Wirklichkeit, aber an sich, also auch in der Theorie gar nicht vorhanden sind.«[34] Nach diesem Denkmodell, das in Wahrheit ein Abbild notwendig entstehender ontologischer Strukturen ist, muß auch die heute herrschende Manipulation beurteilt werden. Ihr Ansich ist die Vermittlung zwischen Massenproduktion der Konsumtionsmittel (und Dienste) und aus Einzelkonsumenten bestehender Masse. Als eine dabei notwendige Information über Qualität etc. der Ware ist ein solches Vermittlungssystem auf dieser Stufe der Produktion ökonomisch unentbehrlich. Unter den Bedingungen des heutigen Kapitalismus muß aus solchen Informationen eben die heute herrschende Manipulation werden, die sich allmählich auf alle Gebiete des Lebens, vor allem auch auf das politische ausdehnt. Will man das ontologisch Wesentliche an diesem Prozeß kurz zusammenfassen, so findet man eine innerlich einheitliche Doppelbewegung: Einerseits schaltet die Manipulation und die mit ihr aufs engste vereinte Prestigekonsumtion aus dem Alltagsleben der Menschen das Streben nach Gattungsmäßigkeit, vor allem die Tendenz, die eigene Partikularität zu überwinden, nach Möglichkeit aus; ihr objektives Hauptbestreben ist gerade auf das Fixieren, auf das Endgültigmachen der Partikularität eines jeden menschlichen Objekts ihrer Aktivität gerichtet. Andererseits und untrennbar davon erhält die so isolierte Partikularität einen abstrakten, einen – letzten Endes – gleichmacherischen Charakter, die unmittelbare und unmittelbar sinnlich fundierte Partikularität des Alltagslebens verfällt immer stärker einer oberflächlich-unmittelbaren, dem Wesen nach erstarrt-unbeweglichen, in der Erscheinungswelt sich freilich ununterbrochen wandelnden Abstraktion. Die ontologische Verwandtschaft dieser praktischen Gestaltungsweise des Alltags mit der Methode des Neopositivismus ist so augenfällig, daß sie keiner besonderen Demonstration bedarf.

Folgt aber daraus, daß nunmehr die Manipulation zu einem Fatum des menschlichen Lebens geworden ist? Soll diese Lage objektiv ontologisch analysiert werden, so muß vor allem unser »Denkmodell« auf die Methodologie der richtigen Fragestellung beschränkt bleiben und darf nicht für das konkrete Verständnis des jeweiligen Einzelfalles als Vorlage dienen. Der hier wesentliche Unterschied besteht darin, daß die Maschine in der Produktion selbst diese umwälzend figuriert, während die Manipulation ökonomisch eine bestimmende Kategorie der Zirkulation ist, d. h. wie Marx sagt, des Austausches »in seiner Totalität betrachtet.« Es ist nun klar, daß die Produktion selbst, obwohl sie aus teleologischen Setzungen der einzelnen Menschen entspringt und sich in ihnen, durch sie reproduziert, ihnen gegenüber eine undiskutable, objektiv seinsmäßige

34 Kapital I, S. 406–407; MEW 23, S. 465.

Selbständigkeit erhält. Sie ist den Einzelaktionen der Menschen gegenüber eine unabänderliche Wirklichkeit, die, um wieder mit Marx zu sprechen, jene Umstände zentral verkörpert, unter denen die Menschen ihre Geschichte selbst machen. Sie kann deshalb nur auf einem gesamtgesellschaftlichen Niveau wesentliche Änderungen erfahren, auch diese nur dann, wenn die immanente Entwicklung der Ökonomie selbst solche objektiv möglich macht. Wir haben freilich seinerzeit gesehen, daß Austausch und Zirkulation mit der Produktion in Wechselwirkung stehen, in welcher diese das übergreifende Moment bildet. Die Abhängigkeit von der Produktion gibt den Formen von Austausch und Zirkulation einen bestimmten Grad von gesellschaftlicher Objektivität. Auch ihnen gegenüber ist also jede »Maschinenstürmerei« objektiv etwas von vorneherein Hoffnungsloses, auch sie können nur gesamtgesellschaftlich, mit dem Anderswerden der Produktion, der gesellschaftlichen Struktur verändert werden. Marx sieht aber zugleich mit diesem Moment der Ähnlichkeit auch das der Verschiedenheit: »Der Austausch erscheint nur unabhängig neben, indifferent gegen die Produktion in dem letzten Stadium, wo das Produkt unmittelbar für die Konsumtion ausgetauscht wird.«[35] Wenn bereits diejenigen ökonomischen Formungen des Lebens, die nach Marx zu den nicht selbstgewählten Umständen der vom Menschen selbstgemachten Geschichte gehören, einen zwar notwendigen, aber keineswegs fatalistischen Charakter haben, indem sie durch die Gesamtgesellschaft, freilich nur durch diese, geändert werden können, so erscheint hier, infolge der ökonomischen Eigenart des Austauschs ein neuer erweiterter Spielraum der Aktivität, auch für den einzelnen Menschen. Die Manipulation übt mit gröberen oder feineren Mitteln zwar einen permanenten Druck auf das Individuum aus, sie hat aber nur eine zwischenmenschliche, keine allgemein ökonomische, keine gesamtgesellschaftliche Sanktion zu ihrer Grundlage. Gegen sie kann sich also auch der Einzelmensch wehren, vorausgesetzt, daß er geneigt ist, bestimmte Folgen seines Handelns, ein gewisses Risiko auf sich zu nehmen. Wir haben aber schon früher gezeigt, daß der Marxismus, obwohl er die Gesellschaftlichkeit der menschlichen Aktivität energischer hervorhebt, als jede ihm vorangegangene Weltanschauung, doch immer wieder darauf hinweist, daß, auch gesellschaftlich betrachtet, die Bedeutung der Handlung des Einzelnen nicht gleich Null gesetzt werden darf. Um so mehr als solche Einzelhandlungen sich teils spontan gesellschaftlich summieren und so zu noch realeren Kraftfaktoren werden können, teils darf, besonders im Bereich des individuellen Lebens, die soziale Funktion der Beispielgebung nicht unterschätzt werden. Die konkreten Probleme, die dabei entstehen, können erst in späteren

35 Rohentwurf, S. 20; MEW 42, S. 34.

Zusammenhängen konkret betrachtet werden. Hier konnten wir bloß auf die allgemeinen gesellschaftlichen Seinsgrundlagen hinweisen, die einer weitverbreiteten fatalistischen Auffassung der Manipulation widersprechen. Eine unbefangene Betrachtung der mit der Manipulation zusammenhängenden einzelnen Tatsachenkomplexe, z. B. der Mode, zeigt leicht, daß dieses »Schicksal« sehr deutlich gezogene Grenzen im Wollen oder Nichtwollen der Menschen hat.

Wenn wir nun diese Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zu einer immer reineren, freilich auch immer komplizierteren, immer vermittlungsreicheren Gesellschaftlichkeit verfolgt haben, so können wir dabei als ausschlaggebendes Kriterium der Bewegungsrichtung dazu die Reaktion auf das Wachstum der ökonomischen Kräfte feststellen. Die asiatischen Produktionsverhältnisse kennen, im strengen Sinne genommen, gar keinen Fortschritt in dieser Hinsicht, freilich damit verbunden, besitzen sie eine grenzenlos scheinende Regenerationsfähigkeit (diese hört, nicht zufällig, mit dem Eindringen des Kapitalismus auf). Antike und Feudalismus haben, wie gezeigt, in verschiedener Weise die Möglichkeit, zu einer bestimmten Höhe der Entfaltung ihrer immanenten ökonomischen Möglichkeiten zu kommen. Von dieser Stufe an wendet sich aber die Zunahme an Reichtum gegen die Grundlagen der eigenen Formation, zersetzt sie, die Aufwärtsbewegung schlägt in eine ökonomisch-soziale Sackgasse um. Die in beiden Formationen konkret verschiedenen, nur von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ähnlichen Gründe beruhen darauf, daß beide Reproduktionsbedingungen haben, die insofern noch als »naturhaft« bezeichnet werden können, als sie, gesellschaftlich betrachtet, »von außen« gegebene, »fertig« vorgefundene Voraussetzungen haben, und ihr Reproduktionsprozeß deshalb seine eigenen Voraussetzungen nicht reproduzieren kann, sie vielmehr zerstören muß. Der Kapitalismus ist die erste Formation, in welcher, und zwar in zunehmendem Maße, eine derartige Reproduktion der eigenen Voraussetzungen ununterbrochen erfolgt. Marx sagt über das kapitalistische System: »Es produziert in seiner Reproduktion seine eigenen Bedingungen.«[36] Natürlich bleibt bei Marx diese Feststellung nicht bloß deklarativ; im »Kapital« gibt er eine detaillierte Beschreibung dieses Reproduktionsprozesses der Bedingungen der kapitalistischen Produktion durch die Reproduktion im Produktionsprozeß selbst. Diese Beschreibung beschränkt sich freilich auf die beiden entscheidenden Momente der kapitalistischen Produktion, auf Kapital und auf sogenannte »freie« Arbeitskraft; damit ist jedoch die ökonomisch wesentliche, diese Formation von jeder früheren entscheidend unterscheidende Art, ihre spezifische Gesellschaftlichkeit hinreichend charakterisiert. Daß dieser Nachweis von Marx sogar unter den Bedingungen der einfachen Reproduktion geführt werden konnte, erhöht nur seinen theoretischen Wert. Denn, daß die erweiterte Reproduktion das Kapitalverhältnis nur noch stärker fixiert, noch dynamischer zum Ausdruck bringt, ist selbstverständlich. (Es sei dabei noch an unsere frühere Analyse erinnert, die die einfache Reproduktion im Kapitalismus als theoretisch wichtigen Grenzfall aufzeigt.) Marx sagt über dieses Reproduktionsproblem folgendes: »Was aber anfangs nur Ausgangspunkt war, wird vermittels der bloßen Kontinuität des Prozesses, der einfachen Reproduktion, stets aufs Neue produziert und verewigt als eigenes Resultat der kapitalistischen Produktion. Einerseits verwandelt der Produktionsprozeß fortwährend den stofflichen Reichtum in Kapital, in Verwertungs- und Genußmittel für den Kapitalisten. Andererseits kommt der Arbeiter beständig aus dem Prozeß heraus, wie er in ihn eintrat – persönliche Quelle des Reichtums, aber entblößt von allen Mitteln, diesen Reichtum für sich zu verwirklichen. Da vor seinem Eintritt in den Prozeß seine eigene Arbeit ihm selbst entfremdet, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt. Da der Produktionsprozeß zugleich der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten, verwandelt sich das Produkt des Arbeiters nicht nur fortwährend in Ware, sondern in Kapital, Wert, der die wertschöpfende Kraft aussaugt, Lebensmittel, die Personen kaufen, Produktionsmittel, die die Produzenten anwenden. Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eigenen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter.«[37]

In der Darstellung von Marx wird die ökonomische Struktur und Dynamik sichtbar, die den an der Produktion teilnehmenden Menschen ihre Stelle in der Gesellschaft zuweist. Dieser Prozeß läßt sich, freilich mit wichtigen Varianten, in den Reproduktionsprozessen der verschiedensten Formationen aufzeigen. Allerdings mit dem sehr bedeutsamen Vorbehalt, daß sein rein gesellschaftlicher Charakter erst im Kapitalismus in reiner Form verwirklicht wird; auch hier direkter, weniger vermittelt bei den beiden ökonomisch entscheidenden Klassen als bei den anderen. Diese Feststellung schließt natürlich nicht aus, daß in den anderen Formationen – letzten Endes – ebenfalls der Reproduktionsprozeß den Einzelmenschen ihre Stelle im sozialen System zuweist, und da der Mensch, wie

36 Ebd., S. 567; MEW 42, S. 576.

37 Kapital I, S. 533–534; MEW 23, S. 596.

früher gezeigt, ein antwortendes Wesen ist, wird damit für ihn in allen Fällen der konkrete Spielraum seiner Praxis, seiner immer konkreten teleologischen Setzungen bestimmt; daß diese notwendig einen alternativen Charakter haben, ergibt den unerschöpflichen historischen Reichtum einer jeden Periode, kann aber ihr von der Ökonomie letzten Endes bestimmtes Geradesosein nicht aufheben. Der spezifisch gesellschaftliche Charakter des Kapitalismus äußert sich darin, daß dies vorwiegend rein ökonomisch (freilich: unmittelbar oder vermittelt ökonomisch) geschieht und nicht »naturhafte« Vermittlungssysteme das Individuum an den gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß binden. Wie früher setzen wir auch hier die Naturhaftigkeit in Anführungszeichen, denn den einst so einflußreichen, aber auch jetzt noch gefühlsmäßig vorhandenen »organischen« Vorstellungen vom Gesellschaftsleben scheint oft der Zusammenhang zwischen Kaste, Polisbürgerschaft, Adel etc. und Einzelmenschen etwas Naturhaftes (ohne Anführungszeichen) zu sein. Wie wir nun solche Illusionen ausschalten, so müssen wir zugleich sehen, daß die Verbindung zwischen Kaste, Stand etc. und Individuum etwas dem Wesen nach anderes ist als die zu einer Klasse. Das »Naturhafte« liegt darin, daß ein an sich gesellschaftliches Gebilde infolge von Gewohnheit, Überlieferung etc. für die Menschen, und zwar nicht nur für die einzelnen Menschen, sondern auch für ihre Masse, sogar zeitweilig für die ganze Gesellschaft, den Charakter einer solchen unaufhebbaren Notwendigkeit aufnimmt, wie das organische Leben für den einzelnen Menschen selbst. So wie jeder Mensch seine Geburtszeit, sein Geschlecht, seine Statur etc. als ein für allemal gegeben annehmen muß, so stellt er sich zu Gesellschaftsformen wie Kaste, Stand etc. und betrachtet seine durch seine Geburt entstandene Zugehörigkeit zu ihnen als etwas ebenso naturhaft Unveränderliches wie das eigene durch die Geburt entstandene Sein. Das ist natürlich vor allem ein falsches Bewußtsein; in seiner steifen – gesellschaftlich oft notwendigen – Verfestigung, in seiner ebenso bedingten langwährenden Allgemeinheit hat es aber weitwirkende reale Folgen, indem es von den beteiligten Menschen aus die »naturhafte« Stabilität von bestimmten, aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entstehenden Lebensformen verstärkend unterbaut. Das gegensätzliche Verhältnis von ökonomischem Wachstum und sich in dieser Hinsicht in gleicher Weise reproduzierender sozialer Struktur erhält dadurch eine weitere Verschärfung, indem solche (falschen) Bewußtseinsformen auch nach der Zersetzung ihrer gesellschaftlichen Basis, freilich ebenfalls verzerrt, weiterleben können.

Hinter alledem steht unmittelbar die Beziehung des biologisch-naturhaften Seins der Menschen zu ihrem gesellschaftlichen Sein. Rein ontologisch betrachtet, liegt hier die unaufhebbare Zufälligkeit des Zusammentreffens in einem Vereinigungspunkt zweier völlig heterogener Seinssphären zugrunde: vom organischen Leben

aus gesehen, ist in jeder gesellschaftlichen Lage eines jeden Menschen ebenso ein unaufhebbarer Zufall enthalten, wie vom gesellschaftlichen Sein aus seine biologische Beschaffenheit unaufhebbar zufällig bleiben muß. Damit sollen die oft geschilderten real vorhandenen Einwirkungen des gesellschaftlichen Seins von der Erziehung bis zur sozialen Umgebung und Lebensweise, bis zu ihrem Einfluß auf die körperliche Entwicklung, auf die Anfälligkeit Krankheiten gegenüber etc. etc. nicht geleugnet oder in ihrer Bedeutung herabgemindert werden. Jedoch kann dieses ganze System von Einwirkungen der Gesellschaft auf das biologische Sein der Menschen das Faktum der Zufälligkeit in der Beziehung des Geradesoseins seiner physischen Anlagen zu dem Geradesosein des sozialen Spielraums für seine gesellschaftliche Individualität nicht aufheben. Diese Beziehung darf aber keineswegs als ein getrenntes Nebeneinander heterogener Seinsarten aufgefaßt werden. Das Leben eines jeden einzelnen Menschen besteht ja gerade darin, was er als Gesellschaftswesen aus seinen psychophysischen Gegebenheiten herauszuholen imstande ist. Und je intimer wir diese Wechselwirkung zu erfassen vermögen, desto klarer wird es, daß in ihr, durch sie eine sonst nicht existierende, sonst nicht einmal vorstellbare Synthese aus heterogenen Komponenten zu einem unauflösbar einheitlichen Komplex geschaffen wird, innerhalb welchem die Komponenten eben infolge dieser unaufhebbaren Heterogenität der ihnen zugrunde liegenden Seinsarten ihre fundamentale ontologische Zufälligkeit nie aus der Welt schaffen können. Es handelt sich hier um einen grundlegenden ontologischen Tatbestand des gesellschaftlichen Seins, und zwar sowohl vom Aspekt seiner Totalität, wo das von uns wiederholt gestreifte Problem von der neuartigen, nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit des Menschen zum Ausdruck kommt, als auch in der gesellschaftlich-ontologischen Entwicklung des Menschen von der bloßen Einzelheit (Einzelexemplar seiner Gattung) zur bewußten und kontinuierlich seienden Individualität, die in untrennbarer Weise immer zugleich an sich seiend und gesetzt ist. Die früher dargestellten »naturhaften« Formen des gesellschaftlichen Seins tragen viel dazu bei, diesen ontologischen Gegensatz ideologisch zu verdunkeln. Es verschwindet dabei aus dem Bewußtsein so gut wie aller beteiligten Menschen einer solchen Periode der gesetzte Charakter jener Position, die sie unmittelbar infolge ihrer Geburt in der Gesellschaft einnehmen. Um gar nicht vom Sein in den Kasten zu sprechen, das als Ansich in Religion, Philosophie, Ethik etc. eine theoretisch-emotionale Begründung erhält, finden wir sie auch in der Antike, in der das Sein des Menschen mit seinem Sein als Polisbürger lange Zeit hindurch als völlig identisch gedacht wird, ebenso in den Standesgesellschaften etc.

Marx stellt in der »Deutschen Ideologie« fest: »ein Adeliger bleibt stets ein Adeliger, ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhält-

nissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität«.[38] Die »Naturhaftigkeit« im Aufbau der vorkapitalistischen Gesellschaft verdeckt auf diese Weise die Zufälligkeit der Verbundenheit zweier Seinssphären in jedem Menschen, indem seine rein gesellschaftliche Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht etc. die Scheinform einer geradlinigen Fortsetzung seines wirklich naturhaften Seins aufnimmt. Marx hebt in der Fortsetzung seiner eben angeführten Reflexionen hervor, daß erst im Kapitalismus dieser Schein sich auflöst, indem die Beziehung des einzelnen Menschen zu der Stelle, die er in der Gesellschaft einnimmt, ihren rein zufälligen Charakter enthüllt. Äußerlich betrachtet setzt diese Bestimmung von Marx die Linie fort, die von der Renaissance bis zur Aufklärung in der französischen Revolution kulminierend den Menschen von solchen »naturhaft«-gesellschaftlichen Bindungen zu reinigen suchte, um die Konzeption des aufsich-selbstgestellten freien Menschen herauszuarbeiten. Marx sieht jedoch im Abschluß dieses Gedankenganges die ihr innewohnende Selbsttäuschung: die Illusion einer so entstehenden Freiheit: »In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert.«[39] Marx macht damit darauf aufmerksam, daß das Zerfallen der »naturhaften« gesellschaftlichen Formen, ihr Ersatz durch rein gesellschaftliche noch keineswegs mit dem Erringen der Freiheit identisch ist. Diese muß innerhalb einer rein gesellschaftlich gewordenen Gesellschaft ebenfalls besonders erkämpft werden. Damit weist der Gedankengang von Marx auf unser ontologisches Problem zurück. In einer rein gesellschaftlichen Formation tritt die Zufälligkeit in der Beziehung von biologischem und gesellschaftlichem Sein ungetrübt ans Tageslicht: es ist der reine Zufall vom Standpunkt des lebendigen Einzelmenschen, in welche gesellschaftliche Lage ihn seine Geburt hineinversetzt. Natürlich entsteht sofort danach eine sich immer steigernde Wechselwirkung zwischen ihm und seiner gesellschaftlichen Umgebung. Dabei muß die Wechselwirkung in genau wörtlichem Sinne genommen werden, denn jede Einwirkung auf den Menschen (schon auf das Kind) löst Alternativentscheidungen in ihm aus, so daß ihr Effekt sehr wohl der Absicht entgegengesetzt ausfallen kann und sehr oft auch so ausfällt. Das so reagierende Subjekt, schon das Kind, ist also in untrennbarer Weise zugleich etwas biologisch und sozial Seiendes. Der rein gesellschaftliche Charakter der sozialen Gebilde, der Beziehungen der Menschen zueinander kann also keine reine Gesellschaftlichkeit des menschlichen Seins

38 Marx Werke v, S. 65; MEW 3, S. 76.
39 Ebd., S. 66; MEW 3, S. 76.

hervorbringen, vielmehr die durch nichts verhüllte Verkörperung der ontologisch zufälligen und doch unaufhebbaren Verbundenheit von biologischem und gesellschaftlichem Sein in jedem einzelnen Menschen.

Die ontologische Zufälligkeit dieser Seinskomponenten zerreißt also keineswegs die Einheit des Menschen, sie stellt ihn nur vor die eigenartige Aufgabe, wie er zur Individualität werden, wie er seine eigene Individualität finden und verwirklichen kann. Allgemein gesprochen scheinen dabei die gesellschaftlichen Tendenzen die Rolle der Formgebung zu spielen, während den biologischen die des Materials der Formungen zuzufallen scheinen. Ein konsequentes Festhalten an dieser Allgemeinheit würde jedoch den spezifisch ontologischen widersprüchlichen Charakter dieser Lage entstellen. Einerseits weil im konkreten Individuum der in der reinen ontologischen Gegebenheit zweifellos vorhandene Dualismus zu etwas Unerkennbaren, Nichterfaßbaren werden würde. Selbst wenn die rigoroseste Orientierung auf »reine Geistigkeit«, auf eine tyrannische Beherrschung des »schwachen«, des »sündhaften« etc. Körpers durch die erlösungsbedürftige Seele gefordert wird, kann keine konkrete Absage auf nicht vergesellschaftetem Boden eine echte Gestalt erhalten; man mag dabei an Jesus und den reichen Jüngling denken oder an den kategorischen Imperativ Kants, das Ergebnis wird das gleiche sein: auch das »unwilligste Fleisch« ist bereits gesellschaftlich. Andererseits folgt aus der heterogenen Zufälligkeit der Komponenten in ihrem reinen Ansichsein aus ihrer oben angedeuteten allgemeinen Beziehung als Former und Geformtes keineswegs, daß die echte Individualität unbedingt im Gegensatz zu den biologisch gegebenen Möglichkeiten des Menschen (wieder im Sinne der Aristotelischen Dynamis) stehenbleiben könnte und müßte. Im Gegenteil. Schon im Widerstand, der zuweilen bei ganz kleinen Kindern gegen ihre Erzieher spontan zum Ausdruck kommt, kann es sich zeigen, daß bestimmte entscheidende Momente der Individualität eines Menschen untrennbar an gewisse Züge seines biologischen Seins gebunden sind. Das menschliche Leben ist seinsnotwendig voll von Konflikten dieser Art. Schon die Tatsache, daß wesentliche ordnende Wirkungsformen der Gesellschaft (bereits Sitte, Tradition, aber in noch reinerer Form Recht und Moral) soziale Postulate an alle Menschen, ohne individuelle Ausnahme zu gestatten, richten – es genügt auf die Zehn Gebote hinzuweisen –, zeigt, daß die ontologische Entwicklung des Anfangs bloß eines einzelnen Gattungsexemplars zur Individualität eines gesellschaftlichen Organs bedarf, um die gesellschaftlichen Gebote praktisch-real auf sich selbst beziehen zu können, um durch eine solche Vermittlung aus der moralischen Regelung des Gesellschaftslebens eine Förderung der Individualität zu formen. Es ist klar, daß damit die Ethik gemeint ist.

gestaltete Gattungsmäßigkeit des Menschen noch sehr weit von der echten entfernt ist. (Das setzt den ästhetischen Wert ihrer Objektivationen nicht im geringsten herab, wie die von uns angeführte Analyse Homers von Marx deutlich zeigt.) Andererseits nennt Marx im selben Zusammenhang, in dem er von bornierten Vollendungen spricht, eine jede Zufriedenheit innerhalb des Kapitalismus gemein, weil sie sich mit den Schranken, die die reine Gesellschaftlichkeit im Rahmen des Kapitalismus darzubieten vermag, zufriedengibt. Die Einsicht in die dialektische Widersprüchlichkeit von Erscheinung und Wesen eröffnet nämlich die Perspektive eines gesellschaftlichen Seins, in welchem die Zufälligkeit des biologischen und gesellschaftlichen Seins nur als individuelle Lebensaufgabe, als Lebensproblem des Einzelnen gesellschaftlich existieren wird: nämlich aus seiner Einzelheit eine echte Persönlichkeit, aus seiner partikularen Gegebenheit einen Vertreter, ein Organ der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit zu formen. Und diese Perspektive ist nicht die des Einzelmenschen: nur indem die objektive ökonomische Entwicklung seinsmäßig die Möglichkeit einer für sich seienden Menschengattung hervorbringt, können diese die Person betreffenden Entwicklungstendenzen im gesellschaftlichen Ausmaße realisiert werden.

Der Ausdruck Perspektive bedarf jedoch einer gedoppelten Klärung. Einerseits handelt es sich um die Erkenntnis realer Entwicklungsrichtungen in der objektiven Bewegung der Ökonomie. Perspektive ist also kein subjektiver Affekt von der Art der Hoffnung, sondern die bewußtseinsmäßige Widerspiegelung und weiterführende Ergänzung der objektiv ökonomischen Entwicklung selbst. Andererseits hat aber diese zwar eine ökonomisch und geschichtlich erkennbare Tendenz, deren Widerspiegelung und Ausdruck eben die Perspektive ist, ihre Verwirklichung selbst ist aber weder fatal noch teleologisch notwendig, sie hängt vielmehr von den Handlungen der Menschen selbst ab, von den Alternativentscheidungen, die sie als antwortende Wesen auf diese Tendenz zu geben gewillt und imstande sind. Ebensowenig hat diese Tendenz, gerade weil sie das Produkt unzähliger teleologischer Setzungen ist, in ihrem objektiven Ablauf mit irgendeinem teleologischen Gerichtetsein auf einen Zustand als vorher bestimmtes Ziel etwas zu tun. Gesetztes Ziel kann diese Perspektive nur für teleologische Setzungen von Einzelmenschen oder Menschengruppen sein, wobei die bei ihnen ausgelösten Kausalreihen objektive Faktoren ihrer Verwirklichung werden können. Diese Perspektive hat Marx im Kommunismus als zweites Stadium des Sozialismus bezeichnet. Eine ontologische Betrachtung wie unsere kann sie deshalb nur als Perspektive fassen, freilich insofern konkret, als allein eine solche Gesellschaftsstruktur die reale Entstehung des Menschengeschlechts als nicht mehr stumme Gattung auf beiden Polen des gesellschaftlichen Seins möglich macht.

III. Das Ideelle und die Ideologie

1. Das Ideelle in der Ökonomie

Unsere bisherigen Untersuchungen haben gezeigt, daß die fundamentalste, die materiellste Grundtatsache der Ökonomie, die Arbeit, den Charakter einer teleologischen Setzung hat. Unsere Leser werden sich an die ontologische Pointe ihrer Marxschen Bestimmung erinnern: »Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[1] Das bedeutet klarerweise, daß in der Arbeit – und die Arbeit ist nicht nur das Fundament, das grundlegende Phänomen einer jeden ökonomischen Praxis, sondern auch, wie wir ebenfalls wissen, das allgemeinste Modell ihrer Struktur und Dynamik – die bewußtseinsmäßig hervorgebrachte teleologische Setzung (also ein ideelles Moment) ontologisch der materiellen Verwirklichung vorangehen muß. Freilich geschieht das im Rahmen einer real untrennbaren Komplexität: ontologisch gesehen sind es nicht zwei selbständige Akte, ein ideeller und ein materieller, die irgendwie miteinander verbunden werden, wobei, trotz dieser Verbundenheit, ein jeder sein eigenes Wesen bewahren könnte, sondern die Möglichkeit des Seins eines jeden, nur gedanklich isolierbaren Akts ist mit ontologischer Notwendigkeit an das Sein des anderen gebunden. Das heißt, der Akt der teleologischen Setzung wird nur in und durch den realen Vollzug seiner materiellen Verwirklichung zum echten teleologischen Akt, ohne diesen bleibt er ein rein psychologischer Zustand, eine Vorstellung, ein Wunsch etc., der mit der materiellen Wirklichkeit höchstens im Verhältnis der Abbildlichkeit steht. Und andererseits kann jene eigenartige, teleologisch in Gang gebrachte Kausalreihe, die den materiellen Teil der Arbeit ausmacht, von selbst, von der an sich wirkenden Kausalität des Naturseins aus überhaupt nicht entstehen, obwohl in ihr ausschließlich an sich seiende, naturhafte Kausalmomente wirksam werden können. (Die Naturgesetze haben z. B.

1 Kapital I, S. 140; MEW 23, S. 193.

Es ist aber ebenso klar, daß ihr eigentlicher konkreter Gehalt hier nicht dargelegt werden kann. Hier müssen wir auf dem Boden der reinen, allgemeinen Ontologie stehen bleiben und können darum das Verhältnis, das in der Ethik entsteht, nur in seiner einfachen, elementar ontologischen Beschaffenheit kurz andeuten. Alle früher aufgezählten Ordnungsprinzipien der Gesellschaft haben die Funktion, den partikularen Bestrebungen der einzelnen Menschen gegenüber ihre Gesellschaftlichkeit, ihre Zugehörigkeit zur im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung entstehenden Menschengattung zur Geltung zu bringen. Erst in der Ethik wird die auf diese Weise gesellschaftlich notwendig gesetzte Dualität aufgehoben: in ihr erlangt die Überwindung der einzelmenschlichen Partikularität eine einheitliche Tendenz: das Auftreffen der ethischen Forderung auf das Zentrum der Individualität des handelnden Menschen, seine Wahl zwischen den in der Gesellschaft zwangsläufig antinomisch-gegensätzlich werdenden Geboten; eine Wahlentscheidung diktiert vom inneren Gebot, das der eigenen Persönlichkeit Gemäße als eigene Pflicht anzuerkennen, knüpft den Faden zwischen dem Menschengeschlecht und dem die eigene Partikularität überwindenden Individuum. Die real ablaufende gesellschaftliche Entwicklung erschafft die objektive Möglichkeit zum gesellschaftlichen Sein des Menschengeschlechts. Die inneren Widersprüche des Wegs dazu, die sich als antinomische Formen der gesellschaftlichen Ordnung objektivieren, bilden ihrerseits die Basis dazu, daß die Entwicklung des bloß Einzelnen zur Individualität zugleich zum bewußtseinsmäßigen Träger des Menschengeschlechts werden könne. Das Fürsichsein des Menschengeschlechts ist also das Ergebnis eines Prozesses, der sich sowohl in der objektiv-ökonomischen Gesamtreproduktion wie in der Reproduktion der einzelnen Menschen abspielt.

Wenn nun, wie wir gesehen haben, die Dualität des biologischen und des gesellschaftlichen Seins die Basis des Seins des Menschen als Menschen bildet, wenn andererseits die gesellschaftliche Entwicklung den Kampf einer neuen Dualität im Menschen, die der Partikularität und der Gattungsmäßigkeit zum entscheidenden Faktor macht, so muß man sich vor allem davor hüten, diese beiden, ontologisch intim verbundenen Dualitäten einander formell wie inhaltlich allzusehr anzunähern oder gar zwischen ihnen teleologische Beziehungen zu setzen. Die Verführung zu solchen Fehlschlüssen stammt teilweise aus dem zufälligen Charakter der anfänglichen – allerdings immer wieder neu reproduzierten – Einheit, sowie aus der analogisch scheinenden Tatsache, daß die Partikularität des Menschen ebensowenig total aufgehoben werden kann, wie sein biologisches Sein: beide bilden, gerade indem sie fortlaufend, im Zusammenhang mit dem Prozeß ihrer Überwindung neu reproduziert werden, die komplexe Einheit eines jeden Menschen. Man darf aber nie vergessen, daß sowohl in der Partikularität wie in der Gattungsmäßigkeit der Mensch stets als eine Einheit des biologischen und des gesellschaftlichen Seins figuriert, freilich formell wie inhaltlich von höchst verschiedenen Wertentscheidungen bewegt, die die Wahl zwischen Aufbewahrung, Reproduktion und Überwindung bestimmen. Aber gerade weil in dieser Entwicklung des Menschen den Werten eine seinsmäßig wichtige Bedeutung zukommt, muß an der anfänglichen Zufälligkeit im Verhältnis von biologischem und gesellschaftlichem Sein bis ans Ende festgehalten werden. Die Religionen versuchen immer wieder, in diese Zufälligkeit einen transzendenten Sinn zu projizieren; damit verfälschen sie die Entwicklung ebenso wie durch eine metaphysische Trennung von Körper und Seele das Sein des Menschen. Daraus folgt notwendig, daß die Aufhebung dieser Dualitat dann nur als Ergebnis eines transzendent-teleologischen Prozesses vorgestellt werden kann. Erst die bedingungslose Anerkennung dieser Zufälligkeit eröffnet die Möglichkeit, die Entwicklung des Menschen von seiner bloßen Einzelheit bis zur Individualität im Rahmen des gesamten Reproduktionsprozesses der Gesellschaft als ein entscheidend wichtiges Moment der Entstehung der Menschengattung zu begreifen. Denn erst so kann man auch zum Verständnis der Wertalternativen und Wertentscheidungen als von der objektiven Entwicklung notwendig hervorgebrachten aktiven Bestandteile des Gesamtprozesses gelangen, wodurch die beiden extremen Pole der Menschheitsentwicklung in ihrer seinsmäßigen Zusammengehörigkeit klar vor uns stehen.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß es sich dabei um einen historischen Prozeß handelt, der als Ganzes niemals, in keiner Hinsicht einen teleologischen Charakter besitzt. Darum können und müssen die einzelnen Etappen ebenfalls immer historisch aufgefaßt werden. So die früher zitierte Marxsche Feststellung, daß das reine Hervortreten der Zufälligkeit in der Beziehung des biologischen und gesellschaftlichen Seins für die Menschen im Kapitalismus bloß den Anschein der Freiheit, aber nicht diese selbst hervorbringen kann. Denn die ökonomisch bedingte materielle Verschiedenheit der Ausgangspunkte, der Entfaltungsmöglichkeiten etc. des menschlichen Lebens hat zwar ihre »Naturhaftigkeit« verloren, an sich, in rein gesellschaftlichen Formen existiert sie aber weiter. Ebenso kann erst von hier aus das völlig unsentimentale Verhalten von Marx zu »naturhaften« Frühvollendungen in der Gattungsmäßigkeit der Menschen richtig begriffen werden.[40] Wenn Marx hier von bornierter Vollendung spricht, so meint er nicht nur die Unentwickeltheit, die unvollkommene Gesellschaftlichkeit des ökonomischen Lebens, sondern zugleich die damit engst verbundene Tatsache, daß die subjektiv auf hoher, vorbildlicher Weise

40 Rohentwurf, S. 387–388; MEW 42, S. 395.

nirgends und niemals ein Rad hervorgebracht, obwohl dessen Wesensart und Funktionen restlos auf Naturgesetze zurückführbar sind.) Wenn man zwar in der Analyse der Arbeit, die sie konstituierenden Akte gedanklich getrennt betrachten und analysieren kann, erlangen sie doch – seinsmäßig – nur als Komponenten des konkreten Komplexes Arbeit ihr echtes Sein. Daraus folgt auch, daß die erkenntnistheoretische Kontrastierung von Teleologie und Kausalität als zwei Momente, Elemente etc. des Seins ontologisch sinnlos ist. Kausalität kann ohne jede Teleologie existieren und wirksam werden, während die Teleologie nur in dem hier angedeuteten Zusammenspiel mit der Kausalität, nur als Moment eines solchen, allein im gesellschaftlichen Sein vorhandenen Komplexes ein reales Sein erlangen kann.

Bevor wir diesen gemeinsamen teleologischen Charakter an allen ökonomischen Akten und Komplexen aufzeigen, müssen wir, ohne eine hier nicht wesentliche historische Darstellung auch nur zu versuchen, die allgemeinen Anschauungen der bisherigen Marxisten ganz kurz charakterisieren. In ihrer allgemeinen Praxis war ein gewisser Methodendualismus vorherrschend, in dem das Gebiet der Ökonomie als das einer mehr oder weniger mechanisch gefaßten Gesetzlichkeit, Notwendigkeit etc. dargestellt wurde, während das des Überbaus, der Ideologie als eines erschien, in welchem erst die ideellen, sehr oft als psychologisch gedachten treibenden Kräfte zum Vorschein kommen. Das ist am deutlichsten bei Plechanow zu sehen.[2] Dieser Methodendualismus ist im allgemeinen vorherrschend, unabhängig davon, ob nun das Verhältnis von Basis und Überbau mechanisch oder mit Ansätzen zu einer gewissen Dialektik behandelt wurde. Eine gewisse – freilich das Wesen des gesellschaftlichen Seins radikal verfälschende – Vereinheitlichung der Methode erstrebt Kautsky, indem er in seinem theoretischen Spätwerk das gesamte gesellschaftliche Sein auf wesentlich biologische Kategorien zurückführt, so daß bei ihm »die Geschichte der Menschheit nur einen Spezialfall der Geschichte der Lebewesen bildet.«[3] Dieses Verkennen der realen Beschaffenheit der ökonomischen und sozialen Praxis hat zur Folge, daß er aus den Schulbüchern die oberflächlichste Auffassung des Verhältnisses von Teleologie und Kausalität unbesehen übernimmt; jene als eine Denkform der primitiven Stufen betrachtet, die bei einer Höherentwicklung der Einsicht neben der Kausalität verschwinden muß.[4] Bei Max Adler dagegen verschwindet aus dem gesellschaftlichen Sein ein jedes materielle Moment; auch die ökonomischen Verhältnisse sind »wesentlich geistige Verhältnisse«; dadurch verwandelt sich die

2 Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus, Stuttgart 1910, S. 77.
3 Kautsky: Materialistische Geschichtsauffassung II, Berlin, 1927. S. 630–631.
4 Ebd., S. 715–717.

ganze Gesellschaft des Menschen in ein – kantianisch gefaßtes – Produkt des Bewußtseins, »... und daraus ergibt sich schließlich, daß die Vergesellschaftung nicht etwa erst im historisch-ökonomischen Prozeß entsteht ..., die Vergesellschaftung ist bereits im Einzelbewußtsein und mit demselben gegeben und dadurch die Voraussetzung aller erst historischen Verbundenheit einer Mehrzahl von Einzelsubjekten geworden.«[5] Endlich arbeitet die Stalinistische Ökonomie und Gesellschaftslehre teils mit subjektiv-idealistischen, voluntaristischen Kategorien, wobei die gesellschaftliche Gegenständlichkeit letzten Endes als ein Ergebnis von Parteibeschlüssen erscheint, teils, wo der Druck der Tatsachen eine gewisse Anerkennung der objektiven Geltung der Wertlehre aufzwang, mit einem Dualismus von mechanisch-materialistischer »Notwendigkeit« und voluntaristischer Beschlüsse. Jedenfalls sind alle diese Theorien weder der dynamisch-strukturellen Einheitlichkeit und Eigenart des gesellschaftlichen Seins noch den innerhalb dessen Bereich entstehenden Differenzierungen und Widersprüchen gerecht geworden.

Nach diesem kurzen Exkurs können wir zum eigentlichen Problem zurückkehren. Wir haben seinerzeit gezeigt, daß die vermittelten, oft weithin kompliziert vermittelten praktischen Setzungen, die die Arbeitsteilung hervorbringt, ebenfalls einen teleologisch-kausalen Charakter haben, nur mit dem sehr wichtigen Unterschied zur Arbeit selbst, daß die sie hervorrufenden und die von ihnen verwirklichten Ziele nicht direkt auf einen konkreten Fall des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur gerichtet sind, sondern darauf, andere Menschen in der Richtung zu beeinflussen, daß sie ihrerseits die vom Setzenden gewünschten Arbeitsakte vollführen. Wie groß die Vermittlungskette in solchen Fällen jeweils auch sein mag, hat hier keine entscheidende Bedeutung; wichtig ist, daß die jeweilige teleologische Setzung darauf ausgeht, das Bewußtsein eines anderen Menschen (oder mehrerer) in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen, ihn zu einer gewünschten teleologischen Setzung zu veranlassen. So verschieden dabei Ziele und Mittel sein mögen (von direkter Anwendung von Gewalt in Sklaverei und Leibeigenschaft bis zu heutigen Manipulationen), ist ihr »Material« doch lange nicht so eindeutig wie in der eigentlichen Arbeit, in der nur die objektive Alternative vorhanden ist, ob das zielsetzende Bewußtsein die objektive Wirklichkeit richtig erfaßt hat oder nicht. Hier ist das »Material« der Zielsetzung der Mensch, der zu einer Alternativentscheidung veranlaßt werden soll; die Ablehnung der gewünschten Entscheidung hat deshalb eine andere ontologische

5 M. Adler: Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, Wien 1967, S. 92 und S. 158–159.

Struktur als die im Naturmaterial der Arbeit, wo nur ein richtiges oder unrichtiges Erfassen von Seinszusammenhängen der Natur in Betracht kommt; das »Material« ist qualitativ schwankender, »weicher«, unberechenbarer, als es dort war. Je weiter vermittelt solche Setzungen auf die letzthin bezweckte Arbeit selbst auftreffen, desto deutlicher tritt dieser ihr Charakter hervor. Aber selbst der größte Gegensatz kann die letzthin entscheidende Gemeinsamkeit nicht völlig aufheben, daß nämlich in beiden Fällen von teleologischen Setzungen die Rede ist, deren Gelingen oder Mißlingen davon abhängt, wie weit der Setzende die Beschaffenheit der in Bewegung zu bringenden Kräfte kennt, wie richtig er sie dementsprechend dazu veranlassen kann, die ihnen immanenten Kausalreihen in der gewünschten Weise zu aktualisieren.

Es kommt also darauf an, einzusehen, daß alle ökonomischen Setzungen eine ähnliche Struktur zeigen. In der entwickelten Ökonomie – je ausgesprochener sie eine gesellschaftlich gewordene Totalität der praktischen Akte zur Grundlage hat, desto mehr – könnte leicht der Schein entstehen, als ob nicht von Akten der menschlichen Praxis, sondern von einer Selbstbewegung der Sachen die Rede wäre. So spricht man allgemein von einer Warenbewegung im Austauschprozeß, als ob es sich nicht aufs Leichteste einsehen ließe, daß die Waren sich überhaupt nicht von selbst bewegen können, daß ihre Bewegung immer ökonomische Akte der Käufer bzw. der Verkäufer voraussetzt. Obwohl es sich hier um einen spielend durchschaubaren Schein handelt, versäumt Marx doch nicht, auch in diesem Fall den verdinglichenden Schein in menschlich-praktische teleologische Akte aufzulösen. Er beginnt das Kapitel über den Austauschprozeß mit den Worten: »Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen.«[6] Der Warenaustausch entspricht also in seinem dynamischen Gesamtablauf insofern dem der Arbeit, als auch hier durch praktisch-teleologische Akte etwas Ideelles in ein Reelles verwandelt wird. Das zeigt sich in jedem Tauschakt. »Der Preis«, sagt Marx, »oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene, also nur ideelle oder vorgestellte Form.«[7] Diese Dialektik des Ideellen und Reellen äußert sich in einer bewegten Polarität, wenn man den Austauschprozeß in seiner Selbstbewegung als relativ totalen Prozeß eines Komplexes betrachtet. Marx gibt eine detaillierte analytische Schilderung auch dieser Dynamik: »Die Ware ist reell

6 Kapital I, S. 50; MEW 23, S. 99.
7 Ebd., S. 60; MEW 23, S. 110.

Gebrauchswert, ihr Wertsein erscheint nur ideell im Preis, der sie auf das gegenüberstehende Gold als ihre reelle Wertgestalt bezieht. Umgekehrt gilt das Goldmaterial nur als Wertmateriatur Geld. Es ist reell daher Tauschwert. Sein Gebrauchswert erscheint nur noch ideell in der Reihe der relativen Wertausdrükke, worin es sich auf die gegenüberstehenden Waren als den Umkreis seiner reellen Gebrauchsgestalten bezieht.«[8]

Die Entfaltung der ökonomischen Sphäre von der Produktion im engsten und eigentlichsten Sinn, vom Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur bis zu den vermittelteren und komplizierteren Formen, in denen und durch die die Vergesellschaftung der Gesellschaft vor sich geht, macht diese Beziehung des Ideellen und Reellen immer dynamischer und dialektischer. Wir haben bereits gesehen, daß jene teleologischen Akte, die nur vermittelt auf den Stoffwechsel mit der Natur bezogen sind, direkt die Beeinflussung des Bewußtseins, der Entschlüsse anderer bezwecken. Hier ist also sowohl in der Setzung wie in ihrem intentionierten Gegenstand das Ideelle als Motiv und Objekt enthalten, die Rolle des Ideellen steigert sich also im Vergleich zu den ursprünglichen Arbeitssetzungen, deren Objekt notwendig ein rein reelles ist. (Auf die vielfachen Fragen, die mit der Eigenartigkeit der Setzungen zusammenhängen, kommen wir später noch ausführlich zu sprechen.) Wir haben aber in unseren letzten Betrachtungen sehen können, daß auch in jenen rein ökonomischen Beziehungen der Menschen zueinander, die, wie der eben behandelte Warenaustausch, unmittelbar aus der gesellschaftlich gewordenen Arbeit herauswachsen, eigenartige, aufeinander gerichtete, ideell in Gang gebrachte teleologische Setzungen, Verwandlungen des Ideellen ins Reelle und umgekehrt wirksam werden. Hier aber ist nicht das eine Ideelle teleologischer Zweck des anderen, rein materiellen, sondern zwei teleologische Setzungen sind aufeinander gerichtet, lassen eine Wechselwirkung entstehen, in welcher auf beiden Seiten eine Verwandlung des Ideellen ins Reelle vor sich geht. Marx hat auch diesen Prozeß genau analysiert: »Der Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert verteilt sich also polarisch an die beiden Extreme von W – G, so daß die Ware dem Gold gegenüber Gebrauchswert ist, der seinen ideellen Tauschwert, den Preis, erst im Gold realisieren muß, während das Gold der Ware gegenüber Tauschwert ist, der seinen formalen Gebrauchswert erst in den Waren materialisiert. Nur durch diese Verdoppelung der Ware in Ware und Gold, und durch die wieder doppelte und entgegengesetzte Beziehung, worin jedes Extrem ideell ist, was sein Gegenteil reell ist, und reell ist, was sein Gegenteil ideell ist, also nur durch Darstellung der Waren als doppelseitig polarische

8 Ebd., S. 69; MEW 23, S. 119.

Gegensätze lösen sich die in ihrem Austauschprozeß enthaltenen Widersprüche.«[9]

Man muß also in der Untersuchung der ökonomischen Sphäre davon ausgehen, daß wir es mit einem gesellschaftlichen Komplex von objektiver Gesetzlichkeit zu tun haben, dessen »Elemente« ihrem ontologischen Wesen nach ebenfalls Komplexe sind, die die Dynamik je einer teleologischen Setzung, deren Totalität die Reproduktion des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, bestimmen. Daß die Einheitlichkeit dieses Gesamtprozesses, wie alles im Bereich des gesellschaftlichen Seins, historischen Charakters ist, haben wir bereits dargelegt. Ebenso die Tatsache, daß im Laufe eines solchen historischen Prozesses im Gebiet der Ökonomie die Kategorien, die Komplexe, die Einzelprozesse, aus denen sich die Totalität je einer Formation zusammensetzt, einen immer gesellschaftlicheren Charakter erhalten. Das »Zurückweichen der Naturschranke« verändert nicht nur Inhalt und Wirkungsweise der einzelnen teleologischen Setzungen, es zeitigt darüber hinaus einen Prozeß, der zwischen ihnen immer innigere, kompliziertere, vermitteltere Verbindungen schafft. Wir wissen, daß erst der Kapitalismus eine ökonomische Sphäre zustandebringt, in welcher jeder einzelne Reproduktionsakt, näher oder weiter vermittelt, einen gewissen Einfluß auf jeden anderen ausübt. Marx hat deshalb einerseits darauf hingewiesen, daß bestimmte einfache Kategorien, z. B. konkrete Arbeit als Produzent von Gebrauchswerten in jeder Formation vorhanden sein muß[10], andererseits hat er ebenfalls gezeigt, daß die Beziehungen der Kategorien zueinander, ihre Funktionen im Gesamtprozeß nicht nur einem historischen Wandel unterworfen sind, sondern daß dieser auch so beschaffen ist, daß er erst auf entwickelter Stufe ihnen den ihnen selbst angemessenen Platz in der Totalität des Prozesses zuweist und sie erst dadurch ihre ihnen angemessene Beschaffenheit erhalten können; so hat das Geld schon in relativ primitiven Gesellschaften existiert, um erst im Kapitalismus die seinem Wesen entsprechende Funktion im Gesamtprozeß einzunehmen[11], so ist die Arbeit eine uralte Kategorie, dennoch ist sie in ihrer ökonomisch reinen Einfachheit gefaßt »eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen.«[12] Diese Historizität der ökonomischen Kategorien in ihrer Wirkung auf ihre Beschaffenheit und Struktur, Dynamik und Wirkungsweise eliminiert aus der ontologisch richtig aufgefaßten ökonomischen Sphäre alle Verdinglichungen, die das bürgerlich fetischisierte Denken in sie hineinbringt. So

9 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 1919, S. 77; MEW 13, S. 71–72.
10 Kapital I, S. 9; MEW 23, S. 57.
11 Marx: Rohentwurf, a. a. O., S. 23; MEW 42, S. 37.
12 Ebd., S. 24; MEW 42; S. 38.

schreibt Marx schon in »Elend der Philosophie«: »Die Maschinen sind ebenso wenig eine ökonomische Kategorie als der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie.«[13] Das erhellt den Tatbestand, daß nur die fundamentalen dynamischen Komplexe der Ökonomie als Kategorien der ökonomischen Sphäre betrachtet werden dürfen, daß also die weitverbreitete – schon von Bucharin verkündete, auch heute populäre – Auffassung, als ob man in der Technik das fundamentale »Element« der Ökonomie erblicken dürfte, völlig haltlos ist. Marx gibt schon sehr früh, in »Lohnarbeit und Kapital« an einem Einzelfall ein plastisches Bild dieser fundamentalen Komplexität der ökonomischen Sphäre mit ihren Einwirkungen auf das gesellschaftliche Sein im allgemeinen: »Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu *Kapital*. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen, ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist. In der Produktion wirken die Menschen nicht allein auf die Natur, sondern auch aufeinander. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen. Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur, findet die Produktion statt.«[14]

Wenn also die ökonomische Sphäre vorurteilsfrei ontologisch betrachtet wird, zeigt sich sehr leicht, wie wichtig es ist, elementar funktionierende Komplexe zum Ausgangspunkt des Begreifens ihrer Totalität und ihrer größeren Teilkomplexe zu nehmen, statt die Gesetze der Ökonomie mit Hilfe künstlich isolierter »Elemente« und ihres mechanisch-metaphysischen Zusammenhanges erfassen zu wollen. Wohin das letztere führt, kann man leicht in der Kritik von Marx an der Behauptung James Mills, daß jeder Kauf zugleich ein Verkauf ist (und vice versa), daß also damit das permanente Gleichgewicht im Warenaustausch »metaphysisch« gesichert sei, beobachten. Mill sagt: »Es kann nie einen Mangel an Käufern für alle Waren geben. Wer immer eine Ware zum Verkauf darbietet, verlangt eine Ware im Austausch dafür zu erhalten, und ist daher Käufer durch das bloße Faktum, daß er Verkäufer ist. Käufer und Verkäufer aller Waren zusammengenommen, müssen sich daher durch eine metaphysische Notwendigkeit das

13 Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1919, S. 117; MEW 4, S. 149.
14 Marx: Lohnarbeit und Kapital, Berlin 1931, S. 28; MEW 6, S. 409.

Gleichgewicht halten.« Marx stellt dem zunächst den schlichten Tatbestand des Warenverkehrs gegenüber: »Das metaphysische Gleichgewicht der Käufe und Verkäufe beschränkt sich darauf, daß jeder Kauf ein Verkauf und jeder Verkauf ein Kauf ist, was kein sonderlicher Trost für die Warenhüter ist, die es nicht zum Verkauf, also auch nicht zum Kauf bringen.«[15] Die Behauptung von Mill hat gerade die Vorstellung von den isolierbaren und in ihrer Isoliertheit typisch wirksamen »Elementen« der ökonomischen Welt zur Grundlage. In einem abstrakt-formell erkenntnistheoretischen oder logischen Sinn kann man mit dem Schein der Richtigkeit behaupten, daß jeder Kauf ein Verkauf und umgekehrt ist. Im wirklichen Warenverkehr entsteht dagegen als allereinfachste, allerelementarste Form des Tausches eine Kette, deren einfachstes Glied der Zusammenhang Ware – Geld – Ware oder Geld – Ware – Geld bildet. Und bereits in dieser elementarsten Form taucht der Widerspruch auf: »Keiner kann verkaufen, ohne daß ein anderer kauft. Aber keiner braucht unmittelbar zu kaufen, weil er selbst verkauft hat.«[16] Es existiert also im ökonomischen Leben, wenn man sein echtes Sein und nicht eine künstlich isolierte, abstraktiv entstellte Figur betrachtet, keinerlei »metaphysische« Notwendigkeit der Identität von Verkauf und Kauf. Im Gegenteil. Das beruht ontologisch wieder darauf, daß jeder ökonomische Akt auf einer Alternativentscheidung beruht. Wenn jemand seine Ware verkauft hat, und damit im Besitz von Geld ist, muß er sich entscheiden, ob er für dieses Geld eine andere Ware kauft oder nicht kauft. Je entwickelter die Ökonomie, je gesellschaftlich determinierter die Gesellschaft wird, desto komplizierter wird diese Alternative, desto unaufhebbarer wird die Zufälligkeit, das heterogene Verhältnis zwischen Kauf und Verkauf. Denn infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist es »ein naturwüchsiger Produktionsorganismus, dessen Fäden hinter dem Rücken der Warenproduzenten gewebt wurden und sich fortweben«.[16a] Sie macht die Arbeit ebenso einseitig, wie die Bedürfnisse vielseitig. Für den einzelnen Produzenten bedeutet dies, daß seine Produktion das Ergebnis von teleologischen Setzungen ist, die sowohl quantitativ wie qualitativ in bezug auf das zu befriedigende gesellschaftliche Bedürfnis, wie in bezug auf die Verwirklichung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit in der Produktion richtig oder falsch sein können. Das Ideelle, als der Vorstellungskomplex, der die teleologischen Setzungen bestimmt, bildet zwar auch hier das Moment der Initiative, zugleich aber ist auch hier das Moment der Realität (Übereinstimmung des Ideellen mit dem Reellen) das Kriterium der Realisierbarkeit.

15 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. 86–87; MEW 13, S. 78.
16 Kapital I, S. 77; MEW 23, S. 127.
16 a Ebd., S. 70–71; MEW 23, S. 121.

Wir haben bereits in früheren Zusammenhängen gesehen, daß durch eine solche Rolle des Ideellen die objektive Gesetzlichkeit des Gesamtprozesses keineswegs aufgehoben wird. Da jede teleologische Setzung reale Kausalreihen in Bewegung zu bringen beabsichtigt, entfaltet sich die Gesetzlichkeit als ihre objektiv-dynamische Synthese, die sich unabhängig von den Gedanken und Absichten der Einzelproduzenten hinter ihrem Rücken notwendig durchsetzt. Damit ist jedoch die hier geschilderte Widersprüchlichkeit keineswegs irrelevant geworden. Im Gegenteil. Gerade die Verschiedenheit der Erscheinungsformen, Weiterwirkungen etc., die vom elementaren Komplex W–G–W in den verschiedenen ökonomischen Formationen verschieden ausgelöst werden, stellen ein sehr wesentliches Moment des ökonomischen Gesamtprozesses dar. Marx weist sogar darauf hin, daß auf hochentwickelten Stufen der immer gesellschaftlicher gewordenen Ökonomie in ihnen bereits der Keim der ökonomischen Krisen implicite enthalten ist. Freilich nur der Keim, denn das Realwerden der Krisen »erfordert einen ganzen Umkreis von Verhältnissen, die vom Standpunkt der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren«.[17] Marx mag also diesen Zusammenhang zwischen einfachsten dynamischen, aus teleologischen Alternativentscheidungen bestehenden »Elementen« des gesellschaftlichen Seins und dem ökonomischen Gesamtprozeß noch so vorbehaltsvoll kritisch betrachten, seine Analyse zeigt doch deutlich, daß die objektiven, von einzelmenschlichen Beschlüssen, ja von deren gesellschaftlichen Summierungen unabhängigen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten in ihrer Struktur und Dynamik letzten Endes auf diese »Elemente«, auf ihren Setzungscharakter, auf ihre Dialektik des Ideellen und Reellen zurückführbar sind. Durch die ontologische Kritik an den theoretischen Verallgemeinerungen der ökonomischen Elementartatsachen konkretisiert sich bei Marx der letzthinnige Charakter der allgemeinsten Zusammenhänge in ihrem Verhältnis zu den jeweiligen konkreten Gesetzlichkeiten. Diese haben, wie bereits gezeigt, immer einen gesellschaftlich-geschichtlich konkreten »Wenn-dann«-Charakter. Ihre verallgemeinerte Form, ihr Erhobenwerden zum Begriff ist aber – im Gegensatz zu Hegel – nicht die reinste Form der Notwendigkeit, freilich auch nicht, wie die Kantianer oder die Positivisten meinen, eine bloß gedankliche Verallgemeinerung, sondern im bloß historischen Sinne eine allgemeine Möglichkeit, ein reeller Möglichkeitsspielraum für die konkretgesetzlichen »Wenn-dann«-Verwirklichungen. In einer seiner Darlegungen der Krisentheorie betont Marx sehr scharf diesen Unterschied: »Die allgemeine Möglichkeit der Krisen ist die formelle Metamorphose des Kapitals selbst, das zeitliche und räumliche Auseinanderfallen

17 Ebd., S. 78; MEW 23, S. 128.

von Kauf und Verkauf. Aber dieses ist nie die Ursache der Krise. Denn es ist nichts als die allgemeinste Form der Krise, also die Krise selbst in ihrem allgemeinsten Ausdruck. Man kann aber nicht sagen, daß die abstrakte Form der Krise die Ursache der Krise sei. Fragt man nach ihrer Ursache, so will man eben wissen, warum ihre abstrakte Form, die Form ihrer Möglichkeit, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit wird.«[18] Wir werden auf die entscheidende Wichtigkeit dieser Gesetzmäßigkeitskonzeption im Abschnitt über Ideologie noch ausführlich zu reden kommen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß Marx auch in diesem Falle die Möglichkeit im Sinne der Aristotelischen Dynamis faßt, nicht als eine bloß erkenntnistheoretische Modalitätskategorie.

Es zeigt sich also, daß jene Struktur, die in der von uns eben untersuchten wechselseitigen dialektischen Polarität des Ideellen und des Reellen zum Ausdruck kommt, die gesamte ökonomische Sphäre von oben bis unten durchsetzt und – ohne die Objektivität der gesetzlichen Zusammenhänge auch nur anzutasten – auf Inhalt, Erscheinungsweise ihrer Verwirklichungen einen entscheidenden Einfluß ausübt. Die eigenartige Objektivität und Gesetzmäßigkeit der ökonomischen Wirklichkeit hat zur unaufhebbaren Grundlage, daß sie, wie Marx wiederholt mit großem Nachdruck betont, ein Geschichtsprozeß ist, den die beteiligten Menschen selbst vollziehen, die ihre eigene, von ihnen selbst gemachte Geschichte bildet. Auch hier zeigt sich die Marxsche Lehre vom gesellschaftlichen Sein, gerade in den Problemen ihres materiellen Fundamentes, in der Ökonomie die dialektische Zusammengehörigkeit, Aufeinanderbezogenheit, ontologische Untrennbarkeit von in ideeller Form ausgelösten menschlichen Aktivitäten und von daraus herauswachsenden materiell ökonomischen Gesetzlichkeiten. Marx hat bereits in der Analyse der Ontologie der Arbeit gezeigt, daß die herkömmliche Entgegensetzung von Teleologie und Kausalität unhaltbar ist. Dadurch wird es klar, daß Kausalität ohne Teleologie die Dynamik des Naturseins bestimmt. In Ergänzung dazu erscheint die Verknüpfung der Kausalität mit der Teleologie als primäre ontologische Charakteristik des gesellschaftlichen Seins. Einerseits bleibt die subjektive Vorstellung oder Absicht einer teleologischen Setzung etwas bloß Gedankliches oder eine wirkungslose Absicht des Menschen, wenn dadurch nicht – unmittelbar oder noch so weit vermittelt – Kausalreihen in der anorganischen oder organischen Natur in Bewegung gesetzt werden; in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins gibt es keine Teleologie als Seinskategorie ohne eine sie verwirklichende Kausalität. Andererseits sind alle jene Tatsachen und Geschehnisse, die das gesellschaftliche Sein als solche charakterisieren, Ergebnisse von

18 Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a.O., II, II, S. 289; MEW 26, 2, S. 514.

teleologisch in Gang gebrachten Kausalreihen. Natürlich können teleologisch nicht gesetzte kausale Geschehnisse (Erdbeben, Sturm, Klima etc.) oft sehr weitgehende Folgen für je ein konkretes gesellschaftliches Sein, sogar in positivem, nicht nur in destruktivem Sinne haben (gute Ernte, günstiger Wind etc.). Bestimmten Naturphänomenen dieser Art gegenüber ist sogar die entwickelteste Gesellschaft noch immer wehrlos. Das schließt aber nicht aus, daß in der ökonomischen Entwicklung des gesellschaftlichen Seins gerade die Beherrschung aller Art von Naturkräften eine entscheidende Rolle spielt. Selbst solche reinen unbeherrschten Naturereignisse lösen teleologische Setzungen aus und werden dadurch nachträglich ins gesellschaftliche Sein eingefügt. Wenn diese Herrschaft über die Natur auch bloß als ständig zunehmend erstarkende Tendenz und nie als vollendeter Zustand vorhanden sein kann, ist es evident, daß der teleologisch gesetzte Ursprung der Geschehnisse und Gegenständlichkeiten das ontologisch Spezifische des gesellschaftlichen Seins ausmacht.

Unsere bisherige Analyse der ontologischen Beschaffenheit der ökonomischen Sphäre läßt diese dialektische Zusammengehörigkeit von Kausalität und Teleologie – trotz ihrer Heterogenität – in einer konkreteren Gestalt erscheinen, als die hier aufgezeigte Wechselbeziehung des Ideellen und des Reellen. Die seinsmäßige Konkretisierung beruht objektiv darauf, daß jetzt nicht mehr bloß die menschliche teleologische Setzung der Naturkausalität, sie in Bewegung bringend, gegenübersteht, sondern, schon auf dem Gebiet der reinen Ökonomie, auch das sich aus menschlichen Aktivitäten zusammengesetzte, in Gang gebrachte gesellschaftliche Sein selbst. Ob der Warenaustausch sich realisiert, ist ein Prozeß, der sich unmittelbar auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins vollzieht, wobei natürlich – gleichviel wie weit vermittelt – die teleologische Einwirkung auf die Naturkausalität das unaufhebbare Fundament bildet, was aber den wesentlich gesellschaftlichen Charakter des Warenverkehrs, die gesellschaftliche Wesensart seiner Kategorien keineswegs aufhebt. Ja es zeigt sich, daß hier, auf dem Gebiet der reinen Ökonomie, wenn nicht unbedingt auch auf dem Gebiet des Stoffwechsels mit der Natur, jene teleologischen Setzungen in Gang gesetzt werden, die Einwirkungen auf andere Menschen bezwecken. Hinter den Formeln W–G–W steckt immer als Realität eine Fülle von solchen gelungenen oder gescheiterten teleologischen Setzungen. Der die teleologische Setzung im Bereich der Ökonomie vollziehende Mensch steht also dem gesamten Sein gegenüber, wobei jedoch das gesellschaftliche Sein insofern die entscheidende Vermittlungsrolle spielt, als die Konfrontation mit dem Natursein nie eine rein unmittelbare sein kann, sondern stets eine ökonomisch vermittelte ist, die im Laufe der Entwicklung immer vermittelter wird. Das ideelle Moment der ökonomischen Setzung, das uns jetzt beschäftigt,

hat als polaren Gegensatz ein reelles, dessen Wesensart von diesen Vermittlungen als vorwiegend gesellschaftlich bestimmt ist. Diese Lage wirkt auf die Beschaffenheit der hier auftretenden Alternativentscheidungen in bezug auf die ideelle Komponente zurück. Wie die bloße Tatsache der Verknüpfung von Teleologie und Kausalität einen radikalen Bruch mit allen alten philosophischen Lösungen ihres Verhältnisses bedeutet hat, so folgt aus der allgemeinen Lage im Bereich der Ökonomie ein weiterer Ansatz zum Aufhellen der Beziehungen der menschlichen Aktivität, der menschlichen Praxis zu den Gesetzlichkeiten jenes Seins, das Voraussetzung, Umwelt und Objekt zu ihr bildet. Da es sich hier, wie schon in der Arbeit, bloß um die Keimform des Problemkomplexes von Freiheit und Notwendigkeit handelt, kann die Frage auch hier nicht in entfalteter Reinheit und Schärfe aufgeworfen werden. Denn so sehr die seinsmäßige Möglichkeit und Notwendigkeit von Alternativentscheidungen die Basis einer jeden Freiheit ergibt – für Wesen, die keine Alternativen zur praktischen Grundlage ihrer Existenz machen müssen und können, kann die Frage der Freiheit nicht einmal aufgeworfen werden – ist jene mit dieser keineswegs einfach identisch. Ohne noch auf das Problem der Freiheit selbst eingehen zu können, kann doch als Ergebnis der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins gesagt werden, daß es in der menschlichen Praxis keinen Akt gibt, dem nicht eine Alternativentscheidung zugrundeliegen würde. Ein metaphysisch ausschließender Gegensatz von Notwendigkeit (absoluter Unfreiheit) und Freiheit ist im gesellschaftlichen Sein überhaupt nicht vorhanden. Es existieren bloß, genetisch aufzeigbar, gesellschaftlich-geschichtlich, dialektisch bestimmte Entwicklungsstufen der menschlichen Praxis, die ihr immer und überall auf Alternativentscheidungen beruhendes Wesen ihren Bedingungen und Erfordernissen entsprechend in verschiedener Erscheinungsweise, mit verschiedenen Inhalten und Formen sozial produzieren, reproduzieren, höherentwickeln, problematisch machen etc. Das folgt aus der ontologischen Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins, in welchem eine von bewußten Akten genetisch nicht determinierte Notwendigkeit überhaupt nicht vorkommt. Freilich lösen sich, wie dies bereits in der Analyse der Arbeit aufgezeigt wurde, die kausalen Folgen der teleologischen Akte von den Intentionen der Setzenden ab, gehen oft sogar in völlig entgegengesetzte Richtung. Wenn aber, um ein oft angeführtes Beispiel zu wiederholen, das Erstreben des Extraprofits auf einer bestimmten Stufe der kapitalistischen Entwicklung zum Sinken der Profitrate führt, so entsteht ein ontologisch völlig anders gearteter Prozeß, als wenn etwa ein Stein infolge der Wirkung verschiedener naturgesetzlich bestimmter Konstellationen in die Tiefe rollt oder wenn Bazillen im Organismus eine Krankheit verursachen.

So ist das gesamte gesellschaftliche Sein in seinen grundlegenden ontologischen Zügen auf die teleologischen Setzungen der menschlichen Praxis aufgebaut, formal ohne Rücksicht darauf, wie weit die theoretischen Inhalte solcher Setzungen das Sein, allgemein gesprochen, richtig erfassen, wenn sie nur imstande sind, ihre unmittelbar beabsichtigten Zielsetzungen zu verwirklichen, selbstredend auch ohne Rücksicht darauf, ob ihre weiteren kausalen Folgen den Intentionen der Setzungssubjekte entsprechen. Objektiv kommt es darauf an, welche Kausalreihen diese Setzungen in Gang bringen und wie diese sich in der Totalität des gesellschaftlichen Seins auswirken. Um die dabei entstehenden ontologischen Probleme ganz klar zu sehen, scheint es uns unerläßlich, diese teleologischen Setzungen sowohl in bezug auf ihre objektiv-struktive Beschaffenheit, wie in bezug auf ihre Einwirkungen auf die setzenden Subjekte etwas näher zu betrachten. Denn gerade hier geraten die schlichten Tatsachen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins in scharfe Widersprüche zu einigen altehrwürdigen philosophischen Traditionen, die immer wieder von den höchst entwickelten, kompliziertesten Erscheinungen ausgingen, diese metaphysisch, logisch, erkenntnistheoretisch isolierend betrachteten und deshalb naturgemäß nie zu ihrer Genesis, zu ihrem wirklichen Seinsgrund – zum Schlüssel ihrer ontologischen Entzifferung – weitergehen konnten. Objektiv angesehen bedeuten die von uns untersuchten »Elemente« des gesellschaftlichen Seins immer nur so viel, daß mit Hilfe einer teleologischen Setzung reale Kausalreihen in Bewegung gebracht werden können. Die kausalen Verknüpfungen existieren ganz unabhängig von jedweder Teleologie; diese dagegen setzt eine durch jene bewegte Wirklichkeit voraus: teleologische Setzungen sind nur in einem kausal determinierten Sein möglich. Denn ihre Verwirklichung beruht darauf, daß man mit dem immer neuen Funktionieren einer praktisch richtig erkannten Kausalreihe unbedingt rechnen kann. So einfach dieser Zusammenhang von Kausalität und Teleologie auch ist, wurde er in der ganzen Geschichte der Philosophie nur von Aristoteles und Hegel und selbst von ihnen auch nur partiell, nicht in allen Konsequenzen erkannt. Nicolai Hartmann, der einzige bürgerliche Philosoph unserer Tage, der innerhalb bestimmter Grenzen ein wirkliches Verständnis für Seinsprobleme gehabt hat, versuchte die Analyse von Aristoteles wieder vor die philosophische Öffentlichkeit zu bringen. Er betonte mit Recht, daß Aristoteles einerseits die Wirksamkeit der Teleologie konkret ausschließlich an Arbeitsbeispielen aufzeigt, an denen des Baumeisters und des Arztes, was jedoch die Inkonsequenz nicht verhinderte, seine Naturauffassung ebenfalls auf Teleologie zu gründen. Hartmann sieht mit richtiger Kritik, daß die Aristotelische Konzeption der Teleologie alle Prozesse »die nicht von einem Bewußtsein geleitet sind, ausschließt«, was zur

Folge haben mußte, daß jede teleologische Auffassung der Natur oder des Geschichtsprozesses im Grunde genommen nur theologischen Charakters sein könnte. Wenn nun Hartmann die Aristotelische Analyse der teleologischen Setzung, nämlich die Unterscheidung von νόησις und ποίησις, durch eine Zweiteilung des ersten Aktes in »Zwecksetzung« und »Selektion der Mittel« ergänzt, so hat er in der Annäherung an das Phänomen einen wirklichen Fortschritt erzielt, die teleologische Setzung wesentlich konkretisiert, indem er zeigt, daß der erste Akt eine Richtung vom Subjekt auf das (bloß gedachte) Objekt hin hat, während der zweite eine »rückläufige Determination« ist, da in ihm vom geplanten neuen Objekt aus die Schritte, die zu ihr führen, rückläufig konstruiert werden.[19] Die Schranken in Hartmanns Konzeption zeigen sich darin am deutlichsten, daß er den Akt der Zielsetzung keiner weiteren Analyse unterwirft, er begnügt sich mit der nicht unrichtigen, aber ungenügend konkretisierten Feststellung, daß sie vom Bewußtsein ausgeht und in die Zukunft, auf etwas noch nicht Seiendes gerichtet ist. In Wirklichkeit hat aber die Zielsetzung eine sehr konkrete gesellschaftliche Genesis und Funktion. Sie entspringt aus den Bedürfnissen der Menschen, und zwar nicht bloß aus solchen in ihrer Allgemeinheit, sondern aus ausgesprochen besonderen Wünschen nach ihrer konkreten Befriedigung; diese, die jeweiligen konkreten Umstände, die konkreten gesellschaftlich vorhandenen Mittel und Möglichkeiten bestimmen erst konkret die Zielsetzung selbst, und es ist selbstverständlich, daß die Art der Selektion der Mittel sowie die der Realisation von der Totalität dieser Umstände sowohl ermöglicht wie begrenzt werden. Erst so kann die teleologische Setzung zum zentralen Vehikel des Menschen – individuell wie gattungsmäßig – werden; erst so erweist sie sich als die spezifisch-elementare Kategorie, die das gesellschaftliche Sein von jedem Natursein qualitativ unterscheidet.

Eine solche Konkretisierung, die deshalb weit über jede letzthin abstrakt-erkenntnistheoretischen Erwägungen, etwa daß die Teilbewegung innerhalb dieses Komplexes vom Subjekt zum Objekt oder umgekehrt verläuft, hinausgeht, ist unbedingt notwendig, wenn wir begreifen wollen, daß auch eine andere säkular ungelöste Frage der Philosophiegeschichte ebenfalls erst von diesem Komplex aus ihre richtige ontologisch-genetische Beantwortung finden kann. Wir meinen auch jetzt das Problem der Freiheit. Wie in der Frage des Verhältnisses von Kausalität und Teleologie muß auch hier, übrigens mit manchen früheren Anschauungen übereinstimmend, betont werden, daß das Problem der Freiheit nur in Komplementärbeziehung zu dem der Notwendigkeit sinnvoll gestellt werden kann.

19 N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, S. 65–67.

Würde es in der Wirklichkeit keine Notwendigkeit geben, so wäre auch keine Freiheit möglich, freilich ebensowenig in einer Welt des Laplaceschen Determinismus, der Nietzscheschen »Wiederkehr des Gleichen« etc. Wir haben bereits wiederholt auf den »Wenn-dann«-Charakter der faktisch seienden Notwendigkeit hingewiesen und meinen, das Problem der Freiheit läßt sich nur dann richtig und wirklichkeitstreu stellen, wenn man vom Sein dieses Komplexes ausgeht, von der Normalform seines Funktionierens, von seiner Genesis als Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Es ist klar, daß hier nur die letzte Frage gestellt und beantwortet werden kann. Der Gesamtkomplex der Freiheit kann nur im Rahmen der Ethik angemessen untersucht werden. Die richtige Fragestellung führt sowieso über die Klärung der Genesis. Diese ist nun, wie das als Faktum bereits wiederholt gezeigt wurde, die im Arbeitsprozeß notwendig und permanent auftretende Alternativentscheidung. Denn man würde diese, auch auf ihrer primitivsten Stufe, unzulässig vereinfachen, würde man sie auf die der Zielsetzung innewohnende beschränken. Fraglos ist die Zielsetzung eine Alternativentscheidung, ihre Verwirklichung, und zwar in der geistigen Vorbereitung ebenso wie in der praktisch-faktischen Durchführung selbst, ist aber keineswegs ein einfach kausales Geschehen, die einfache kausale Folge eines vorangegangenen Beschlusses. Für das Wie der Verwirklichung bedeutet dieser ein konkretes Programm, d. h. einen realen, real begrenzten und damit konkret gewordenen Möglichkeitsspielraum. Es bedarf keiner eingehenden Analyse – jede Alltagserfahrung kann es bestätigen –, daß sowohl in der geistigen Vorbereitung einer Arbeit, sei sie wissenschaftlich oder bloß empiristisch-praktisch, wie in ihrer faktischen Durchführung man es immer mit einer ganzen Kette von Alternativentscheidungen zu tun hat. Von der Tatsache, daß bei den Handgriffen jeweils der günstigste ausgesucht und der weniger geeignete verworfen wird, bis zu ähnlichen Vorgängen in der geistigen Planung ist diese Reihe von Beschlüssen, freilich innerhalb des konkreten Spielraums der konkreten Gesamtplanung, überall in voller Evidenz wahrnehmbar. Daß dieser Prozeß im durchschnittlichen Alltag nicht jedem, nicht immer gegenwärtig ist, kommt aus der unmittelbaren Arbeitserfahrung, die wesentlich darauf beruht, daß Einzelverrichtungen, die sich bereits bewährt haben, zumeist als bedingte Reflexe fixiert und dadurch »unbewußt« gemacht werden; genetisch betrachtet ist aber jeder bedingte Reflex einmal Gegenstand von Alternativentscheidungen gewesen. Natürlich wird damit der kausale Prozeß als Effekt der teleologischen Setzung nicht annulliert, nur daß er nicht von einer einzigen teleologischen Setzung ein für allemal in Gang gesetzt wird, daß vielmehr die einzelnen Entscheidungen der faktischen Verwirklichung ihn ununterbrochen differenzieren, nuancieren, verbessern oder verschlechtern, natürlich innerhalb

der Grundlinie, die die allgemeine Zielsetzung bestimmt hat. Und daß diese Struktur auch auf allen Gebieten der teleologischen Setzungen die geltende ist, kann jeder in einem beliebigen Gespräch beobachten; man mag vorher eine allgemeine Absicht haben, die man mit seiner Hilfe erreichen will, jeder ausgesprochene Satz aber, seine Wirkung oder Wirkungslosigkeit, die Replik, evtl. das Schweigen des Gesprächspartners etc. bringen zwangsläufig eine Reihe von neuen Alternativentscheidungen hervor. Daß ihr Möglichkeitsspielraum größer, dehnbarer etc. ist, als der in der physischen Arbeit im engeren Sinn, wird niemand überraschen, dem unsere Ausführungen über die beiden Typen der teleologischen Setzung bekannt sind.

Damit ist das »Urphänomen« der Freiheit im gesellschaftlichen Sein der Menschen bereits in seinen gröbsten Zügen umschrieben. Es handelt sich um die Tatsache, daß sämtliche Momente des gesellschaftlich-menschlichen Lebensprozesses, soweit sie nicht einen völlig spontan-notwendigen biologischen Charakter haben (Atmen), Kausalergebnisse solcher Setzungen und nicht einfache Glieder von Kausalreihen sind. Natürlich bleibt die Alternativentscheidung der Menschen nicht auf dem Niveau der einfachen Arbeit stehen, wir haben ja eben sehen können, daß jene teleologischen Setzungen, die nicht dem Stoffwechsel mit der Natur dienen, sondern auf das Bewußtsein anderer Menschen gerichtet sind, in dieser Hinsicht dieselbe Struktur und Dynamik zeigen. Und mag die gesellschaftliche Arbeitsteilung bis hinauf zu den höchsten geistigen Leistungen der Menschen noch so komplizierte Lebensäußerungen hervorbringen, als allgemeine Grundlage für alle bleiben die Alternativentscheidungen in Funktion. Natürlich bedeutet dies nur eine höchst allgemeine und darum abstrakt bleibende Aufbewahrung der Eigenart der Genesis. Gehalt wie Form sind fortlaufend umwälzenden qualitativen Wandlungen unterworfen, sie können und sollen deshalb nie aus der Urform der Genesis als deren bloße Varianten einfach »abgeleitet« werden. Daß aber diese Urform in allen Wandlungen doch aufbewahrt bleibt, ist ein Zeichen dafür, daß es sich hier um eine elementare und fundamentale Grundform des gesellschaftlichen Seins handelt, ebenso wie etwa die Reproduktion des Organismus, bei allen ihren qualitativen Veränderungen, eine solche permanente Form der organischen Natur bleibt. Wenn wir also, wie früher betont, Wachstum und Beschaffenheit der höheren Erscheinungsweisen der Alternativentscheidungen erst in der Ethik angemessen behandeln können, ist es doch auch hier möglich, in einigen Bemerkungen ganz allgemeiner Art etwas vom Wesen der wirklichen Ausführung vorwegzunehmen. Um hier nicht von Anfang an Mißverständnissen ausgesetzt zu sein, sei sogleich betont: die übliche philosophische Verallgemeinerung von der einen und – metaphysisch – unteilbaren Freiheit halten wir für eine leere Gedankenkonstruktion. Die gesellschaftliche Entwicklung produziert immer wieder Gebiete der menschlichen Praxis, in denen das, was allgemein Freiheit genannt zu werden pflegt, von verschiedenen Inhalten erfüllt, von verschiedenen Strukturen geformt, mit verschiedener Dynamik wirksam werdend etc. in Erscheinung tritt. Diese Vielheit ist aber, weder im geschichtlichen Nacheinander, noch im Nebeneinander einer und derselben Gesellschaft etwas starr diskontinuierlich Heterogenes; ihre verschiedenen Verkörperungen spielen ineinander über, ohne allerdings restlos zur völligen Einheit zu verschmelzen (z. B. rechtliche und moralische Freiheit). Es bleibt also bei allen geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandlungen doch eine Vielheit als Gegebenes, bei deren gedanklicher Behandlung, wenn die seienden Tatsachen nicht vergewaltigt werden sollen, das Spezifische der Sphären, Gebiete etc. immer respektiert werden muß. Darum muß ihre Darlegung und Analyse der Ethik überlassen werden, wo dieser Aufstieg ins Komplizierte, ins – unmittelbar – rein Geistige und Individuelle gesellschaftlich-geschichtlich dargelegt, wo also dieser Pluralismus der Freiheiten im Gegensatz zum bloßen metaphysisch-einheitlichen, abstrakten Begriff der Freiheit in vielen philosophischen Systemen, ontologisch begründet werden kann.

Trotzdem hat – bei voller Aufrechterhaltung dieser pluralistischen Auffassung – ein allgemein bleibendes Betrachten der Alternativentscheidungen doch einen ontologischen Sinn. Wenn man sagt, daß die Entscheidung des Urmenschen, beim Steineschleifen die Hand etwas rechts oben und nicht links unten zu halten, ebenso eine Alternativentscheidung ist, wie die Antigones, ihren Bruder trotz Kreons Verbot zu begraben, so hat man nicht bloß eine abstrakt-gemeinsame Eigenschaft zweier sonst völlig heterogener Phänomenkomplexe festgestellt, sondern etwas ausgesagt, was auf bedeutsame Gemeinschaftlichkeiten beider auftrifft. Die objektive Seite dieser inneren Verbundenheit sonst weitgehend heterogener Erscheinungen bildet die allgemeine Werthaftigkeit ihrer Akte. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit darauf hingewiesen, daß ihr Produkt in seinsmäßiger Notwendigkeit gelungen oder mißlungen, nützlich oder nutzlos etc. ist; damit tritt eine innere Beschaffenheit der Objekte im gesellschaftlichen Sein auf, die jeder Naturgegenständlichkeit völlig fremd ist, deren Grundlage ausschließlich der gesellschaftliche Reproduktionsprozeß bildet. Alle Transformationsakte, die die Arbeit, selbst die primitivste, an den Naturgegenständen vollzieht, werden an dieser Beziehung ihres Ablaufs und ihrer Ergebnisse zu dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß gemessen, und die Anwendung dieses Maßstabs hat einen unaufhebbaren Wertcharakter, was zugleich objektiv die Alternative der Polarität von werthaftig und wertwidrig in sich begreift. Daß das

Werten unmittelbar als subjektiver Akt erscheint, darf dabei nicht irreführen. Das subjektive Urteil, ob dieser oder jener Stein zum Schleifen anderer Steine geeignet ist oder nicht, beruht auf der objektiven Tatsache des Geeignetseins; das subjektive Urteil mag in Einzelfällen an der objektiven Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit vorbeigehen, das wirkliche Kriterium bildet doch diese objektive Beschaffenheit. Und die gesellschaftliche Entwicklung besteht gerade darin, daß in der Praxis das objektiv Wertvolle sich tendenziell durchsetzt. Freilich stets im Laufe von ungleichmäßigen Bewegungen, freilich stets im Rahmen dessen, was das gesellschaftlich-geschichtliche hic et nunc für die Handlungen der Menschen jeweils möglich macht. Der Grund dieser Unaufhebbarkeit der Wertungen beruht darauf, daß sämtliche Gegenstände des gesellschaftlichen Seins nicht einfach Gegenständlichkeiten sind, sondern ausnahmslos Vergegenständlichungen. Das bezieht sich einerseits auch auf Fälle, bei denen ein unveränderter (evtl. sogar unveränderbarer) Naturvorgang ins gesellschaftliche Sein hineinspielt. Der Wind ist eine Naturtatsache, die an sich nichts mit Wertvorstellungen zu tun hat. Die Schiffer schon frühester Zeiten haben aber mit vollem Recht von günstigen oder ungünstigen Winden gesprochen, denn im Arbeitsprozeß des Segelns von Ort X nach Ort Y spielt Stärke und Richtung des Windes eine ebensolche Rolle, wie sonst die materiellen Eigenschaften des Arbeitsmittels, des Arbeitsgegenstandes; der günstige oder ungünstige Wind ist also jetzt ein Gegenstand im Bereich des gesellschaftlichen Seins, des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur; Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit gehören zu seinen objektiven Eigenschaften als Momente in einem konkreten Komplex des Arbeitsprozesses. Daß derselbe Wind von dem einen Schiffer als günstig, von dem anderen als ungünstig bewertet wird, führt keinen Subjektivismus in die Wertung ein: der Wind wird eben erst in einem bestimmten konkreten Prozeß zum Moment einer gesellschaftlichen Vergegenständlichung; nur innerhalb dieses seienden Komplexes können seine Eigenschaften wertvoll oder wertwidrig sein, in diesem Konnex sind sie es jedoch in objektiver, nicht in subjektiver Weise.

Wenn also in den Alternativentscheidungen der Arbeit das »Urphänomen« der Freiheit steckt, so darum, weil sie die ersten Akte in Gang setzt, in denen sie durch die Vergegenständlichungen entstehen; die also einerseits ihrem Sein nach etwas anderes sind, als bloß spontane Verwandlungen eines Seienden in ein Anderssein, die deshalb Vehikel zum Entstehen von etwas wirklich Neuem werden können, zu etwas, was das gesellschaftliche Sein nicht nur objektiv verändert, sondern die Veränderung zum Gegenstand einer menschlichen, gewollten Setzung macht. Das »Urphänomen« besteht deshalb nicht in der bloßen Wahl zwischen zwei Möglichkeiten – so etwas kann auch im Leben höher organisierter Tiere vorkommen –,

sondern in der Wahl zwischen Wertvollem und Wertwidrigem, evtl. (auf höheren Stufen) zwischen zwei Wertarten, Wertkomplexen, eben weil nicht in einer letzten Endes statischen, bloß biologisch bestimmten Weise zwischen Gegenständen gewählt wird, sondern praktisch aktiv darüber Entscheidungen gefällt werden, ob und wie bestimmte Vergegenständlichungen verwirklicht werden können. Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft – vom Standpunkt der menschlichen Subjekte aus betrachtet – besteht wesentlich darin, daß solche Entscheidungen alle Schritte im menschlichen Leben von den alltäglichsten bis zu den höchsten beherrschen. Einerlei ob oder wieweit den Menschen diese Grundlage all ihrer Handlungen bewußt wird – das Leben in jeder Gesellschaft produziert fortlaufend Umstände, die diese Lage verdecken können – irgendein, wenn auch vielfach dumpfes Gefühl lebt doch in ihnen, daß sie ihr Leben durch solche Alternativentscheidungen selbst machen. Daraus kann der Erlebniskomplex, auf dem die philosophische Idee der Freiheit beruht, auch aus ihrem Lebensgefühl nie völlig verschwinden, darum gehen die Gedanken über die Freiheit, die Versuche ihrer Verwirklichung durch die ganze menschliche Geschichte hindurch und spielen in jedem Versuch der Menschen über sich selbst, über ihre Stellung zur Welt eine Klarheit zu erlangen, eine entscheidende Rolle, ebenso wie ihr Gegenpol, die ebenfalls im Alltag immer erneut erlebte Notwendigkeit. Diese Betrachtungen sollten nur bis zu dem Punkt führen, wo das Problem selbst in seiner Allgemeinheit sichtbar wird; seine konkreten Darlegungen können erst in der Ethik erfolgen.

Will man nun die wesentliche innere Struktur und Dynamik der Ökonomie innerhalb des gesellschaftlichen Seins auch nur annähernd adäquat ergreifen, so muß man – besonders wenn hier das Interesse auf die ontologische Stellung und Funktion des Ideellen und weiter auf die Ideologie gerichtet ist – das ontologische Problem von Erscheinung und Wesen im gesellschaftlichen Sein wenigstens seinen wichtigsten Bestimmungen nach überblicken. Es ist hier darum nicht der Ort, dieses Verhältnis in den anderen Seinsformen näher zu untersuchen. Es besteht ja der spezifische, qualitative Unterschied, daß die Erscheinungswelt des gesellschaftlichen Seins der Auslösefaktor der meisten teleologischen Setzungen ist, die seinen Aufbau und seine Entwicklung unmittelbar bestimmen und auf diese Weise auch in der objektiven Dialektik von Erscheinung und Wesen eine bedeutsame Rolle spielen, während die Natur – als Natur an sich, nicht als Terrain des Stoffwechsels zwischen Gesellschaft und Natur – den Reaktionen auf sein Wesen und auf seine Erscheinungsweisen gegenüber sich als völlig gleichgültig zeigt. Es bleibt ein reines Erkenntnisproblem, ohne seinsmäßige Folgen, ob die Beobachter der Natur bei der Erscheinung (sogar beim Schein) stehenbleiben oder bis zum

Wesen vordringen. Das bezieht sich freilich nicht mehr auf die Natur als Gegenstand des Stoffwechsels mit der Gesellschaft, jedoch auch hier kann die Einsicht und auch die aus ihr entspringende teleologische Setzung nur auf die gesellschaftlich-menschlichen Auswirkungen der Naturgesetzlichkeiten und nicht auf diese selbst einen faktischen Einfluß ausüben. Um hier keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, müssen wir nachdrücklichst auf den von uns bereits wiederholt hervorgehobenen »Wenn-dann«-Charakter aller notwendigen Verhältnisse aller Gesetzlichkeiten zurückweisen, denn bei einer abstrakt-logischen oder erkenntnistheoretischen Verabsolutierung des Notwendigkeitsbegriffs, könnte in Fällen, in denen die Naturerkenntnis (z. B. in experimenteller Weise) Phänomene zustandebringt, die in der von uns bekannten Natur nicht vorkommen, der falsche Schein entstehen, als handle es sich um der Natur gegenüber neue Phänomene. Während in Wirklichkeit nur davon die Rede sein kann, daß etwa das Experiment ein neues »Wenn-dann«-Verhältnis aufgedeckt hat, dem wir in der von uns bis jetzt erkannten Wirklichkeit noch nicht begegnet sind; es beweist also die real naturontologische Möglichkeit eben dieses »Wenn-dann«-Verhältnisses, und es bleibt, vorläufig, eine offene Frage, ob und wenn ja, wann und wo die Natur selbst ein derartiges »Wenn-dann«-Verhältnis unabhängig vom Menschen produziert. Etwas qualitativ anderes ist die Rolle der Natur im Stoffwechsel der Gesellschaft. Hier können Einsichten in das Wesen von Naturzusammenhängen umwälzende gesellschaftliche Folgen zeitigen, und zwar gleicherweise in der Entwicklung der Produktivkräfte (Dampf, Elektrizität etc.) wie in der Ideologie (Wirkungen der Kopernikanischen Astronomie auf das Weltbild der Menschen).

Um nach diesem kurzen, notgedrungenen Exkurs auf das gesellschaftliche Sein selbst zurückzukommen, können wir mit dem wichtigen methodologischen Ausspruch von Marx, der sich freilich auf den ganzen Problemkomplex von Erscheinung und Wesen bezieht, beginnen: »Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen.«[20] Im berühmten Kapitel über den Warenfetisch zeigt Marx gewissermaßen die Urstruktur der ökonomischen Erscheinungswelt im Gegensatz zu dem ihr zugrunde liegenden Wesen: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen

20 Kapital III, II, S. 352; MEW 25, S. 825.

existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.«[21] Das ist natürlich nur der ursprünglichste typische Fall für die Bewegung des gesellschaftlichen Seins, das wir vorerst nur auf dem Gebiet der ökonomischen Praxis betrachten. Je entwickelter, je gesellschaftlicher das ökonomische Leben wird, desto entschiedener muß in ihm dieses Verhältnis zwischen Erscheinung und Wesen vorherrschend werden. Das ist zusammen mit seinem seinsmäßigen Grund deutlich sichtbar, wo Marx die im Kapitalismus weitverbreitete Erscheinungsform des, angeblich, Geld heckenden Geldes behandelt. Er beschließt seine Analyse mit der Charakteristik dieses Phänomens: »Aber dies ist nur ausgedrückt als Resultat, ohne die Vermittlung des Prozesses, dessen Resultat es ist.«[22] Damit ist ein wichtiger gemeinsamer Zug der Erscheinungsweisen im ökonomischen Prozeß seinsmäßig genau umschrieben: Im gesellschaftlichen Sein ist, vor allem auf dem Gebiet der Ökonomie, ein jeder Gegenstand dem Wesen nach ein prozessierender Komplex; dieser bietet sich aber in der Erscheinungswelt oft als fest umrissener statischer Gegenstand dar; die Erscheinung wird hier eben dadurch zur Erscheinung, daß sie den Prozeß, dem sie ihre Existenz als Erscheinung verdankt, für die Unmittelbarkeit verschwinden läßt. Man kann die gesellschaftliche Bedeutung dieser Erscheinungsweise des wesenhaften ökonomischen Prozesses nicht überschätzen. Marx gibt an anderer Stelle einen Überblick darüber, wie wichtige theoretische Stellungnahmen der bedeutendsten Denker, wie entscheidende praktische Stellungnahmen ganzer Kulturperioden aus einer solchen Erscheinungsweise des Geldes entspringen. Die reale, nicht im geringsten geheimnisvolle Genesis des Geldes hat Marx in der Analyse des Warenverhältnisses als einfache, selbstverständliche Notwendigkeit seiner ökonomischen Genesis ontologisch zwingend dargelegt, indem er aufgezeigt hat, wie die Entstehung der allgemeinen Wertform ihre auf die Dauer praktisch geeignete Verkörperung, das Geld zu einer selbständigen Gestalt des ökonomischen Lebens gemacht hat: »Gold tritt den anderen Waren nur als Geld gegenüber, weil es ihnen bereits zuvor als Ware gegenüberstand. Gleich allen anderen Waren funktionierte es auch als Äquivalent, sei es als einzelnes Äquivalent in vereinzelten Austauschakten, sei es als besonderes Äquivalent neben anderen Warenäquivalenten. Nach und nach funktionierte es in engeren oder weiteren Kreisen als allgemeines Äquivalent. Sobald es das Monopol dieser Stelle im Wertausdruck der Warenwelt erobert hat, wird es Geldware, und erst von dem Augenblick, wo es bereits Geldware geworden ist..., ist die allgemeine Wertform verwandelt in die Geldform.«[23] Diese klare

21 Kapital I, S. 38; MEW 23, S. 86.
22 Kapital II, S. 21; MEW 24, S. 50.
23 Kapital I, S. 36–37; MEW 23, S. 84.

Übersichtlichkeit der ökonomisch-realen Genesis des Wesens kontrastiert nun in äußerster Schärfe mit der oft ins Mythenhafte umschlagenden, fetischistisch wirkenden Unübersichtlichkeit der ihr entsprechenden Erscheinungswelt. Marx gibt auch darüber eine klare Zusammenfassung, die wir trotz ihrer Ausführlichkeit zitieren müssen, damit der Gegensatz der relativen Einfachheit der Genesis und Beschaffenheit des Wesens mit der Verworrenheit der Erscheinungswelt auf dem Gebiet der Ökonomie konkret sichtbar gemacht werden könne. Marx sagt: Das Geld »ist keine bloß vermittelnde Form des Warenaustauschs. Es ist eine aus dem Zirkulationsprozeß hervorwachsende Form des Tauschwerts, ein gesellschaftliches Produkt, das sich durch die Beziehungen, worein die Individuen in der Zirkulation treten, von selbst erzeugt. Sobald Gold und Silber (oder jede andere Ware) als Wertmaß und Zirkulationsmittel ... sich entwickelt haben, werden sie Geld, ohne Zutun und Wollen der Gesellschaft. Ihre Macht erscheint als ein Faktum, und das Bewußtsein der Menschen, besonders in gesellschaftlichen Zuständen, die an einer tieferen Entwicklung der Tauschwertverhältnisse untergehen, sträubt sich gegen die Macht, die ein Stoff, ein Ding ihnen gegenüber erhält, gegen die Herrschaft des verfluchten Metalls, die als reine Verrücktheit erscheint. Es ist im Geld zuerst, und zwar in der abstraktesten, daher sinnlosesten, unbegreiflichsten Form – eine Form, in der alle Vermittlung aufgehoben ist –, worin die Verwandlung der wechselseitigen gesellschaftlichen Beziehungen in ein festes, überwältigendes, die Individuen subsumierendes gesellschaftliches Verhältnis erscheint. Und zwar ist die Erscheinung um so härter, als sie hervorwächst aus der Voraussetzung der freien, willkürlichen, nur durch die wechselseitigen Bedürfnisse in der Produktion sich aufeinander beziehenden, atomistischen Privatpersonen ... Die alten Philosophen, ebenso Boisguillebert, betrachten dies als Verkehrung, Mißbrauch des Geldes, das aus dem Knecht zum Herrn wird, den natürlichen Reichtum depreziiert, das Ebenmaß der Äquivalente aufhebt. Plato in seiner Republik will gewaltsam das Geld als bloßes Zirkulationsmittel und Maß festhalten, aber nicht zum Gelde als solchen werden lassen. Aristoteles betrachtet daher die Form der Zirkulation W–G–W, worin das Geld nur als Maß und Münze funktioniert, eine Bewegung, die er die ökonomische nennt, als die natürliche und vernünftige, während er die Form G–W–G, die chrematistische, als unnatürlich, zweckwidrig brandmarkt. Was hier bekämpft wird, ist nur der Tauschwert, der Inhalt und Selbstzweck der Zirkulation wird, die Verselbständigung des Tauschwerts als solchen; daß der Wert als solcher Zweck des Austauschs wird und selbständige Form erhält, zunächst noch in der einfachen, handgreiflichen Form des Geldes.«[24]

24 Rohentwurf, S. 928–929.

Es wäre schlechter als oberflächlich, wenn man das Mythischwerden der Macht des Geldes, seine verdinglichte Fetischisierung im Alltag einfach als Vorurteil primitiver Zeiten belächeln und sich stolz auf die gewachsenen Einsichten höherer Formationen berufen würde. Denn die hochentwickelte kapitalistische Formation bringt eine ähnliche verzerrte Erscheinungsform hervor, die von den aktiven Praktikern und theoretischen Wortführern dieser Praxis ebenso wenig durchschaut wird, wie die alten Griechen die geheimnisvolle Macht des Geldes zu durchschauen fähig waren. Wir meinen das ökonomisch spontan entstehende und für die kapitalistische Praxis unentbehrliche Verdecken des Mehrwerts durch den Profit; jene kapitalistische Erscheinungswelt, in der der Mehrwert hinter dem Profit völlig verschwindet und die so entstehende, das Wesen des Prozesses verzerrende Verdinglichung zur unerschütterbaren realen Grundlage einer jeden kapitalistischen Praxis wird. Marx hat auch diesen Prozeß mit größter Exaktheit beschrieben: »Der *Mehrwert* als vom Kapital selbst gesetzt und gemessen durch sein numerisches Verhältnis zum Gesamtwert des Kapitals ist der *Profit*. Die lebendige Arbeit als angeeignet und absorbiert vom Kapital, erscheint als seine eigne Lebenskraft; seine selbstreproduzierende Kraft, zudem noch modifiziert durch seine eigne Bewegung, die Zirkulation, durch die seiner eignen Bewegung angehörige Zeit, die Zirkulationszeit. So erst ist das Kapital gesetzt als sich selbst perennierender und vervielfältigender Wert, indem es sich als vorausgesetzter Wert von sich selbst als gesetztem Wert unterscheidet. Da das Kapital ganz in die Produktion tritt und das Kapital seine verschiedenen Bestandteile sich nur formell voneinander unterscheiden, gleichmäßig Wertsummen sind, so erscheint ihnen das Wertsetzen gleichmäßig immanent. Außerdem, da der Teil des Kapitals, der sich gegen Arbeit austauscht, nur produktiv wirkt, *sofern die anderen Teile des Kapitals mitgesetzt* sind – und das Verhältnis dieser Produktivität bedingt ist durch die Wertgröße etc., verschiedne Bestimmung dieser Teile zueinander ... so erscheint das Setzen des Mehrwerts, des Profits, durch alle Teile des Kapitals gleichmäßig bestimmt. Weil einerseits die Bedingungen der Arbeit als objektive Bestandteile des Kapitals gesetzt sind, andererseits die Arbeit selbst als ihm einverleibte Aktivität, so erscheint der ganze Arbeitsprozeß als sein eigner Prozeß und das Setzen des Mehrwerts als sein Produkt, dessen Größe daher auch nicht gemessen wird durch die Surplusarbeit, die es den Arbeiter zu tun zwingt, sondern als vergrößerte Produktivität, die es der Arbeit verleiht. Das eigentliche Produkt des Kapitals ist der Profit. Insofern ist es jetzt als Quelle des Reichtums gesetzt.«[25] Wir haben es also wieder mit einer durch die eigene Dialektik der

25 Ebd., S. 706–707; MEW 42, S. 711.

ökonomischen Produktion hervorgebrachten Erscheinungswelt zu tun, mit einer Erscheinungswelt, die in ihrem Geradesosein Wirklichkeit ist, kein Schein, bildet sie ja im praktischen Alltag des Kapitalismus die unmittelbar reale Grundlage der teleologischen Setzungen, ohne daß diese – infolge eines Basiertseins auf einen der Wirklichkeit nicht entsprechenden Schein – sich als Unwirkliches setzend selbst aufheben müßten. Im Gegenteil: Die so gegebene Beschaffenheit dieser Erscheinungswelt ist das unmittelbar reale Fundament all jener Setzungen, in denen die reale Reproduktion des ganzen ökonomischen Systems sich zu erhalten, weiter zu wachsen imstande ist. Auch hier kann nur die ontologisch-genetische Untersuchung des Wesens die Wahrheit über die Erscheinungswelt ins Licht bringen; diese kann aber, wie wir dies bereits bei der Analyse der Arbeit beobachten konnten, trotzdem eine unmittelbar-solide Grundlage für die teleologischen Setzungen der kapitalistischen Alltagspraxis bilden. Marx beschreibt dieses Verhältnis in folgender Weise: »Mehrwert und Rate des Mehrwerts sind, relativ, das Unsichtbare und das zu erforschende Wesentliche, während Profitrate und daher die Form des Mehrwerts als Profit sich auf der Oberfläche der Erscheinung zeigen.«[26] Es ist ohne weiteres verständlich, daß die hier geschilderte Beschaffenheit der ökonomischen Erscheinungswelt auch den ganzen, bereits oft herangezogenen Problemkomplex der Durchschnittsprofitrate beherrscht, bildet doch das Verschwinden des Mehrwerts hinter dem Profit auch ihre ökonomisch seiende Grundlage. Marx deckt das hier entscheidende, erscheinungsmäßig verschwindende Wesensverhältnis so auf: »Die progressive Tendenz der allgemeinen Profitrate zum Sinken ist also nur *ein der kapitalistischen Produktionsweise eigentümlicher Ausdruck* für die fortschreitende Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit.«[27]

So wächst mit Notwendigkeit aus dem ökonomischen Prozeß des Kapitalismus die Verdinglichung der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit als seiende Erscheinungswelt heraus, natürlich auch deren entsprechende Spiegelung im Bewußtsein der Menschen, die in dieser seiner unmittelbaren Erscheinungswelt ihre praktischen Setzungen vollziehen, die in dieser Welt leben, deren Handlungen Antworten auf die Fragen sind, die sie aufwirft. Die Verwandlung des Mehrwerts in Profit ist dabei ein entscheidend wichtiger Faktor. Marx beschreibt ihn in folgender Weise: »In demselben Grade, wie die Gestalt des Profits seinen inneren Kern versteckt, erhält das Kapital mehr und mehr eine sachliche Gestalt, wird aus einem Verhältnis immer mehr ein Ding, aber ein Ding, das das gesellschaftliche

26 Kapital III, 1, S. 17; MEW 25, S. 53.

27 Ebd., S. 193; MEW 25, S. 223.

Verhältnis im Leibe, in sich verschluckt hat, ein mit fiktivem Leben und Selbständigkeit sich zu sich selbst verhaltendes Ding, ein sinnlich-übersinnliches Wesen. In dieser Form von *Kapital und Profit* erscheint das Kapital als fertige Voraussetzung auf der Oberfläche. Es ist die Form seiner Wirklichkeit oder vielmehr seine wirkliche Existenzform.«[28] Diese Wirklichkeit setzt sich in jedem Verhältnis, das auf diesem Boden entsteht, durch. So in verdinglicht-verzerrter Form, als ob etwa die Grundrente ein Produkt des Bodens wäre: »die Rente erscheint, wie jede von der kapitalistischen Produktion geschaffene Gestalt derselben, zugleich als feste, gegebene, in jedem Augenblick vorhandene, also für den einzelnen unabhängig vorhandene Voraussetzung. Der Farmer hat Rente zu zahlen und zwar so viel per Maß Boden, je nach der Art des Bodens.«[29] Indem der Mehrwert aus der Erscheinungswelt des Kapitalismus verschwindet, entstehen derartige verdinglichte Gebilde, in denen ihre objektiv gemeinsame Einheit, eben der Mehrwert, »mehr und mehr unkenntlich wird und in der *Erscheinung* sich nicht zeigt, sondern als verborgenes Mysterium erst entdeckt werden muß.«[30]

Diese erscheinungsmäßige Verzerrung des Wesens, hervorgebracht durch das Verschwinden des wahrhaft hervorbringenden Prozesses, muß sich auch bei der unmittelbaren Produktion des Mehrwerts äußern. Wir wissen, daß das Wesen des ökonomischen Fortschritts vor allem darin besteht, daß die zur Reproduktion des eigenen Lebens notwendige Arbeit der Werktätigen einen immer kleineren Prozentsatz ihrer gesellschaftlich geleisteten Gesamtarbeit ausmacht. Diese wesenhafte Entwicklung geht, wenn auch vielfach in ungleichmäßiger Weise, seit der Entstehung der Sklaverei vor sich. Und die Struktur der verschiedenen ökonomischen Formationen ist wesentlich danach bestimmt, unter welchen Bedingungen, in welchen ökonomischen Bestimmungen Entstehung und Aneignung der Mehrarbeit (des Mehrwerts) vor sich geht. Marx zeigt nun, daß es in dieser ökonomischen Entwicklung nicht nur wesenhafte Ungleichmäßigkeiten gibt, sondern daß die in den verschiedenen Formen entstehenden Aneignungsweisen dieses Verhältnis entweder offenbaren oder verstecken. Es ist interessant, daß der Feudalismus die einzige Formation ist, in welcher das Verhältnis der zur eigenen Reproduktion geleisteten Arbeit und der Mehrarbeit klar geschieden und unterscheidbar ans Tageslicht tritt, während sowohl in der Sklaverei wie im Kapitalismus, wenn auch in entgegengesetzter Weise, dieser Unterschied in den Ausbeutungsformen verschwindet. Marx stellt diese Unterschiede so dar: »Die Form des Arbeitslohns löscht also jede Spur der Teilung des Arbeitstags in notwendige Arbeit und

28 Theorien über den Mehrwert III, S. 555; MEW 26, 3, S. 474.

29 Ebd., S. 557; MEW 26, 3, S. 475.

30 Ebd., S. 558; MEW 26, 3, S. 476.

Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit. Bei der Frohnarbeit unterscheiden sich räumlich und zeitlich, handgreiflich sinnlich, die Arbeit des Fröhners für sich selbst und seine Zwangsarbeit für den Grundherrn. Bei der Sklavenarbeit erscheint selbst der Teil des Arbeitstags, worin der Sklave nur den Wert seiner eigenen Lebensmittel ersetzt, den er in der Tat also für sich selbst arbeitet, als Arbeit für seinen Meister. Alle seine Arbeit erscheint als unbezahlte Arbeit.«[31] Auch hier ist eine objektiv wissenschaftlich durchgeführte gesellschaftlich-ontologische Genesis notwendig, um hinter den Erscheinungsformen das echte Wesen wahrnehmen zu können.

Wir haben hier aus der Marxschen Ökonomie nur einige der wichtigsten Problemkomplexe herausgesucht, ihre Zahl ließe sich beliebig vermehren, wir glauben aber, daß die bisherige Darstellung ausreicht, um die wirkliche Dynamik der ökonomischen Sphäre darzulegen, um die über sie verbreiteten Fehlurteile aufzulösen. Es handelt sich vor allem darum, daß bei jenen, die die Bedeutung der Ökonomie im Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen Seins nicht unterschätzen – eine große Anzahl der bürgerlichen Gelehrten neigt dazu –, besonders unter den Marxisten, die ihre Methodik entweder auf die Periode der II. Internationale oder auf die des Stalinismus gründen, die Vorstellung verbreitet ist, als wäre die Sphäre der Ökonomie eine Art von zweiter Natur, die sich von den anderen Teilen des gesellschaftlichen Seins, von dem, was Überbau, Ideologie genannt wird, in Struktur und Dynamik qualitativ unterscheidet, zu ihnen im Verhältnis einer strikten, ausschließenden Gegensätzlichkeit steht. (Es sei nur an die Anschauungen von Plechanow oder Stalin erinnert.) Unsere Darstellung war bestrebt, solche Vorurteile aufzulösen. Die Arbeit als letztes, nicht mehr zerlegbares Element der ökonomischen Sphäre beruht ja, wie hier ausführlich dargestellt wurde, auf einer teleologischen Setzung, und wir haben auch von verschiedenen Aspekten aus gezeigt, daß alle Momente, die Struktur und Dynamik der ökonomischen Sphäre hervorbringen, direkt oder indirekt auf den Arbeitsprozeß gerichtete oder von ihm in Gang gebrachte ebenfalls teleologische Akte sind. In dieser Hinsicht, die eine fundamentale ist, unterscheidet sich die ökonomische Sphäre überhaupt nicht von den übrigen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis. Auch darin nicht, was aus den teleologischen Setzungen als wesentlichen Bewegungen des Prozesses notwendig erfolgt, daß ein ideelles Moment stets den Ausgangspunkt in den einzelnen Setzungen bilden muß. In dieser Hinsicht ist also das ganze gesellschaftliche Sein ontologisch einheitlich aufgebaut. Eine Zweiteilung in struktiv und dynamisch strikt gegensätzliche Sphären läßt sich bei

31 Kapital I, S. 502; MEW 23, S. 562.

konsequentem Zuendedenken der Wirklichkeit und ihrer Marxschen dialektischen Konzeption nicht halten. Selbst wenn man im Stoffwechsel mit der Natur einerseits und in der ausschließlich innergesellschaftlichen Praxis andererseits absolut kontrastierende Prinzipien erblickten wollte, käme man zu keinen befriedigenden Ergebnissen. Es gibt zwar in den höchst entwickelten ideologischen Sphären Setzungsarten, die das materielle Handeln der Menschen der Regel nach nur sehr weit vermittelt beeinflussen, man muß aber bedenken, daß man auch in diesem Fall nur zu einer quantitativen Differenz bezüglich des Vermittlungsprozesses käme. Je entwickelter, je gesellschaftlicher eine ökonomische Formation ist, desto kompliziertere Systeme der Vermittlung muß sie in sich und um sich ausbauen, obwohl sie alle in irgendeiner Weise mit der Selbstreproduktion des Menschen, mit dem Stoffwechsel mit der Natur in Wechselwirkung stehen, auf ihn bezogen bleiben und, ihn zugleich fördernd oder hemmend, rückbeeinflussend beschaffen sind. In solchen Fällen ist es ebenfalls klar, daß wichtige Teile des Überbaus, es genügt an Recht oder Politik zu denken, mit diesem Stoffwechsel ganz intim verbunden, in einem innigen Wechselverhältnis stehen.

Die mit der Arbeit entstehenden, aus ihr herauswachsenden teleologischen Setzungen sind deshalb zwar fundamentale Bestandteile des gesellschaftlichen Seins der Menschen, dieses als Ganzes ist aber so vielfältig und untrennbar mit seiner physischen Existenz und dessen Reproduktion verbunden, daß eine absolute Zweiteilung unmöglich scheinen muß. Das bedeutet allerdings nicht, daß die verbindenden und vereinheitlichenden Wechselwirkungen überall von gleicher Stärke und Intensität sein müssen. Im Gegenteil. Sie können nicht einmal innerhalb der verschiedenen einzelnen Teile der ökonomischen Sphäre eine ständige Proportion in dieser Hinsicht haben. Die Historizität der Ökonomie als Sein äußerst sich letzthin nicht nur in einer permanenten Struktur- und Intensitätsveränderung ihrer einzelnen Komplexe, sondern auch in deren Funktionswandel, der seinerseits auf diese Proportionalitäten wichtige Rückwirkungen ausübt. (Man denke an die verschiedene, ja oft geradezu entgegengesetzte Funktion von Handels- und Geldkapital in den vorkapitalistischen Formationen und im Kapitalismus.) Alle diese äußerst komplizierten Übergänge, die eine metaphysisch-schroffe, übergangslose Kontrastierung der ökonomischen Sphäre mit dem Überbau verunmöglichen, besagen jedoch keineswegs, daß der Gesamtkomplex der teleologischen Setzungen innerhalb des gesellschaftlichen Seins nunmehr ein unterschiedslos-einheitlicher Brei wäre. Es gilt, wie wir eben gesehen haben, auch in der ökonomischen Sphäre selbst, freilich mit bedeutsamen Einwirkungen auf die anderen Komplexe, die ontologisch höchst wichtige Unterscheidung von

Erscheinung und Wesen zu begreifen. Wir haben gezeigt, daß im Gegensatz zu ideologischen Vorurteilen beide als seiende und nicht bloß als Denkbestimmungen, als bloß gedankliche Unterscheidungen zu betrachten sind. Es ist uns auch klar geworden, daß diese beiden Seinsformen durch eine Unzahl von Wechselwirkungen miteinander verbunden, eine dynamische Einheit bilden, in der jedoch die konkreten Bestimmungen ihres prozessierenden Seins sich, trotz der Verflochtenheit, sehr verschieden auswirken.

Will man in der Ökonomie die richtige ontologische Einheit und Verschiedenheit von jeder Erscheinung richtig erfassen, so muß man, ontologisch-kritisch, auf die Hegelsche Behandlung dieses Problemkomplexes zurückgreifen. Hegel bestimmt schon in der relativ frühen »Philosophischen Propädeutik« die Erscheinung als etwas »nicht an und für sich seiendes, sondern in einem Anderen gegründetes«. Und er fügt sogleich als entscheidende Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung hinzu: »Das Wesen *muß* erscheinen.«[32] Damit ist einerseits das Wesen seinsmäßig als übergreifendes Moment in der Wechselwirkung erschienen, andererseits wird das ebenfalls seinsmäßige Verhältnis zwischen beiden darin konkretisiert, daß die Erscheinung mit Notwendigkeit aus dem Sein des Wesens entspringen muß. Die dynamische Einheit beider beruht darauf – das ist freilich mit voller Klarheit in den bloß ontologischen und nicht bewußt auf das gesellschaftliche Sein gerichteten Betrachtungen Hegels nicht mehr enthalten –, daß die Einheit beider im gesellschaftlichen Sein auf das Entstehen beider aus teleologischen Setzungen fundiert ist, und zwar so, daß in jeder derartigen einzelnen Setzung der ökonomischen Sphäre Wesen wie Erscheinung objektiv simultan gesetzt sind; erst wenn die in Bewegung geratenen Kausalreihen sich als voneinander gesonderte Seinskomplexe mit besonderen Physiognomien entwickeln und bei Fortbestehen der permanenten Wechselwirkung sich – unmittelbar, relativ – voneinander abheben, tritt eine klarere Differenzierung hervor. Hegel hat in genialer Weise die allgemeinsten Züge dieser Divergenz innerhalb einer letzthinnigen Zusammengehörigkeit bestimmt, wenn auch eine Ontologie der materialistischen Dialektik einige konkretisierende Korrekturen an seinen Bestimmungen vollziehen muß. Er sagt: »Das Reich der Gesetze ist das *ruhige* Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt.«[33] Wie leider so oft bei Hegel wird auch hier ein entscheidender ontologischer Tatbestand nicht in seinem ontologisch objektiven An- und Fürsichsein, sondern erkenntnistheoretisch-logisch subjektiviert (Abbild) ausgedrückt. Was Hegel eigentlich meint, kommt klarer und

32 Hegel: Philosophische Propädeutik, Sämtliche Werke, Ausgabe Glockner III, Stuttgart 1949, S. 124–125; HWA 4, S. 175.

33 Hegel: Logik, Werke, Originalausgabe IV, Berlin 1841, S. 145; HWA 6, S. 154.

plastischer zum Ausdruck, wenn die Erscheinungswelt mit der des so charakterisierten Wesens kontrastiert wird. Hegel gibt von dieser Identität der Identität und Nichtidentität im Verhältnis von Wesen und Erscheinung das folgende Bild: »Das Reich der Gesetze ist der *ruhige* Inhalt der Erscheinung; diese ist derselbe aber sich im unruhigen Wechsel und als die Reflexion-in-Anderes darstellend. Sie ist das Gesetz als die negative, sich schlechthin verändernde Existenz, die *Bewegung* des Übergehens in das Entgegengesetzte, des Sich-Aufhebens und des Zurückgehens in die Einheit. Diese Seite der unruhigen Form oder der Negativität enthält das Gesetz nicht; die Erscheinung ist daher gegen das Gesetz die Totalität, denn sie enthält das Gesetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der sich selbst bewegenden Form.«[34] Ergänzend sei hier bemerkt, daß Hegel das Reich des Wesens als Inhalt schon ontologischer charakterisiert als an der früheren Stelle, obwohl seine Bestimmung der beiden Komplexe, die zueinander seinsmäßig ebenso in einem Reflexionsverhältnis stehen, durch seine aus der Allgemeinheit formell auf dieses spezifische Komplexverhältnis bezogene Reflexionsbeziehung (Inhalt – Form) an den entscheidenden ontologischen Zusammenhängen logisch-erkenntnistheoretisch vorbeigeht. Die Erscheinung kann im strikt ontologischen Sinn ebensowenig die Form des Wesens sein, wie dieses nicht bloß der Inhalt jener sein kann. Jeder dieser Komplexe ist seinsmäßig naturgemäß die Form des eigenen Inhalts und ihre Verknüpfung ist dementsprechend die zweier in sich einheitlichen Form-Inhalt-Verhältnisse.

Die Notwendigkeit, solche Einwände gegen Hegels Formulierung zu erheben, ändert aber nichts daran, daß in ihnen bestimmte entscheidende Züge der Differenz innerhalb der unzertrennlichen Einheit doch grundlegend richtig erfaßt sind. Um zu dieser durchzudringen, muß vor allem das Hegelsche Adjektiv »ruhig« in der Charakteristik des Wesens auf seine echt ontologische Beschaffenheit zurückgeführt werden. Als erste, relative Annäherung an den Tatbestand ergibt sich, daß das »ruhige Abbild« zwar wichtige Seiten der im Wesen waltenden, seine Wesenhaftigkeit ausmachenden Gesetze enthüllt, zugleich jedoch seine ontologische Dynamik einer erkenntnistheoretischen Statik allzu sehr annähert. Denn die »Ruhe« des gedanklichen Abbilds ist zwar ein Kennzeichen, das wirkliche Eigenschaften des obwaltenden Prozesses – der Kontinuierlichkeit seiner Haupttendenzen, der gesetzmäßigen Proportionen seiner Komponenten – zusammenfaßt, es verdeckt jedoch zugleich, daß es sich dabei primär um einen realen Entwicklungsprozeß handelt. Daß diese Inadäquatheit bei Gesetzmäßigkeiten, vor allem der anorganischen Natur, viel weniger störend wirkt, ist

34 Ebd., S. 146; HWA 6, S. 154 f.

selbstverständlich, da im gesellschaftlichen Sein einerseits der historische Charakter einer jeden Gesetzlichkeit, seine Genesis und sein Absterben in einer qualitativ ganz anderen Prägnanz zum Ausdruck gelangt, da andererseits die menschliche Reaktion auf sie nur gesellschaftlich eine ontologische Bedeutung erlangen kann. Die Schranken der Hegelschen Bestimmungen hängen also mit ihrer Allgemeinheit, mit ihrem Anspruch, Wesen und Erscheinung im Bereich des gesamten Seins logisch einheitlich zu bestimmen, zusammen. Im gesellschaftlichen Sein ist deshalb der »ruhende« Charakter des Wesens nichts weiter als eine tendenzielle Kontinuität jener Prozesse, die seine fundamentalsten Bestimmungen ausmachen. Diese Kontinuität beruht ontologisch darauf, daß hier in den und von den menschlich-teleologischen Setzungen, die die kausalen Reihen des gesellschaftlichen Seins ununterbrochen in Gang bringen und in Bewegtheit erhalten, immer, in überwiegender Weise die objektiv-kausalen Momente die herrschenden sind, daß das uns bereits längst bekannte Prinzip des Hinausgehens der Resultate über die gesellschaftlich-menschlichen Intentionen der Setzungen eine dominierende Rolle spielt. Am klarsten wird dies sichtbar in der Tendenz zum permanenten Abnehmen jener Arbeit, die zur Reproduktion des menschlichen Individuums unumgänglich notwendig ist, im Vergleich zur Gesamtarbeit, die dieses im Verlauf der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung tatsächlich zu verrichten imstande ist. Die Unwiderstehlichkeit dieser Tendenz entspringt aus dem Moment des Neuen, das die Arbeit als teleologische Setzung ontologisch charakterisiert. Auch dieses Neue hat einen dynamischen Charakter, indem seine Wirksamkeit in der teleologischen Setzung nicht bloß in den jeweiligen unmittelbaren einzelnen Akten der Verwirklichung zur Geltung kommt, sondern gerade dadurch vermittelt zum permanent wirksamen Auslösungsprinzip von Neuerungen wird. Das ontologische Wesen solcher Neuerungen – mag ihre technische Beschaffenheit noch so schrankenlos vielfältig scheinen – besteht dem Wesen nach immer in einer derartigen Reduzierung der zur unmittelbaren Reproduktion der Arbeitenden gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, in der Freisetzung von Arbeitsleistungen und Arbeitsergebnissen von allgemein gesellschaftlicher Beschaffenheit. Aus dieser Entwicklungslinie der Arbeit folgt, vermittelt durch eine durch sie hervorgerufene ständige Zunahme der Arbeitsleistung, einerseits das Zurückweichen der Naturschranke, das immer stärkere Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft, ein Prozeß, den wir in anderen Zusammenhängen bereits wiederholt beschrieben haben, andererseits ein ständiges Wachstum der einzelnen Gesellschaften, die ununterbrochene Intensivierung der ökonomischen Wechselbeziehungen, die zwischen ihnen entstehen, die ihren bisherigen Gipfelpunkt im vom Kapitalismus geschaffenen Weltmarkt erhielten, der aber schon seit langem

unmißverständliche Zeichen einer notwendigen quantitativen wie qualitativen Weiterentwicklung zeigt.

Wenn wir nun diese drei, unter sich eng verbundenen Entwicklungsreihen mit Recht als Inhalt eines einheitlichen prozessierenden Komplexes betrachten, so können wir an ihnen zweierlei Züge wahrnehmen, an denen die relative, freilich auch irreführende Berechtigung Hegels, das Wesen als Prinzip der Ruhe und Einheitlichkeit im Gegensatz zur unruhig bewegten Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt zu bestimmen, klar ans Licht tritt. Während nämlich erstens die gesellschaftliche Erscheinungswelt das Bild einer unerschöpflichen Buntheit, einer Kette von jeweils einmaligen, unvergleichlichen, untereinander heterogenen und widersprüchlichen Gebilde, eines immer wieder ungleichmäßigen Prozesses zeigt, während zweitens in ihren Wandlungen wie Erstarrungen der menschlichen Tätigkeit eine, wenn auch keineswegs allmächtige, aber offensichtlich faktisch mitbestimmende Rolle zuzukommen scheint, zeigt die ökonomische Welt des Wesens tendenziell eindeutig bestimmte Richtungen, und zwar in einer Weise, die ihre sehr weitgehende Unabhängigkeit von den Intentionen der Setzungen zeigt. Die Hegelsche »Ruhe« verzerrt zwar etwas höchst Wichtiges, eben die Prozeßartigkeit auch des Wesens, weist aber dennoch deutlich auf fundamentale Unterschiede, ja Gegensätzlichkeiten der Sphären von Wesen und Erscheinung hin. An dieser Differenz muß, bei aller Kritik des Hegelschen Standpunkts, festgehalten werden, will man zu einer Erkenntnis kommen, die das echte Sein des Ökonomischen innerhalb des gesellschaftlichen Seins angemessen erfaßt. Freilich muß dem noch ein ergänzender (nicht aufhebender) Vorbehalt hinzugefügt werden. Die größere Unabhängigkeit der Bewegungen innerhalb der gesamten Wesenssphäre von den Setzungsintentionen verleiht ihrem Sein einen gewissen »naturhaften« Anschein; wenn man – ebenso häufig wie vieldeutig – von der Gesellschaft als einer »zweiten Natur« spricht, so wird zumeist gerade diese ihre Subjektunabhängigkeit gemeint. Damit ist, bei hinreichender dialektischer Konkretisierung, eine wirkliche Eigenschaft dieses Seins ausgesprochen. Man darf aber dabei nie vergessen, daß eine solche Unabhängigkeit von den bewußten Akten diese dennoch als ihre seinsmäßigen Grundlagen voraussetzt, daß also das gesellschaftliche Sein auch in der Form seiner höchsten und reinsten Objektivität, niemals die völlige Subjektunabhängigkeit der Naturvorgänge besitzen kann. Das gedankliche Festhalten an dieser »naturhaften« Objektivität ist allerdings, bei hinreichenden kritischen Abgrenzungen von jeder Naturanalogie, zugleich eine erkenntnismäßige Garantie gegen die tief eingewurzelte, noch bei Hegel vorhandene Konzeption einer Realteleologie in der Menschheitsgeschichte. In ihrem entschieden nicht teleologischen, rein kausal notwendigen Charakter erweist sich diese

Sphäre tatsächlich als eine Art von »zweiter Natur«. Der qualitativ ausschlaggebende Unterschied zeigt sich darin, daß die seinsmäßige Fundiertheit auf menschlich-teleologische Setzungen in der allgemeinen »Wenn-dann«-Beschaffenheit der Gesetzmäßigkeiten ihren Tendenzcharakter, ihr sich Durchsetzen als Trendlinie – mit unvermeidlichen Schwankungen – äußern muß. Der nicht teleologische Charakter des Gesamtprozesses beleuchtet ebenfalls diese »Wenn-dann«-Wesensart der Gesetzmäßigkeiten des Wesens. Wären seine Äußerungen die eines auf Vollendung gerichteten zweckmäßigen Prozesses, so könnten darin keine Abweichungen, keine Sackgassen der Entwicklung vorkommen. Aber gerade Marx hat gezeigt, daß jene Formation, die er als asiatische Produktionsverhältnisse bezeichnet, in allen entscheidenden Beziehungen die Züge einer Sackgasse zeigt, und zwar von einer solchen, in der die hier geschilderten grundlegenden Tendenzen der Ökonomie sich bloß bis zu einem gewissen Grad entfalten können, dann aber höchstens dazu imstande sind, das so Erreichte in der Form der einfachen Reproduktion wieder neu zu erzeugen, niemals aber sich zu qualitativ höheren Stufen zu erheben.[35]

Die Erkenntnis der ontologischen Eigenart der Wesenssphäre in der Ökonomie darf sich aber niemals zur Vorstellung versteifen, als handelte es sich hier um eine in sich abgeschlossene Welt, die zwar andere Sphären entscheidend bestimmt, ohne jedoch mit ihnen im Verhältnis der realen Wechselwirkung zu stehen. Das bezieht sich vor allem auf die Erscheinungswelt. Wenn wir auch hier, wie überall mit Recht, von der ontologischen Genesis ausgehen, so müssen wir stets darüber im klaren sein, daß sie beide seinsmäßig und in gleicher Weise Produkte derselben teleologischen Setzungen sind. Es wäre eine glatte Unmöglichkeit, sich vorzustellen, als könnte es bestimmte Arbeitssetzungen geben, aus denen sich die Wesenssphäre synthetisiert und von ihnen verschiedene Arbeitssetzungen, die die Grundlage ihrer Erscheinungswelt bilden würden. Nein. Es muß jedem sofort einleuchten, daß es im gesellschaftlichen Sein nur einen, seinsmäßig einheitlichen Arbeitsprozeß gibt, dessen Elemente immer und überall die einzelnen Arbeitsakte von einzelnen und zur Kollektivarbeit verbundenen Menschengruppen bilden. Aus diesen an sich einheitlichen Arbeitssetzungen entstehen simultan und un-

35 Zu den Versäumnissen des Marxismus in der Stalinschen Periode gehört auch, daß die ökonomische Vergangenheit der asiatischen und afrikanischen Völker nie untersucht wurde, so daß heute niemand etwas wissenschaftlich Brauchbares über ihre Entwicklungsgeschichte weiß. Da nun in der Konfrontation entwickelter gesellschaftlich-ökonomischer Formen mit solchen Ländern neue, wissenschaftlich-marxistisch zu ergründende ökonomische Tendenzen entstehen, kann der heutige Marxismus über diese zentrale Entwicklungsproblematik unserer Zeit nichts wissenschaftlich Begründbares aussagen.

trennbar Wesen und Erscheinung der jeweiligen ökonomischen Formationen. Diese Einheit in der Zweiheit oder Zweiheit in der Einheit ist aber seinsmäßig nicht im geringsten geheimnisvoll. Wir wissen aus der Analyse der Arbeit, daß der teleologische Setzungsakt unvermeidlicherweise niemals bloß das von ihm Intentionierte verwirklicht, sondern stets auch anderes und mehr (vorausgesetzt, daß die Setzung nicht eine gescheiterte ist). Die Arbeit kann ja, gerade indem sie das Modell einer jeden Praxis bildet, der fundamentalen Situation einer jeden menschlichen Praxis nicht entgehen, in einer bewußtseinsmäßig nie völlig erkannten Lage zum Handeln veranlaßt, evtl. gezwungen zu sein. Das Inbewegungsetzen von Kausalreihen, deren Bedeutung, Wirkung etc. über den setzenden Akt hinausführt, ist so das Kennzeichen einer jeden teleologischen Setzung.

Dieses Hinausgehen ist selbst ein äußerst komplexes Phänomen, das sich in allen Gegenständlichkeitsfragen des Prozesses und seiner Produkte äußert, das aber in dieser unendlichen Vielfältigkeit doch seine seinsmäßige Einheitlichkeit bewahrt. Wesen und Erscheinung wären in ihrer seinsmäßigen Dialektik unmöglich, wenn sie nicht aus einer solchen fundamental einheitlichen Genesis entspringen und diese Einheitlichkeit dynamisch bewahren würden. Um ein oft herangezogenes Beispiel nochmals anzuführen, das Wesen des Sinkens der Durchschnittsprofitrate bildet die im Prozeß ihres Erzielens entstehende Erhöhung der Produktivkräfte (Sinken des Anteils der zur Reproduktion des Arbeitenden notwendigen Arbeitszeit innerhalb der Gesamtarbeit), das tendenzielle Sinken der Profitrate selbst ist die Erscheinungsweise dieses das Wesen konstituierenden Prozesses. In diesem Fall, wie auch in jedem anderen, ist es evident, daß es sich um etwas seinsmäßig letzthin Einheitliches und Untrennbares handelt. Freilich ist das, was Wesen und Erscheinung voneinander abgrenzt, ebenfalls seinsmäßig, etwas völlig anderes als eine bloß verschiedene Betrachtungsweise gedanklich unterscheidbarer Momente. Die Erhöhung der Produktivkräfte ist ebenso eine reale Tendenz des Prozesses wie das Sinken der Profitrate, beide werden in denselben Gegenstandskomplexen des Prozesses existent. Was sie bei dieser gegenständlich unaufhebbaren Einheit des Prozesses doch seinsmäßig trennt, was das eine zum Wesen, das andere zur Erscheinung macht, ist die Art der Bezogenheit auf den Prozeß, in seiner kontinuierlichen Gesamtheit einerseits und in seinen konkreten, ökonomisch-historischen hic et nunc andererseits. Es wäre ebenso falsch, die dauerhaften, allgemeinen Züge des Prozesses bloß als gedankliche Verallgemeinerungen einer stets einmalig konkreten Wirklichkeit zu fassen, wie jenen ein von der notwendig immer einmaligen Verwirklichung unabhängiges, »höheres« Sein zuzusprechen.

Man muß stets darüber im klaren sein, daß sowohl Allgemeinheit wie Einzelheit ontologische Kategorien der Gegenstände und Prozesse selbst sind, daß sowohl die Verallgemeinerung wie die Vereinzelung primär reale Prozesse bilden, deren Ergebnisse in den entsprechenden Gedankengebilden mimetisch reproduziert werden. Es wäre aber leichtfertig, aus der hier seinsmäßig vorhandenen Konstellation, daß nämlich das Wesen ein Vorherrschen der Allgemeinheit ist, während der Erscheinung eine Bewegung auf das Einzelne und Besondere hinzukommt, die Folgerung zu ziehen, als sei in diesem Verhältnis die wahre Beziehung des Wesens zu seiner Erscheinung eindeutig ausgesprochen. Vor allem: auch Allgemeinheit und Einzelheit sind Reflexionsbestimmungen, d. h. sie treten in jeder konkreten Konstellation simultan-polar auf: jeder Gegenstand ist immer zugleich ein allgemeiner und ein einzelner. Deshalb muß die Erscheinungswelt, obwohl sie – auf das Wesen als dauernd Allgemeines bezogen – eine Welt der bewegten Einzelheit vorstellt, ebenfalls ihre eigenen Allgemeinheiten seinsmäßig hervorbringen, wie die Allgemeinheiten des Wesens sich immer wieder auch als Einzelheiten zeigen. Sind ja die meisten Allgemeinheiten in der bürgerlichen Ökonomie nichts weiter als gedanklich fixierte Verallgemeinerungen der spezifischen Gegenständlichkeiten der Erscheinungssphäre. Darin läge natürlich nichts Irreführendes, wenn die prinzipiell antiontologische Einstellung des Neopositivismus, der Manipulationswissenschaftlichkeit nicht ein endgültiges Stehenbleiben auf dieser Stufe mit sich führen würde.

Das Allgemeine eines Einzelnen kann also eine Reflexionsbestimmung von Gegenständlichkeiten innerhalb eines Komplexes sein, aber auch eine solche zweier Komplexe zueinander. Diesen Fall, der uns gerade jetzt beschäftigt, hat Goethe in seinem tiefen und schönen Gedicht »Dauer im Wechsel« gehaltvoll und wirklichkeitsnahe dargestellt. Obwohl oder gerade weil er dabei unser eigentliches Problem gar nicht berührt, ist das Bild, das er gibt, sehr geeignet, das Spezifische daran zu erhellen. Goethe zeichnet poetisch, aber ontologisch sehr genau die Umrisse zweier Verhältnisse, die formal dem von uns Untersuchten recht nahe kommen, der besonderen Art ihrer Prozeßhaftigkeit nach sich jedoch scharf von ihm unterscheiden, nämlich das Verhältnis von Dauer und Wechsel in der Natur und in der menschlichen Persönlichkeit. Im ersten Fall muß allerdings für die philosophische Behandlung sogleich ein konkretisierender Vorbehalt gemacht werden. Goethe scheint über die Natur an sich zu sprechen, in Wirklichkeit bestimmt er aber bloß das Verhältnis des organischen Wachstums, vorwiegend niederer Stufe, zu seiner Umwelt, die ihrerseits ausdrücklich unorganischen Charakters ist. Aus solchen Wechselwirkungen entsteht eine zyklusartige Bewegtheit, die besonders auffällig in der Pflanzenwelt, aber auch in bestimmten

Teilen der Tierwelt (z. B. bei vielen Insekten) den Prozeß des Lebens an den Zyklus solcher stets wechselnden Änderungen in der Natur (Jahreszeiten) bindet. Wir haben es also mit Prozessen zu tun, in denen die unauflösbare Verflochtenheit zweier Sphären – hier des Organismus und seiner Umwelt – als Dialektik von Dauer und Wechsel zum Ausdruck kommt. Seiner Weltanschauung entsprechend schließt Goethe daran das Erhellen des menschlichen Lebens auf der Höhe seiner maximalen Selbstgeformtheit unmittelbar an. Auch hier ergibt sich – ganz allgemein gesprochen – eine Bewegung zyklischen Charakters, es handelt sich jedoch dabei nicht mehr um die Wiederkehr von objektiv zyklischen Bestimmungen desselben Komplexes, wie etwa in der Beziehung der Pflanzen zu den Jahreszeiten, sondern um die selbstgeschaffene, menschliche, gewollte oder zumindest gesetzte Verknüpfung von Anfang und Ende des jeweils eigenen Lebens, deren Grundlagen an sich durch die Natur des menschlichen Organismus unaufhebbar gegeben sind, in der Entwicklung des Menschen aber einem eigenartigen Formungsprozeß unterworfen werden; »Laß den Anfang mit dem Ende / Sich in Eins zusammenziehn« – sagt Goethe hier, eine Hauptthese seiner Ethik poetisch formulierend, die er in Prosa so ausgedrückt hat: »Das ist der glücklichste Mensch, der das Ende seines Lebens mit dem Anfang in Verbindung setzen kann.« Hier ist die Dauer bereits etwas in wesentlichen Momenten Gesetztes, Ergebnis einer konsequent (wenn auch keineswegs notwendig bewußt) durchgeführten Reihe von Alternativentscheidungen innerhalb eines ganzen Menschenlebens. Sowohl der biologische Ablauf des Lebens, wie seine rein gesellschaftlichen und vergesellschaftet biologischen Bestimmungen, wie die gesellschaftliche Umwelt dieses Lebens bilden jenen Komplex, dem diese Setzungstätigkeit als Kontinuität in der selbstwerdenden Persönlichkeit formend, Dauer schaffend gegenübersteht. Das Ergebnis ist eine bestimmte reale Lebensform, die aber gerade in ihrem Sein und ausschließlich seinsmäßig etwas Werthaftes ist.

Die Unterschiede, die diese Komplexe von dem hier behandelten trennen, ergeben die Möglichkeit, diesen in seiner echten Eigenart klar herauszustellen. Vor allem handelt es sich in unserem Fall um ein Reflexionsverhältnis innerhalb eines gesellschaftlichen Komplexes. Daß es dabei im Fundament, in der Arbeit, sich um einen Stoffwechsel mit der Natur handelt, ändert daran nichts Wesentliches, denn eben durch die Arbeit wird die Natur selbst gesellschaftlich vermittelt, während etwa Geburt, Wachstum, Lebensende im zweiten von Goethe behandelten Fall bei aller Vergesellschaftung ihrer Formen doch Naturphänomene zu bleiben scheinen. Freilich ist es kein Zufall, daß das Gebiet des Wesens, die Verkörperung der Dauer im Wechsel, eben jenes ist, in welchem die Kategorien dieses

Stoffwechsels ein Übergewicht über die der rein gesellschaftlichen Beziehungen haben. Denn allein in diesem Gebiet wirkt sich das im Wesen der Arbeit begründete Prinzip des Neuen, relativ gradlinig und den Verhältnissen entsprechend, relativ ungehemmt aus. Je vermittelter die teleologischen Setzungen werden, d. h. je entfernter sie auf den Urprozeß der Arbeit einwirken, desto stärker treten jene Faktoren in den Vordergrund, die in diese Entwicklung Ungleichmäßigkeiten (auch Stagnationen, Rückfälle etc.) hineintragen. Der direkte Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur im Gegensatz zu seinen vermittelteren Formen ist also der Grund für die Unwiderstehlichkeit des Wachstums der Produktivkräfte; freilich bloß in einer weltgeschichtlichen Trendlinie betrachtet. Wir erhalten also hier nicht wie bei den von Goethe behandelten Fällen als Wesen, als Dauer im Wechsel, Prozesse mit Anfang und Ende oder gar mit ihrer zyklischen Wiederkehr, sondern eine – weltgeschichtlich – permanent aufsteigende Trendlinie. (Nur so, wie z. B. in den asiatischen Produktionsverhältnissen die Erscheinungsweise unüberwindbare Hemmungen für diese permanente Erhöhung der Produktivität schafft, kehren die zyklischen Momente des Gesamtprozesses wieder. Marx spricht von »selbstgenügenden Gemeinwesen, die sich beständig in derselben Form reproduzieren und, wenn zufällig zerstört, an demselben Ort, mit demselben Namen, wieder aufbauen«.[36] Es ist leicht verständlich, daß aus dieser Lage oft die fetischisierende Folgerung gezogen wird und wurde, daß diese Entwicklung eine »naturhaft« notwendige ist, wo doch ihre ontologische Grundlage gerade das Heraustreten des Menschen aus der Natur, sein Menschwerden, sein Gesellschaftlichwerden infolge der Arbeit ist. Auch für diese Entwicklung gilt der von uns oft angeführte Satz von Marx: Die Menschen machen ihre Geschichte selbst.

Freilich muß sogleich hinzugefügt werden: aber nicht unter selbstgewählten Umständen. Denn so sehr das allgemeinste Wesen der Arbeit, die teleologische Setzung, der Stoffwechsel mit der Natur das fundierende Prinzip – an sich betrachtet – sich selbst gleich bleibt und seinen Grundcharakter prinzipiell nicht zu ändern vermag, so sehr kann sie sich seinsmäßig nur im jeweiligen konkreten hic et nunc des gesellschaftlich-geschichtlichen Seins verwirklichen. Dieses hic et nunc ist anfangs überwiegend naturbestimmt, mit der Entfaltung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung jedoch, die notwendig aus der Arbeit entspringt, wird es immer gesellschaftlicher, einerseits durch die Formen, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung jeweils aufnimmt und fixiert, andererseits durch die Entwicklung der Fähigkeiten der Menschen, die aus dem Arbeitsprozeß im weitesten Sinne

36 Kapital I, S. 323; MEW 23, S. 379.

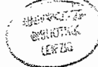
genommen entspringen, die sowohl von dem Vermittlungssystem der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bestimmt werden, wie auch ihrerseits auf dieses modifizierend einwirken. Dieses immer mehr den ganzen Lebensumkreis der Menschen umfassende System der nicht selbst gewählten Umstände kann aber ebenfalls nicht unabhängig von den menschlichen Aktivitäten wirklich und wirkend werden. Das Zurückweichen der Naturschranke verstärkt in doppelter Hinsicht, in permanenter Wechselwirkung den aktiven Anteil der menschlichen Praxis an diesem System, indem diese Aktivitäten einen immer stärkeren Einfluß auf Formen und Inhalte der stets vermittelter aufgebauten Komplexe ausüben, zugleich jedoch in allen ihren Bestimmungen von der selbstgeschaffenen Gesellschaftlichkeit als sozialer »Außenwelt«, als realem Spielraum einer jeden Tätigkeit bedingt bleiben. Diese vielfältigen, untereinander heterogenen Kräfte und Tendenzen verdichten sich auf diese Weise zu den ökonomischen Formationen, die – weltgeschichtlich – werden und vergehen, in denen das, was Hegel Erscheinung im Gegensatz zu Wesen, Goethe Wechsel im Gegensatz zu Dauer nennt, plastisch zum Ausdruck kommt.

Wenn Hegel in der Bestimmung der Erscheinungswelt ihre Selbständigkeit, ihre vielfache inhaltliche Neuheit dem Wesen gegenüber betont, so kommt er auch in einigen wichtigen Zügen den wahren Tatbeständen in der Wandlung des gesellschaftlichen Seins recht nahe. Er hebt, wie wir gesehen haben, mit Recht hervor, daß die Erscheinung andere Inhalte dem Gesetz gegenüber hat, daß sie eine unruhige, sich bewegende Form besitzt, die dem Wesen an sich fremd bleiben muß. Hegel hat damit richtig erkannt, daß das Gebiet der Erscheinung durch diese seine eigenartige, vom Wesen gerade in seiner Buntheit, Beweglichkeit, Einmaligkeit, selbst Flüchtigkeit deutlich unterschiedenen Physiognomie das eigentliche Gebiet der Historizität in ihrer Unmittelbarkeit ist. Wenn hier die Andersheit dem Wesen gegenüber – so wie früher beim Wesen die Ruhe – etwas überbetont zum Ausdruck kommt, so hat das seinen Grund in der idealistischen Grundkonzeption Hegels. Marx hat gerade für dieses Problem die idealistische Schranke Hegels scharf hervorgehoben; nachdem er Hegels Größe darin erblickt, daß er »die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt..., daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift«, fügt er kritisch hinzu: »Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*.«[37] Alle richtigen Bestimmungen Hegels entstammen aus der Erkenntnis der Arbeit als Grundlage des Seins und der Entwicklung des Menschen; alle

37 Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Werke (MEGA) III, S. 156–157; MEW EB I, S. 574.

Überspannungen und darum Fehlbestimmungen aus dieser ihrer unbewußt-spontanen gedanklichen Verwandlung ins rein Geistige. Gehen wir im Korrigieren der Interpretation Hegels auf die wirkliche Arbeit zurück, so wird damit das Neue, das Andere, das dem Wesen gegenüber selbständig Scheinende nicht gänzlich aufgehoben, es wird bloß an seine richtige Stelle in der Totalität der Wechselbeziehungen zum Wesen gerückt. Die »Ruhe« des Wesens verwandelt sich bei einer solchen vom Idealismus nicht verfälschten ontologischen Einsicht in die letzthinnige tendenzielle Unaufhaltsamkeit, die sein Sichdurchsetzen im Gesamtprozeß der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zeigt, die Selbständigkeit der Erscheinungswelt reduziert sich darauf, daß sie eine – relative – Selbständigkeit innerhalb der Wechselwirkung mit dem Wesen besitzt, also niemals bloß dessen mechanisch hervorgebrachtes Produkt sein kann. Diese Selbständigkeit ist aber ausschließlich im Rahmen der Wechselwirkung mit dem Wesen vorhanden, als freilich sehr weitausgreifender, vielschichtiger und vielseitiger Spielraum, aber doch nur als Spielraum der Selbstentfaltung innerhalb einer Wechselwirkung, in der das Wesen die Funktion des übergreifenden Moments besitzt.

Die Feststellung dieses ontologischen Tatbestandes hat nach zwei Seiten wichtige Folgen. Erstens muß man mit dem idealistischen Vorurteil brechen, als würde die Einmaligkeit, die vielfältige Besonderheit der Gegenstände der Geschichte, die die Erscheinungswelt auch ökonomisch ausmacht, etwas seinsmäßig Endgültiges sein, ohne eine weitere Zurückführbarkeit auf den Begriff, auf Verursachung durch anderes, als wäre die bunte Tatsächlichkeit der geschichtlich vorhandenen Welt etwas schlechthin Letztes, rein in sich selbst Begründetes. Zweitens muß auch das entgegengesetzte Vorurteil des vulgären Materialismus (auch wenn er sich Marxismus nennt) abgelehnt werden, als wäre jedes einzelne Moment der Erscheinungswelt eine direkte, mechanische Folge des Wesens, aus dessen Gesetzlichkeit bis in ihre Einmaligkeit hin einfach kausal ableitbar. Ein noch so allgemeines Verständnis für das hier geschilderte Seinsverhältnis zwischen Wesen und Erscheinung zeigt die völlige Hinfälligkeit beider Anschauungen. Es ist unschwer einzusehen, daß ein Spielraum, der durch Wechselwirkung zweier Komplexe in dem einen entsteht, unmöglich sich zu einer völlig autonomen, auf sich selbst gestellten Eigengesetzlichkeit erheben kann; daß eine relative Selbständigkeit in den jeweiligen Spielräumen entstehen kann und tatsächlich entsteht, hebt deren entscheidende Determiniertheit durch Prinzipien und Gesetze, die den Spielraum letzthin bedingen, keineswegs auf. Gerade dadurch wird aber die direkte, geradlinig kausale Bestimmtheit der einzelnen Momente der Erscheinungswelt, ihrer immanenten Kausalverkettungen durch die Wesensgesetze



ebenfalls unmöglich. Das Wesen bringt in seinen Wechselwirkungen mit der Erscheinungswelt die in dieser entstehenden »freien« Spielräume hervor und deren Freiheit kann nur eine innerhalb der Gesetzlichkeiten des Spielraums mögliche sein. Der flüchtigste Blick auf die Geschichte der ökonomischen Formationen kann diesen Tatbestand bewahrheiten. Es ist ebenso einleuchtend, daß Existenz, Blüte und Verfall von Athen, Sparta und Rom die Sklaverei als Basis voraussetzen, wie daß jede von ihnen eine eigenartige, von den anderen qualitativ verschiedene Geschichte haben mußte; daß diese Konstellation im Kapitalismus für England, Frankreich, Deutschland etc. dieselbe Struktur der Abhängigkeit vom Wesen und von Eigenart in der Erscheinungsweise zeigt, bedarf, so hoffen wir, keines näheren Nachweises. Wie diese Wechselwirkungen zwischen Wesen und Erscheinung sich im gesellschaftlichen Sein konkret auswirken, kann erst dort behandelt werden, wo die Probleme der Ideologie eingehend untersucht werden. Es ist aber doch nicht unnütz, schon hier darauf hinzuweisen, was bereits früher angedeutet wurde, daß nämlich nach Marx die allgemeinste Form des Wesens zu seinen konkreten Verwirklichungen in der Praxis der Erscheinungswelt – auch in der ökonomischen und erst recht in der ideologischen – im Verhältnis einer Möglichkeit, eines konkreten Möglichkeitsspielraums steht.

Wenn damit das allgemeinste Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen von der allgemeinen Dialektik von Wesen und Erscheinung auf dem Gebiet der Ökonomie beleuchtet wurde, so bedarf diese Feststellung, im Interesse der Probleme der Ideologie, die wir hier zu erhellen trachten, noch einer weiteren Ergänzung. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß je ausgebreiteter die gesellschaftliche Arbeitsteilung, je gesellschaftlicher dementsprechend die Gesellschaft selbst wird, desto zahlreichere und kompliziertere Vermittlungen nötig werden, um den Reproduktionsprozeß im normalen Gang zu halten. Wie sich das in der Ökonomie durchsetzt, konnten wir an vielen Beispielen wahrnehmen, und es ist eine banale Selbstverständlichkeit, wenn wir hier aussprechen, daß der ökonomische Reproduktionsprozeß von einer bestimmten Stufe an, auch ökonomisch, nicht funktionieren könnte ohne Ausbildung von nichtökonomischen Tätigkeitsfeldern, die die Abwicklung dieses Prozesses seinsmäßig ermöglichen. Ohne jetzt die hier auftauchenden, konkreten und wesentlichen Probleme auch nur anzudeuten, ist es klar, daß wir damit auf das Gebiet des Überbaus, der Ideologie zu sprechen gekommen sind. Was darüber jetzt gesagt werden kann, ist höchst einfach. Obwohl der Hunger nach Mehrarbeit (Mehrwert) eine zentrale Triebkraft des gesellschaftlichen Geschehens war und ist, ist es ebenso selbstverständlich, daß er sich real einzig und allein im jeweiligen hic et nunc der Erscheinungswelt durchsetzen kann. Der von der jeweiligen Entwicklung der

Produktivkräfte jeweils geschaffene Spielraum ist der allein seiende Schauplatz, die einzig real mögliche Objektwelt für die Praxis des Menschen. Es ist also klar, daß die nicht ökonomischen, aber gesellschaftsorganisierenden Tätigkeiten, deren Summe und System den Überbau bildet – Marx hebt die juristischen und politischen hervor –, sich unmittelbar an die Erscheinungswelt der ökonomischen Sphäre anschließen müssen. Diese Verbindung ist so eng, so intim, daß es in manchen Einzelfällen gar nicht leicht wäre, festzustellen, wann der Inhalt der hier entstehenden teleologischen Setzungen vorwiegend ökonomisch ist, wann er über das rein Ökonomische hinausgeht; in den meisten Fällen richten sich diese auf ein gleichzeitiges Ingangsetzen beider Komplexe, auf eine Formung der ökonomischen Erscheinungswelt (die natürlich ebenso eine Aufbewahrung wie eine Weiterbildung oder eine Zerstörung zum Inhalt haben kann), die von ihren unmittelbaren Bedürfnissen ausgeht, unmittelbar auf ihre Formung hinzielt, dabei aber gleichzeitig in ihrer Intention doch auf die Wesenssphäre gerichtet ist. Es handelt sich also nicht nur formell ebenso um teleologische Setzungen wie in der ökonomischen Sphäre selbst, sondern auch die Inhalte der Setzungen decken sich oft auf weiten Strecken.

Es wäre aber trotzdem verfehlt, wie unsere späteren Darlegungen detailliert zeigen werden, zu glauben, daß mit alledem nun die Grenze zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau gänzlich verschwinden würde. So schwer in Einzelfällen diese Grenze genau zu ziehen ist, sie existiert in der Wirklichkeit und hat sehr weitausgreifende Folgen für die Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins. Was die bisherige Analyse bloß sichern wollte, ist vor allem dessen fundamental einheitliche Struktur, die seinsmäßig letzthinnige Einheitlichkeit seiner »Elemente«, seiner aktiv bewegenden Kräfte. Es ist von höchster Wichtigkeit, einzusehen, daß nichts gesellschaftlich Relevantes geschehen kann, dessen Motor nicht teleologische Setzungen der Menschen wären. Natürlich gibt es Naturkatastrophen etc., jedoch von den Krisen der Eiszeitperiode bis zum Erdbeben in Lissabon gehen sie in die Geschichte des gesellschaftlichen Seins infolge der – in teleologischen Setzungen verwirklichten – Reaktionen der Menschen auf sie ein. Auch hier bewahrheitet sich, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist, was ja nur eine auf das Subjekt zentrierte Fassung der Marxschen These ist, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber nicht unter selbst gewählten Umständen. Diese Feststellung geht aber über die bloß formelle Bestimmung, daß die teleologischen Setzungen die letzten fundamentalen »Elemente« des gesellschaftlichen Seins sind, hinaus. Denn die teleologische Setzung beinhaltet zugleich die Tatsache, daß in jeder solchen Setzung das ideelle Moment den Ausgangspunkt bilden muß. Wenn hier sogleich der Vorbehalt auftaucht, daß

es ja keineswegs, weder formell noch inhaltlich, einen autonomen Charakter haben kann, sondern eine Antwort auf Fragen verkörpert, die das gesellschaftliche Sein und das von ihm vermittelte, zum Gegenstand eines Stoffwechsels mit ihm gemachte Natursein aufwirft, so muß sogleich hinzugefügt werden, daß eine vom Sein verursachte Bedrohung, Ernährungsmöglichkeit, etc. im unmittelbaren Ansich ihres Seins noch lange keine Frage ist. Um auf den Wind mit Aufziehen von Segeln »antworten« zu können, ist abermals die Einschaltung, das praktische Wirksamwerden des ideellen Moment vonnöten. Erst dieses verwandelt die Reaktion auslösenden Tatsachen der Natur (und später der Gesellschaft) in zu beantwortende und beantwortbare Fragen des gesellschaftlichen Seins, primär der gesellschaftlichen, der ökonomischen Reproduktion des Menschen selbst. Auch die höchst verwickelte organische Natur kommt nur bis zu – eventuell bewußtseinsmäßig geleiteten – Reaktionen auf die Begebenheiten der Umwelt. Frage und Antwort setzen eine ideelle Bearbeitung dieser Tatbestände voraus, die erst in der Arbeit entsteht und deren Universalwerden – zugleich sprunghaft und allmählich – das gesellschaftliche Sein, die neue Form der Reproduktion mit ihrem ökonomischen Fundament als Seiendes setzt. Bevor wir also auf die Probleme der Ideologie eingehen können, müssen wir einen Blick auf jenen Prozeß werfen, in welchem diese Fragen und die Art ihrer Beantwortung seinsmäßig entstehen.

2. *Zur Ontologie des ideellen Moments*

Unsere bisherigen Darlegungen führten vor allem zum Ergebnis, daß das gesellschaftliche Sein in seiner fundamentalen ontologischen Struktur etwas Einheitliches darstellt: Seine letzten »Elemente« sind die teleologischen Setzungen der Menschen, die in ihrer grundlegenden seinsmäßigen Beschaffenheit innerhalb und außerhalb des ökonomischen Gebiets keine prinzipiell unterschiedlichen Merkmale aufzeigen. Natürlich bedeutet diese Feststellung keine Gleichartigkeit dieser Setzungen. Es wurde in anderen Zusammenhängen wiederholt darauf hingewiesen, daß Setzungen, die unmittelbar auf den Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur gerichtet sind, sich subjektiv wie objektiv wesentlich von jenen unterscheiden, deren direkte Intention die Veränderung des Bewußtseins anderer Menschen ist; auch diese können qualitative Unterschiede zeigen, je nachdem wie weit die Vermittlungen sind, die die beabsichtigten Bewußtseinsveränderungen mit den direkten Reproduktionsproblemen der Menschen verbinden und was der Inhalt dieser Änderungen ist. Auf die Wichtigkeit dieser

Differenzen wurde schon bis jetzt mehr als einmal hingewiesen und wir werden später noch auf diesen höchst wichtigen Problemkomplex wiederholt zurückkommen müssen. Dabei geht es nicht nur um die Verschiedenheit der Setzungen nach ihrer Einzelstruktur, sondern vor allem darum, welche Differenzen sich ergeben, wenn von jenen Synthesen die Rede ist, die sich im notwendigen Gesellschaftlichwerden je eines Typus solcher Setzungen ergeben, die sich dann in weiteren Folgen für die Wechselwirkungen der so entstandenen sozialen Folgenreihen sichtbar machen. Aber die große Wichtigkeit, hier so differenziert wie nur irgend möglich zu unterscheiden, kann die Gemeinsamkeit der allgemein-ontologischen Grundlagen nicht aus der Welt schaffen. Und diese Erkenntnis ist für die Beziehungen von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau von entscheidender Bedeutung. Die ontologische Genesis dieses Verhältnisses erscheint einerseits bereits in jedem Faktum der Arbeit, deren Verzweigungen und Verfeinerungen, deren Funktionswandel in der Analyse von Ökonomie und Überbau systematisch sichtbar zu machen sind. Andererseits ist dieser Urkomplex der Gesellschaftlichkeit seinem Wesen nach historischen Charakters. Wie die Arbeit selbst als entscheidender Motor der Menschheit und des Menschen nicht ein fixer Tatbestand, sondern ein historischer Prozeß ist, so müssen alle noch so variierten, scheinbar noch so selbständigen, in Wirklichkeit weit vermittelten und zu einer relativen Selbständigkeit erhobenen Momente der Menschheitsentwicklung immer als bewegte Stadien des historischen Prozesses dieser Menschwerdung angesehen werden.[1]

Wir haben bereits oft auf den entscheidenden methodologischen Gesichtspunkt des Marxismus hingewiesen, daß alle komplizierten Formen des gesellschaftlichen Seins aus den primitiven Formen ihrer seinsmäßigen Genesis objektiv entspringen; man denke daran, daß Marx gleich am Anfang des »Kapitals« zeigt, wie das Geld aus der inneren Dialektik der Entwicklung des Warenverkehrs entsteht.[2] So müssen wir auch hier vorgehen und zu zeigen versuchen, worin die seinsmäßigen Voraussetzungen und Folgen der teleologischen Setzung in deren Anfangsform, in der Arbeit, bestehen, um von dort aufsteigend das Wesen der Vermittlungen, Verfeinerungen etc. aus der Entwicklung der Sache selbst zu begreifen.[3] Über diese Frage ist im Kapitel über die Arbeit schon einiges ausgeführt worden, jetzt kommt es darauf an, das dort bereits Klargelegte in bezug auf unser gegenwärtiges Problem weiter zu konkretisieren. Zuallererst muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Engels mit Recht die Entstehung der Sprache als einen mit der der

1 [Fußnote siehe am Ende des Kapitels, S. 500.]
2 Kapital I, 323; MEW 23, S. 379.
3 Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (MEGA) III, S. 156 f.; MEW EB 1, S. 574.

Arbeit simultanen Prozeß auffaßt und die Sprache, wie erinnerlich, daraus ableitet, daß infolge der Arbeit die Menschen einander etwas zu sagen haben.[4] Dieser neue Inhalt und ihm entsprechend die neue Form, das neue Medium der Kommunikation entspricht genau jenem neuen Komplex des menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit, seiner neuen Reaktionsart auf sie, den wir früher so charakterisiert haben, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist. Wir haben in diesem Zusammenhang ebenfalls angedeutet, daß die Antwort immer eine Frage voraussetzt, diese kann jedoch in ursprünglicher Seinsmäßigkeit unmöglich unmittelbar gegeben sein, ihre Grundlagen bilden zwar bestimmte Einwirkungen auf den Menschen seitens der ihn umgebenden Wirklichkeit (Natur und Gesellschaft), diese müssen aber noch einer ideellen Transformation unterworfen werden, um als zu beantwortende Frage vor dem Menschen zu stehen, um in ihm teleologische Setzungen auszulösen.

Es ist klar, daß eine derartige, ideelle Vorbereitungen erfordernde Reaktionsweise auf die Wirklichkeit eine lange Vorgeschichte haben muß. Diese beginnt, wie wir wiederholt gezeigt haben, mit den Reizen, die die Umwelt in einem Organismus auslöst, die diesen vorerst bloß rein physikalisch oder chemisch zu bestimmten Reaktionen veranlassen. Die der Entwicklung der Organismen immanent innewohnende Tendenz zu einer immer abgestufteren Anpassung, zur Steigerung der Möglichkeiten einer besseren, gesicherteren ontogenetischen und phylogenetischen Reproduktion, bringt eine ständig zunehmende Differenzierung der Reize durch eine Differenzierung von Aufnahme- und Reaktionsorganen im Organismus hervor. Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen Prozeß auch nur skizzenhaft zu schildern – und der Schreiber dieser Zeilen besitzt auch keine fachliche Kompetenz dazu –, es kann nur darauf ankommen, die Kluft anzudeuten, die selbst die Höchstformen dieser Entwicklung von den primitivsten menschlichen Arbeitsleistungen trennt; diese Kluft konnte nur durch den Sprung, den Arbeit und Sprache vorstellen, genommen werden. Gerade die Experimente, die mit höchst entwickelten Tieren gemacht werden, die Beobachtung der Eigenschaften jener Tiere, die mit den Menschen im engen Zusammenleben stehen, zeigen diese Kluft in der krassesten Weise. Nachdem die Tiere in eine Umgebung der Sekurität versetzt worden sind, in der sie weder für ihre Nahrung selbst zu sorgen, noch sich vor Feinden selbst zu schützen brauchen, kann der Mensch ihnen mitunter sogar komplizierte neue Verhaltensweisen beibringen, kann ihnen »Fragen« stellen, welche sie, nach kürzeren oder längeren Übungen, oft mit großer Geschicklich-

4 Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in: MEGA, Dialektik der Natur, S. 696; MEW 20, S. 444 f.

keit »beantworten« können, niemals wird aber vom Tier selbst eine an sich neutrale Situation zu einer echten Frage verallgemeinert, um auf sie selbständig eine Antwort zu finden. (Affen können Kisten aufeinanderschichten, um eine Banane zu erreichen, aber die Kisten sind vom Menschen fertig in den Käfig gestellt worden etc.) Natürlich sind auch diese Ergebnisse höchst lehrreich. Sie zeigen, daß bestimmte höhere Tiere bis dahin latente Möglichkeiten zu weiteren Differenzierungen ihrer Reaktionen auf ihre Umwelt besessen haben, die in einem Zustand der Sekurität, der diese Möglichkeiten freisetzt, sich in außerordentlicher Weise verwirklichen konnten. Der Sprung jedoch, der den arbeitenden Menschen vom auf die Umwelt im Rahmen der noch so hoch gespannten biologischen Möglichkeiten reagierenden Tier trennt, bleibt doch ein qualitativer, durch Annäherungen nicht adäquat erfaßbarer Sprung. (Es wäre interessant, könnte man die menschlichen Verhaltensweisen in der Periode des bloßen Sammelns, also vor der Herrschaft der Arbeit im eigentlichen Sinn mit denen der höchstentwikkelten Tiere vergleichen. Hier könnte eventuell auf den »Absprung« zum Menschsein ein Licht fallen.)

Die Erkenntnis der so sichtbar gewordenen Möglichkeiten und Schranken der biologischen Reaktion auf die Umwelt kann also jenen Sprung, den Arbeit und Sprache vorstellen, nicht erhellen, wohl aber bringt sie uns in die Lage, das Spezifische an ihrem Sein konkreter zu fassen. Der Sprung bedeutet eben, daß der arbeitende und sprechende Mensch, ohne aufzuhören ein biologisch determinierter Organismus zu sein, neuartige Tätigkeiten entwickelt, deren wesentliche Beschaffenheit mit keiner Naturkategorie erfaßt werden kann. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit sehen können, daß durch sie subjektiv wie objektiv Zusammenhänge, Prozesse, Gegenständlichkeiten etc. entstehen, die der Natur gegenüber etwas qualitativ Neues vorstellen, wobei freilich immer daran festgehalten werden muß, daß all dies Neue nur dann möglich ist, wenn es die Gesetze der Natur in neuen Kombinationen verwirklicht. Die Arbeit zeigt so einen doppelten Aspekt: einerseits ist ihr Vollzug durch Anwendung dieser Gesetze in ausnahmsloser Unbedingtheit an die Naturgesetze gebunden, andererseits bringt sie zugleich etwas der Natur gegenüber qualitativ Neues hervor. Das bedeutet, daß in der Gesellschaft die Wechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt durch eine Zwischenschaltung bereichert und verwandelt wird, mit der des Bewußtseins, das die Funktion erhält, die vom Reiz unmittelbar ausgelösten Reaktionen durch solche Vermittlungen effektiver zu machen. Diese Zwischenschaltung verwandelt also das unmittelbare Verhältnis zwischen den Bedürfnissen des Organismus und ihren Befriedigungsarten in ein vermitteltes. Zum Verständnis dieses Phänomens genügt es nicht, einfach in der

Arbeit das zwischengeschaltete Moment zu erblicken. Das ist keineswegs selbst, muß jedoch, um in seiner wahren Beschaffenheit gezeigt werden zu können, auch in seine Momente zerlegt werden, denn die verschiedenen Momente, deren Zusammenwirken erst den Komplex Arbeit ergibt, haben verschiedene, heterogene Funktionen, die besonders erkannt werden müssen, damit ihre konkrete Totalität klar ans Licht treten kann.

Das Bedürfnis teilt der menschliche Organismus ursprünglich mit dem tierischen, indem jedoch, wie dies Marx wiederholt hervorhebt, seine Befriedigung aufhört biologisch unmittelbar vollzogen zu werden, d. h. unmittelbar (innerhalb eines biologischen Spielraums) die Aktionen zu ihrer Verwirklichung zu lenken, erfährt es sehr wichtige Veränderungen. Erstens entspringen unmittelbar aus dem Bedürfnis Erwägungen über Aktionen, teleologische Setzungen, die zwar letzthin auf die Bedürfnisbefriedigungen gerichtet sind, unmittelbar jedoch nicht aus dem Bedürfnis selbst folgen, mit ihm unmittelbar nicht verknüpft sind und darum auch zur Befriedigung ganz anderer Bedürfnisse verwendet werden können. Angenommen z. B. das Feuer hätte ursprünglich zum Bedürfnis der Abschreckung wilder Tiere gedient; einmal vorhanden kann es auch zum Kochen, Braten etc. verwendet werden, sein Gebrauch muß aber auch hier nicht stehenbleiben, es kann sich auch auf Herstellung besserer Waffen, Werkzeuge etc. erstrecken. Die Vermittlungen in der Bedürfnisbefriedigung können also zu einer grenzenlos scheinenden Ausbreitung im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur führen. Der biologische Weg dagegen bei den Tieren bleibt eingleisig an seine ursprünglichen Funktionen gebunden; selbst wenn eine gewisse Bearbeitung entsteht, wie bei der Honig-»Fabrikation« der Bienen, bleibt diese im Prozeß wie im Resultat, subjektiv wie objektiv ein nicht ausweitbarer biologischer Vorgang. Zweitens wirkt jedes neue Mittel der Bedürfnisbefriedigung auf das Bedürfnis selbst modifizierend zurück; mit dem einmal in ihm entstandenen Wandel kann das ursprüngliche Bedürfnis, rasch oder langsam, je nach Entwicklungstempo der jeweiligen gesellschaftlichen Produktion sogar vollständig verschwinden oder bis zur Unerkennbarkeit modifiziert werden. Drittens erhält in diesem sozialdynamischen Zusammenhang die reale Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung einen immer ausgeprägteren gesellschaftlich-ökonomischen Charakter. Indem die Bedürfnisbefriedigung sich allmählich zur Konsumtion entwickelt, indem der Warenverkehr die Bedürfnisbefriedigung vergesellschaftet, kann nur ein »zahlungsfähiges« Bedürfnis eine Befriedigung erlangen. Das natürliche biologische Bedürfnis bleibt natürlich im menschlichen Organismus bestehen, es kann aber nur von rein gesellschaftlich-ökonomischen Bestimmungen vermittelt tatsächlich befriedigt werden.

Der hier untersuchte, zwischen Bedürfnis und Befriedigung eingeschaltete ökonomische Prozeß weist bereits deutlich darauf hin, was die von uns hervorgehobene »Frage« im Prozeß der Arbeit seinsmäßig bedeutet. Denkt man an die Nahrungsaufnahme eines beliebigen Tieres, so zeigt sich, daß sowohl bei den pflanzen- wie bei den fleischfressenden eine kumulierte Erfahrung dem bereits instinktmäßig fixierten Zustand vorangegangen sein muß; diese bewegt sich jedoch, auch wenn vom Jagen der Beute die Rede ist, innerhalb des Bereichs der biologischen Bedürfnisbefriedigung. Ist jedoch von dem primitivsten Feuergebrauch des Menschen die Rede, so ist es evident, daß weder das Feuer, unmittelbar genommen, die Fähigkeit zum Kochen oder Braten, noch das Fleisch oder die Pflanze eine Tendenz auf Gekocht- oder Gebratenwerden unmittelbar enthält, und die Instrumente, die diesen Prozeß verwirklichen, müssen erst recht vom arbeitenden Menschen eigens dazu geschaffen werden. Ihre Kombination ist also eine Synthese von an sich heterogenen Elementen, die zu diesen Funktionen eigens umgestaltet werden müssen. Eigenart des hier entstehenden Neuen ist gerade in ihrer entscheidenden Struktur der Modellfall für jede Art menschlicher Aktivität, indem die Kombination der reellen und ideellen Momente bei allen Verschiedenheiten, die sie auf entwickelten Stufen auch zeigen mögen, in den seinsmäßigen Grundlagen sich erhält. Die unaufhebbare seinsmäßige Priorität des reellen Moments zeigt sich darin, daß – um z. B. mit Hilfe von Feuer, Fleisch, Bratspieß etc. eine menschliche Nahrung hervorzubringen – die objektiv, an sich vorhandenen, vom aktiven Subjekt völlig unabhängigen Eigenschaften, Verhältnisse etc. dieser Gegenstände richtig erkannt und richtig angewendet werden müssen. Freilich zeigt bereits der Ausdruck »richtig« die Doppelseitigkeit dieses Verhältnisses an. Die an sich seienden Eigenschaften des Reellen müssen richtig erkannt werden, d. h. die menschliche Praxis muß all das in ihnen in Gang setzen, wodurch sie die teleologischen Setzungen verwirklichen können. Der arbeitende Mensch muß also mit seinem Denken nicht nur überhaupt zu diesem Ansichsein vordringen, er muß vielmehr jene eventuell unmittelbar überhaupt nicht wahrnehmbaren Eigenschaften, Verhältnisse etc. entdecken, die sie zu geeigneten Mitteln für seine Zielsetzung machen. Ein Stock z. B. hat zwar an sich eine Eignung dazu, als Bratspieß verwendet zu werden, sein Ansichsein würde aber diese Eignung von sich aus niemals verraten können. Um deshalb von den an sich seienden Gegenständen, Prozessen etc. eine »Antwort« der Realität auf das Bedürfnis, das die teleologische Setzung in Bewegung bringt, erhalten zu können, muß ihr eine vernünftige, auf diese wahren Zusammenhänge gerichtete »Frage« vorangehen. Die Antilope enthält – freilich nicht in einem teleologischen Sinn, sondern kausal, zugleich notwendig und zufällig – in ihrem unmittelbaren realen

Sein die Möglichkeit, Nahrung für den Löwen zu werden, der noch so gerade Zweig jedoch keineswegs die, als Bratspieß in der Hand des Menschen dienen zu können.

Infolge einer solchen Beziehung der »Frage« zur »Antwort« entsteht in der Arbeit, im gesellschaftlichen Sein überhaupt, die diese Seinsstufe charakterisierende untrennbare Verbundenheit von reellen und ideellen Momenten. Es kann dabei nicht nachdrücklich genug betont werden, daß in dieser Vereinigung das Reelle das sachlich übergreifende Moment bildet: nichts kann in teleologischen Setzungen wirksam werden, dessen Grundlage nicht die reale Beschaffenheit des Seins bilden würde; das Ideelle muß das Reelle zwar in die gewünschte Bewegung setzen, kann aus ihm solches herauslocken, was sich in seinem naturhaften Sein von selbst niemals verwirklicht hätte, aber all dieses Freisetzen von realen Möglichkeiten im Ansichseienden mußte in diesem – unabhängig von jeder teleologischen Setzung – als reale Möglichkeit bereits vorhanden gewesen sein. Das materielle Ansichsein der Natur kann also – als Ansichseiendes – keine Änderung durch welche Setzung immer erfahren. Diese Priorität des Reellen beherrscht unbedingt das Reich der Natur. Das gesellschaftliche Sein tritt nur insofern daraus heraus, als für ihre Gegenstände, die aus seinem Stoffwechsel mit der Natur entstehen, der eben geschilderte Auslösungsprozeß ebenfalls eine unbedingte Voraussetzung bildet. Indem die Naturgesetze im Bereich des gesellschaftlichen Seins – ohne ihr Wesen zu verändern – auch andere Gegenstände, Bewegungen etc. hervorbringen können, als ihr reines Ansichsein dies offenbar zu machen pflegt, indem sie in Verhältnisse eintreten können, die die Natur von sich aus nie produziert hätte, entsteht erst das gesellschaftliche Sein als eine eigene Seinsform.

Was ist nun aber dieses ideelle Moment? Als bewegende, Neues schaffende Kraft des gesellschaftlichen Seins eben die leitende Intention jener materiellen Bewegung der Arbeit, die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur an ihr diese Veränderungen, besser gesagt diese Verwirklichungen von realen Möglichkeiten vollzieht. Hier wirkt die materielle Kraft der Arbeit auf das materielle Dasein der Natur ein. (Ob es sich um die unmittelbar-menschliche Kraft der Arbeit oder um in Werkzeugen, Maschinen aufgespeicherte »tote«, aber ursprünglich unmittelbar-menschliche Arbeit handelt, ändert seinsmäßig nichts an dieser Sachlage.) Unmittelbar wird auch hier die materielle Welt keineswegs überholt oder gar verlassen. Das ist auch unmöglich, denn was sich nicht – direkt oder noch so weit vermittelt – materiell verwirklichen kann, ist auch nicht. Das bestimmt aber bloß den realen Spielraum des ideellen Moments innerhalb des gesellschaftlichen Seins: außerhalb davon ist es nicht vorhanden, innerhalb seines Bereichs ist es aber die

unersetzliche Voraussetzung von allem, was gesellschaftlich entsteht und existiert. Wir haben, um auf diesen nicht immer anerkannten Tatbestand die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken, gerade in bezug auf die ökonomische Sphäre zu zeigen versucht, daß alles, was in ihr geschieht, ideelle Momente zur Voraussetzung hat. Das soeben Ausgeführte steht damit in keinem Widerspruch, denn das Spezifische des gesellschaftlichen Seins besteht eben darin, daß die materiellen Wechselwirkungen in ihm überall von teleologischen Setzungen ausgelöst werden und diese können nur als Verwirklichungsversuche eines ideell gesetzten Zieles in Wirksamkeit treten. Das ideelle Moment kann diese Rolle in den teleologischen Setzungen nur darum spielen, weil in ihm nicht nur die Zielsetzung selbst weitgehend konkretisiert wird, sondern auch alle realen Wege ihrer Verwirklichung zuerst gedanklich fixiert werden müssen, bevor sie in der realen materiellen Tätigkeit des die Arbeit vollziehenden Menschen zu materiell-praktischen Aktionen werden können.

Wie wir gesehen haben, wird dabei das Wesen der an sich unüberwindlichen Macht des materiell Seienden niemals vom ideellen Moment auch nur angetastet. Dieses kann die Gesetze der materiellen Wirklichkeit nur so beherrschen, indem es sie erkennt, als unbedingt herrschend anerkennt, an ihnen aber Proportionen, Kombinationen etc. entdeckt, mit deren Hilfe aus ihrem gesetzlichen Sichauswirken qualitativ auch anderes entstehen kann, als in ihrem an sich seienden Funktionieren ohne diese Zwischenschaltung der teleologischen Setzung geschehen würde. Bei einer solchen Unbeeinflußbarkeit des Wesens wird eine weitgehende Ausdehnung und Variation seiner Erscheinungswelt zustande gebracht. Das ontologische Neue dieser Zwischenschaltung in der Genesis des gesellschaftlichen Seins ist also, daß im Bewußtsein des Menschen ein der objektiven Wirklichkeit entsprechendes Abbild entsteht, dessen nähere Analyse, dessen immer differenziertere Anwendung auf die Wirklichkeit die materielle Praxis, die Verwirklichung der teleologischen Setzungen erst möglich macht. Dieses Abbild, diese Widerspiegelung der Wirklichkeit im Bewußtsein der Menschen hat also eine unmittelbare Selbständigkeit im Bewußtsein erhalten, steht diesem als eigener und eigenartiger Gegenstand gegenüber, wodurch erst eine derart unerläßlich gewordene Analyse, ein fortlaufender Vergleich ihrer Ergebnisse mit der Wirklichkeit selbst entstehen kann. Die teleologische Setzung erfordert somit eine bestimmte Distanz des Bewußtseins zur Wirklichkeit, eine Setzung des Verhältnisses des Menschen (des Bewußtseins) zur Wirklichkeit: als Subjekt-Objekt-Beziehung.

Das Neue tritt vor allem auf der Objektseite auf. Der Reiz löst ursprünglich physikalisch-chemische Reaktionen im Organismus aus. Wenn diese sich differenzieren, als Licht, Schall etc. gesondert wahrgenommen werden, müssen sie sich weder vom seienden Gegenstand noch vom wahrnehmenden Organismus zu einer hier geschilderten Selbständigkeit ablösen; sie bleiben als Momente im Reproduktionsprozeß des Organismus in der davon unabtrennbaren jeweilig konkreten Wechselbeziehung zu seiner Umwelt eingebettet; in diesem Sinn konnten wir wiederholt sagen, daß ein in solchen Zusammenhängen entstehendes und funktionierendes Bewußtsein ein Epiphänomenon des realen, biologischen Reproduktionsprozesses ist. In der teleologischen Setzung der Arbeit erlangt aber das im Bewußtsein entstehende Abbild der objektiven Wirklichkeit eine weitgehende Unabhängigkeit. Im Subjekt löst es sich vom praktisch gegebenen Anlaß, der seine Wahrnehmung, das Rechnen mit ihm biologisch auslöst, immer entschiedener ab, reproduziert in steigendem, in immer differenzierterem Ausmaße das Abbild des Gegenstandes (im weitesten Sinne genommen), so wie er wirklich, an sich, unabhängig von den Beziehungen, die den Mensch vital mit ihm verknüpfen, ist. Die durch die teleologische Setzung bewußt gewordene und darum strenggenommen allein eigentliche Praxis kann also nur dann entstehen, wenn das Bewußtsein des Handelnden jene biologisch unmittelbar gegebenen Gebundenheiten überholt, die aus seinen vitalen Wechselbeziehungen zu seiner Umwelt spontan entstehen und sich bewußtseinsmäßig als instinktive Reaktionen auf diese verfestigen. Das vormenschliche Bewußtsein verknüpft nämlich, oft mit außerordentlichen Feinheiten im Detail, eine bestimmte Erscheinungsweise in der Umwelt mit einer bestimmten, zumeist richtigen Reaktion auf sie. Man denke etwa an die Signale, die viele Tiere etwa bei sich in der Luft nahenden Raubvögel geben. Wenn aber auch Henne und Kücken auf solche Signale noch so prompt und zweckgemäß zu reagieren pflegen, so folgt daraus keineswegs, daß sie ein Bild darüber hätten, was der Raubvogel an sich ist; es ist nicht einmal sicher, ob sie ihn in einer völlig anderen Situation überhaupt erkennen würden.

Gerade diese Gebundenheit der bewußtseinsmäßigen Aufnahmefähigkeit an häufig und mit vitaler Wichtigkeit auftretenden Einwirkungen der Umwelt wird in der Arbeit und in der Sprache überwunden. Die primitivste Arbeit setzt eine Loslösung der Apperzeption des als Arbeitsgegenstand, Arbeitsinstrument etc. dienenden Objekts aus solchen Relationen, wie eben geschildert, voraus. Um in der Arbeit gebraucht werden zu können, müssen ihre Eigenschaften mit einer gewissen Vielseitigkeit, in ihrer Reaktionsfähigkeit in mannigfachen Relationen erkannt werden, d. h. – tendenziell – das Ansichsein der Dinge in bestimmten objektiv wesentlichen Bestimmungen. Daraus entspringt ein spontan und – für sehr lange Zeit – sicherlich nicht bewußt vollzogener Abstraktionsprozeß. Soll z. B. ein Stein zum Schneiden gebraucht werden, so tauchen allgemeine Bestim-

mungen wie Härte, Schleifbarkeit etc. auf, die bei unmittelbar, äußerlich sehr verschiedenen Steinen vorhanden sein und bei scheinbar sehr ähnlichen fehlen können. Der allerprimitivsten Arbeit müssen also Verallgemeinerungen, Abstraktionen verschiedenster Art praktisch vorangehen. Ob der diese Akte vollziehende Mensch auch nur eine Ahnung davon hat, daß er Abstraktionen vollzieht, tut nichts zur Sache; hier gilt die von uns oft angeführte Marxsche Wahrheit: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Sie tun es aber nicht jeder für sich allein, sondern gesellschaftlich. Der primitivst bearbeitete, ja selbst der zur Arbeit aufgelesene Stein ist bereits ein Gegenstand in der Welt, für die Welt des gesellschaftlichen Seins: jeder kann ihn gebrauchen. Das wird hier zu einer der Gegenständlichkeit selbst inhärenten Eigenschaft, die die Naturgegenstände in ihrer originären Seinsmäßigkeit nicht besitzen. Von diesem Standpunkt ist ihre gesellschaftliche Brauchbarkeit zufällig. (Was natürlich deren kausales Bestimmtsein nicht ausschließt.) Die gesellschaftliche Gegenständlichkeit ist also immer eine allgemeine.

Dieser spontane Prozeß der Verallgemeinerung objektiviert sich parellel mit seiner Anwendung in der Arbeitspraxis, »theoretisch« in der Sprache. Es ist evident, daß auch das einfachste, alltäglichste Wort eine Abstraktion ist; ob wir »Tisch« sagen oder »gehen«, in beiden Fällen können wir nur das Allgemeine an den Gegenständen, Prozessen etc. sprachlich ausdrücken; gerade zur Spezifizierung brauchen wir oft höchst komplizierte syntaktische Operationen, denn gerade das einfachste Wort drückt immer nur eine Verallgemeinerung aus. Wir haben bereits in früheren Zusammenhängen darauf hingewiesen, wie scharf sich diese eigentliche Sprache von jenen Signalen unterscheidet, die Tiere in wichtigen Lebenslagen einander zu geben imstande sind; diese spielen freilich auch im gesellschaftlichen Leben der Menschen, bis zu dessen entwickeltesten Stufen eine bestimmte Rolle. Jedoch: Signale sind immer situationsgebunden, Wörter nie; Signale bezwecken, und zwar direkt, ein ganz bestimmtes Verhalten in einer genau bestimmten Lage, Wörter dagegen haben, gerade infolge ihres abstrahierenden Charakters eine universelle Anwendbarkeit und drücken, isoliert genommen, nur die allgemeine Beschaffenheit eines Gegenstandes aus, enthalten deshalb auf dieser Ebene des Bewußtseins noch keineswegs die Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten. An sich äußert sich in der sprachlichen Aussage nur das gedankliche Fixieren eines Tatbestandes, vorerst scheinbar unabhängig von der menschlichen Stellungnahme dazu. Scheinbar, denn die seinsmäßige Genesis auch der Wörter ist stets praktischen Ursprungs. Die Aufforderung dazu bedarf spezifischer sprachlicher Ausdrucksformen, die, eben weil sie auch Objektivationen intentionierten, über den bloßen Signalcharakter hinausgehen müssen.

Sprachlich sage ich: Du sollst nicht stehlen (oder ein anderes Verbot), erstrebe also ein generell-menschliches Verhalten in der Gesellschaft. Das bloße Signal, etwa das rote Licht auf der Straßenecke verbietet bloß die Überquerung dieses bestimmten Teiles einer bestimmten Straße innerhalb einer genau bestimmten Zeitdauer. Ist also streng situationsgebunden.

Natürlich ist auch diese Beschaffenheit der Sprache das Ergebnis eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses. Die allerersten Schritte auf diesem Wege sind uns unbekannt und es ist zu befürchten, daß sie uns auch unbekannt bleiben werden. Die Archäologie hat über die Entwicklungsgeschichte der Werkzeuge bereits ein großes Material zusammengetragen und konnte darüber hinaus durch Datierung, durch Feststellung von Reihenfolgen, durch Analyse von Arbeitsweise, Arbeitsteilung etc. die Entwicklungshöhe und die Entwicklungsrichtungen der Werkzeuge verraten, sehr vieles aus der Geschichte der Arbeit erhellen. Dazu kommt, daß die menschlichen Funde ebenfalls nicht wenig über die Transformation des Menschen in dem und durch den Entwicklungsprozeß der Arbeit ans Licht bringen (Gehirnentwicklung des Menschen im Zusammenhang mit der Geschichte der Werkzeuge, der Arbeit). Über die Anfänge der Sprache können wir keine derartige Dokumentensammlung besitzen. Wo die Ethnographie primitive Sprachen untersuchen kann, sind die Anfangsstadien schon längst in Vergessenheit geraten. Trotzdem, so glauben wir, könnte man die realen Entwicklungstendenzen der Sprachen viel mehr als heute konkretisieren, wenn man die echten Trendlinien der Wandlung an der Hand des Wachsens der Produktivität der Arbeit verfolgen würde, statt aus den Mythen der Vergangenheit und der Gegenwart alt-neue Mythen in die Urzeit zu projizieren. Die Trendlinien sind bereits aus dem bisher bekanntgewordenen Material entzifferbar: die Bewegung der Wortformen von einem Vorstellungsniveau (Verbundenheit einer konkreten Lage mit dem konkreten Zustand des Sprachsubjekts und -objekts) zu der Höhe des Begriffs. Man kann z. B. beobachten, wie solche tastende Vergleiche von Vorstellungsmäßigkeit: »wie ein Rabe« etc. allmählich absterben und Wort und Begriff des Schwarzen entstehen, oder Wörter einer größeren Abstraktionshöhe den Einzelerscheinungen gegenüber, die freilich sprachlich bereits ebenfalls verallgemeinert sind; man nehme Wörter wir Getreide, Obst etc., wie aus der Konjugation die Gebundenheit an die Art, Zahl, Bewegungsrichtung etc. der Beteiligten immer mehr verschwindet und diese sich auf eine abstrakte Allgemeinheit zurückzieht. (Der Dualis und seine spärlichen Überreste weisen noch heute auf solche Übergänge hin.)

Uns interessiert hier nur das ontologische Problem, das in solchen Entwicklungen verborgen ist. Es besteht darin, daß sowohl in der Arbeit wie in der Sprache der

Mensch als fundierende Kraft der neuentstehenden Seinsform, des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck kommt. Werkzeug wie Arbeitsprozeß, Wort wie Satz sind dynamische Momente des Prozesses, in welchem der Mensch – ohne die biologische Determiniertheit seines Lebens je verlieren zu können – sich eine eigene neue Seinsform, die der Gesellschaftlichkeit aufbaut. Der Akzent liegt auf der Aktivität. Der gesellschaftlich gewordene Mensch ist das einzig existierende Wesen, das – in steigendem Maße – die Bedingungen seiner Wechselwirkung mit seiner Umwelt selbst hervorbringt und höherentwickelt. Die Instrumente dieser Aktivität müssen deshalb so beschaffen sein, daß mit ihrer Hilfe die Naturgegenstände und Naturkräfte in einer neuen Weise, den so entstehenden Setzungen entsprechend in Bewegung gebracht werden können. Das ist bei allen, subjektiven wie objektiven Momenten der Arbeit bereits dargelegt worden.

Wenn wir nun das dort noch unvermeidliche Allgemeinbleiben überschreiten wollen, müssen wir von den damals festgestellten ontologischen Tatsachen ausgehen, und zwar vor allem davon, daß es sich dabei überall, subjektiv wie objektiv, um Komplexe handelt, und zwar um solche, in denen die teleologische Setzung und das von ihr in Bewegung gebrachte Ansichsein von Naturobjekten und Naturprozessen wieder einen seinem Sein nach untrennbar einheitlichen neuen Komplex bilden. Allerdings – und das unterscheidet sie wesentlich von den Komplexen, die in der biologischen Wechselwirkung zwischen lebenden Organismen und ihrer anorganischen oder organischen Umwelt entstehen – steht fest, daß alle seine Momente gedanklich objektiviert und dadurch verselbständigt werden, ohne freilich damit die seinsmäßige Einheit des prozessierenden Komplexes faktisch aufheben zu können. Um die Ergebnisse einer solchen Analyse der Momente wieder ins Sein umzusetzen, bedarf es einer erneuerten teleologischen Setzung, die einen neuen (abgewandelten oder völlig umgestalteten) Komplex entstehen läßt, der freilich in seiner abstrakt allgemeinen ontologischen Beschaffenheit vom veränderten alten prinzipiell nicht zu unterscheiden ist; beide sind seiend, beide sind gegenständlich. Es werden also vom Bewußtsein der Vorbereitung als Vorbereitung der teleologischen Setzung analytische und synthetische Akte vollzogen, als deren Ergebnis die neue teleologische Setzung die früheren entweder wiederholt oder modifiziert oder radikal neu gestaltet. Analyse wie Synthese sind nun Produkte des Bewußtseins, keineswegs reale Momente jenes realen Prozesses, den die teleologische Setzung in verschiedenen Weisen zu beeinflussen versucht. Sollen sie als deren Grundlage funktionieren, so müssen ihre Ergebnisse den Bewegungsgesetzen solcher Komplexe, die sie zu erfassen versuchen, entsprechen. Sie müssen also diese ihre dauernden Momente – wenn auch über die direkte Abbildung hinausgehend – irgendwie reproduzieren. Diese

Abbildlichkeit zeigt nun neue und wesentliche Züge, die festgestellt werden müssen, will man das gesellschaftliche Sein in seiner spezifischen Seinshaftigkeit angemessen erfassen. Erstens zeigt sich dabei die Priorität des Seins darin, daß die teleologische Setzung sich nur dann realisiert, nur dann zu einem Moment des gesellschaftlichen Seins werden kann, wenn sie die wesentlichsten Momente jenes Seins, das sie zu verändern sich anschickt, annähernd adäquat zu erfassen imstande ist. Nur der zum Schneiden geeignet bearbeitete Stein wird zum aktiven Element der Arbeit, der Produktion, des gesellschaftlichen Seins. Gelingt die Formung nicht, so bleibt der Stein ein Naturgegenstand, kann also am gesellschaftlichen Sein nicht teilhaben. Hier zeigt sich jedoch die Struktur der neuen Seinsform der Gesellschaftlichkeit sehr konkret. Denn das mißlungene Produkt der Arbeit bleibt zwar ein bloßer Naturgegenstand, kann kein gesellschaftliches Sein erlangen, der Prozeß seiner Herstellung hat aber trotzdem einen – negativen – gesellschaftlichen Charakter: es ist ein Aufwand an menschlicher Energie, der vertan wurde.

Da tritt wieder eine neue Kategorie des gesellschaftlichen Seins – Kategorie im Marxschen Sinn als »Daseinsform, Existenzbestimmung« – ans Tageslicht: die Produkte der Arbeit sind in objektiv seinsmäßiger Weise wertvoll oder wertwidrig (mit sehr abgestuften, verbindenden Übergängen). Der objektive Wert, die von ihm hervorgerufene subjektive Bewertung, Wertsetzung, Wertbejahung oder Wertverneinung sind also nicht Ergebnisse einer hochentwickelten menschlichen Kultur, die aus dem »Natursein« des Menschen unableitbar bleiben müssen, zu diesem im Verhältnis eines unüberbrückbaren Gegensatzes stehen, wie dies die idealistische Philosophie sagte. Sie sind vielmehr seinsmäßig notwendige Bestandteile des Menschseins, seines Gesellschaftlichseins überhaupt und bilden nur als Momente der Arbeit einen solchen Gegensatz zur bloß naturhaften Existenz, die keinen objektiven Wert kennt. Da freilich im Dasein des Organismus, in seinem Reproduktionsprozeß die Momente des Günstigen und Ungünstigen notwendig auftreten, können hier vorbereitende Übergangsformen sicherlich festgestellt werden. Der Sprung jedoch, den das Faktum der Arbeit vorstellt, löst erst diese Momente aus dem biologischen Reproduktionsprozeß aus, macht aus ihnen Gegenstände des Bewußtseins, der bewußten Praxis, die im Bewußtsein eine relative – relativ hohe – Selbständigkeit dem unmittelbaren Subjekt gegenüber erhalten und gerade in dieser Selbständigkeit seine Praxis entscheidend beeinflussen können. Für unsere gegenwärtige Betrachtung ist dabei das Moment der Übereinstimmung mit der an sich seienden Wirklichkeit das ausschlaggebende. Nicht aus der Wertsetzung entsteht der Wert, sondern aus der objektiven Wirklichkeit, aus der objektiven Lebensfunktion des Werts als Index der gelunge-

nen Arbeit erwachsen die subjektiven wertenden Reaktionen auf sein Verwirklichtsein oder Verfehlen, auf den Prozeß, der Gelingen oder Versagen herbeiführt. (Wie diese Struktur bei weitgehenden Modifikationen in dem höheren Wertverhältnis doch erhalten bleibt, kann erst in der Ethik dargestellt werden.) Hier kommt es auf die Einsicht in eine andere Seite dieses Phänomens an, auf die Beziehung der so entstehenden Bewußtseinsformen zur objektiven Wirklichkeit und im engsten Zusammenhang damit auf die dadurch entstehenden neuen Bewußtseinsfunktionen. Mit der Arbeit, in ihr, verlieren die menschlichen Handlungsweisen ihre Gebundenheit an einzelne konkrete Situationen, ebenso wie ihre Produkte auch von der ursprünglichen Verwendungsweise immer losgelöster werden können. Mit denselben oder entsprechenden modifizierten Handgriffen kann immer Verschiedenes hergestellt und auch die Werkzeuge können in einer immer vielseitigeren Weise verwendet oder differenziert werden. Diese Tatsache ist eng verbunden mit der Möglichkeit einer wachsenden Vervollkommnung des Arbeitsprozesses und seiner Produkte, indem die Erfahrungen einer konkreten Herstellungsweise durch Verallgemeinerung ihrer Grundlagen, durch Neukonkretisierung solcher Abstraktionen auf vollkommen neuen Gebieten fruchtbar und wirksam werden können. (Es ist klar, daß dabei die oben erwähnten, an sich heterogenen, aber sachlich aneinander gebundenen Bewußtseinsakte der Analyse und der Synthese fortlaufend und ständig vervollkommnet zur Geltung gelangen.) All dies hat im Bewußtsein des praktizierenden Subjekts ein Selbständigwerden des Wirklichkeitsabbilds zur Folge und zur Voraussetzung. Dieses Selbständigwerden beruht selbstredend nicht auf Selbständigkeit des Bewußtseinsaktes von seinem intentionierten Gegenstand, von den Naturgegenständen, von ihren Gesetzen, von den objektiv möglichen Verfahrensarten des Subjekts in der Praxis. Im Gegenteil. Diese Objekte stehen dem Subjekt einerseits in der harten Unveränderbarkeit ihres Ansichseins gegenüber, andererseits muß sich das Subjekt der Praxis zwar diesem Ansichsein bedingungslos unterwerfen, es möglichst unbefleckt von subjektiven Vorurteilen, von Projektionen der Subjektivität ins Objekt etc. zu erkennen versuchen; es entdeckt jedoch gerade auf diesem Weg jene bis dahin unbekannten Momente am Objekt, die seine Verwandlung in Arbeitsmittel, Arbeitsgegenstand etc. ermöglichen, die den Stoffwechsel zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur, sowie darin – sich darauf stützend – die Produktion des Neuen überhaupt ins Leben rufen. Die Unwiderlegbarkeit einer solchen Priorität des Ansichseins entsteht gerade daraus, daß eine erfolgreiche Arbeit (Praxis) nur möglich ist, wenn das Bewußtsein die Gegenstände der Außenwelt so wahrnimmt, gedanklich so abbildet, so erfaßt, so bearbeitet, wie es ihrem Ansichsein entspricht. Der weitverbreitete Widerstand gegen diese elementare und unaufhebbare Beziehung des Menschen zur Welt, die ihn umgibt, auf die er einwirkt, stammt nicht zuletzt aus der mechanistisch-erkenntnistheoretischen Bewußtmachung dieses Verhältnisses, die diesen höchst komplexen und komplizierten Abbildungsprozeß in eine Art von Photographieren der Gegenstände durch das Bewußtsein verwandeln will. Bei Marx ist aber nie davon die Rede. Die frühe Kritik des Feuerbachschen Materialismus ist bereits darauf konzentriert, daß bei ihm dieses Verhältnis nicht im Sinne der Praxis gefaßt wird, bloß als »Anschauung«, »nicht subjektiv«.[5] Was bedeutet aber für den komplexen Subjekt-Objekt-Prozeß der Arbeit diese Subjektivität? Keineswegs das Leugnen jener richtigen, mit dem Objekt übereinstimmenden Abbildlichkeit, von der hier die Rede ist. Deren Genesis muß nur dahin ergänzt werden, daß seinsmäßig nie einfach von einer bloßen Anschauung, von einem passiv-bewußtseinsmäßigen Hinnehmen des Objekts die Rede ist, daß vielmehr dem Subjekt dabei eine aktive, initiative Rolle zukommt: ohne teleologische Setzung keine richtige, praktisch belangvolle Wahrnehmung, Abbildung, Erkenntnis der Objektwelt. Erst die auf den Gebrauch, auf die Veränderung der Objektwelt gerichtete teleologische Setzung bringt jene Auswahl aus der extensiven wie intensiven Unendlichkeit der Naturgegenstände und -prozesse hervor, die ein Verhalten der Praxis zu ihnen ermöglicht. Natürlich bleibt dabei das Ansichsein unverändert bestehen, es gibt aber kein praktisch-menschliches Verhalten zur Objektwelt, dessen Intention sich auf diese Unveränderlichkeit beschränken würde. Die teleologische Setzung bringt nicht nur eine Begrenzung, eine Auswahl im Abbilden hervor, sondern darin – und darüber hinaus – ein konkretes Gerichtetsein auf jene Momente des Ansichseienden, die durch sie in die gewünschte Relation, in den geplanten Zusammenhang etc. gebracht werden sollen und können. Dieses Gerichtetsein ist als konkrete Verhaltensweise bei den verschiedenen teleologischen Setzungen verschieden geartet, und zwar nicht bloß für die denkende Erkenntnis, in der eine solche Setzung ihren bewußtseinsmäßigen Gipfelpunkt erreicht, sondern für jede Wahrnehmung, jede Beobachtung, deren Ergebnisse das denkende und setzende Bewußtsein ausarbeitet und zur Einheit der Setzung zusammenfaßt. Im selben Wald wird der Jäger, der Holzfäller, der Pilzsucher etc. rein spontan (freilich in der Praxis ausgebildet) qualitativ völlig Verschiedenes wahrnehmen, obwohl das Ansichsein des Waldes keinerlei Veränderung erfährt. Es verändert sich bloß der Aspekt, von dem aus die inhaltliche und formelle Auswahl in der Abbildung stattfindet. Und man darf auch hier nicht das Mechanistische mechanistisch überwinden wollen: nicht isolierte Momente werden aus dem Gesamtkomplex

5 Marx-Engels: Deutsche Ideologie, MEGA V; S. 533: MEW 3, S. 5.

etwa des Waldes isolierend herausgerissen und mechanisch aneinandergereiht, es entsteht vielmehr schon in der Wahrnehmung ein Abbild des Waldes als komplexer Totalität, jedoch sub specie der jeweilig beabsichtigten teleologischen Setzung und des von ihr diktierten Verhaltens. Es entsteht also keineswegs eine Aufhebung der Abbildlichkeit, vielmehr bloß eine Verschiebung der Wichtigkeitsakzente innerhalb ihres Bereichs: jene Momente, die für die teleologische Setzung belangvoll sind, werden mit stets wachsender Genauigkeit, Feinheit, Nuanciertheit etc. wahrgenommen, während die außerhalb dieses Spielraums befindlichen, sich zu einem sich verblassenden Horizont zusammenziehen. Trotz dieser durch das Subjekt produzierten Auswahl und Anordnung im Abbilden, deren ständig systematisiertere Ausarbeitung das wichtigste Vehikel schon des anfänglichen Fortschritts ist, bedeutet jede solche Verfeinerung des Abbilds zugleich einen Schritt zur größeren Annäherung an das Original. Die dialektische Lehre der Abbildlichkeit ist eine Ontologie zugleich der Genesis und der der Vervollkommnung: sie zeigt jene Dynamik auf, die in der Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt der Praxis wirksam ist, in welcher aus der extensiven und intensiven Unendlichkeit jene Momente faktisch erkannt und praktisch in Bewegung gesetzt werden, die die immer bewußtseinsmäßigeren teleologischen Setzungen zur Verwirklichung führen.

Damit ist die mechanistische Konzeption der Abbildlichkeit praktisch wie theoretisch beiseitegeschoben, keineswegs jedoch die allgemein materialistische Abhängigkeit der Setzung vom Ansichsein der Wirklichkeit. Der Unterschied zwischen beiden besteht »nur« darin, daß die mechanistische Theorie der Widerspiegelung eine rätselhafte Fähigkeit des Menschen voraussetzt, seine Umwelt vermittels seiner Sinne photographisch adäquat zu fixieren, während die dialektische Auffassung von Marx nichts weiter ist als eine Reproduktion, ein Begriffenwerden jenes Prozesses, der in der Arbeit, in ihrer Vorbereitung jedesmal notwendig stattfindet. Sie schließt in sich alle Widersprüche, die diesen Prozeß so schicksalhaft wichtig für das Menschwerden des Menschen gemacht haben. Die Priorität des Materiellen wirkt sich, wie wir bereits gesehen haben, vor allem im Alternativcharakter der teleologischen Setzung aus: sie kann erfolgreich oder vergeblich sein, und die primäre Voraussetzung des Gelingens beruht darauf, ob die Wahrnehmung, die aus ihr herauswachsende Beobachtung, die diese ordnende Bewußtheit als einheitlich gewordener theoretisch-praktischer Akt auf das Ansichsein des Gegenstandes wirklich auftrifft. Freilich würde diese Beschaffenheit, abstrakt allgemein genommen noch nicht die Eigenart des Arbeitsakts zur Darstellung bringen. Denn jede Wechselwirkung zwischen einem Organismus und seiner Umwelt setzt seine dem Ansichsein beider angemessenen Reaktionsweisen voraus. Wir haben aber gesehen, daß wo, wie bei den höheren Tieren, eine Art von Bewußtsein diese Reaktionen reguliert, im praktischen Prozeß doch keine wie hier geschilderte Selbständigkeit des abgebildeten, an sich seienden Gegenstandes im Bewußtsein vorhanden ist. Dieses reduziert seine Funktionen auf Reaktionen, die eine jeweils konkret deutlich bestimmte Situation auslöst. Die Tierexperimente in der Gefangenschaft ergeben ein gewisses Bild vom Wie des Entstehens solcher Reaktionen, von den mißlungenen Versuchen, die früher oder später zu einem richtigen Verhalten führen können (nicht müssen). Das Lehrreiche an ihnen ist nicht nur der Prozeß dieses Findens und seiner Einübung, sondern darüber hinaus, daß die Aufgabe niemals vom Tier selbst gestellt wird, sondern, in den Experimenten von den Menschen, in der Natur von den Veränderungen in der Umwelt. Beim arbeitenden Menschen ist gerade die Aufgabe unmittelbar ein Produkt des Bewußtseins.

Erst dadurch kann jenes Subjekt-Objekt-Verhältnis in der teleologischen Setzung entstehen, von welchem soeben die Rede war. Ihre bis jetzt geschilderte aktive Rolle erschöpft keineswegs das hier zu Tage tretende Neue. Dieses zeigt sich vielmehr vor allem darin, daß das vom Subjekt so produzierte, sachlich als treu abbildend intentionierte, aber in keiner Hinsicht »photographische« Abbild im Lebensprozeß des Subjekts eine Selbständigkeit erlangt. Das Abbild des Gegenstandes fixiert sich im Menschen als Gegenstand des Bewußtseins, der einerseits von dem ihn auslösenden Anlaß in der objektiven Wirklichkeit auch getrennt betrachtet werden kann und oft auch so betrachtet wird, andererseits steht er zum Bewußtsein selbst im Verhältnis einer weitgehenden Selbständigkeit, er ist ein Gegenstand für das Bewußtsein, dessen Anwendbarkeit auf unmittelbar sehr verschiedene Fälle erwogen, dessen Richtigkeit, Vollständigkeit, Brauchbarkeit etc. immer wieder Überprüfungen unterworfen wird und das Ergebnis dieser Neubetrachtungen des Abbilds entscheidet darüber, ob die zukünftigen teleologischen Setzungen einfache Wiederholungen der bereits vollzogenen werden, oder ob eine mehr oder weniger modifizierte teleologische Setzung oder sogar eine völlig umgestaltete zur Grundlage der späteren Praxis wird. Wir haben früher gezeigt, eine wie große Rolle die Sprache infolge der Verallgemeinerung der spontan-einzelnen Abbildlichkeit durch die Namensgebung, durch das Benennen von Gegenständen und Prozessen spielt.

Die Wichtigkeit dieser neuen Bewußtseinstatsache, dieser Änderung von Struktur und Funktion des Bewußtseins kann unmöglich genügend gewichtig betont werden. Denn das spezifisch menschliche Verhalten zur Außenwelt, das wir bereits so umschrieben haben, daß erst hier ein Subjekt-Objekt-Verhältnis im eigentlichen Sinne entsteht, kann nur dann in seiner konkreten Eigenart begriffen

werden, wenn diese Gedoppeltheit der Objektwelt, ihre Scheidung in reale Objekte und deren Bewußtseinsabbilder in ihrer wahren Struktur und Dynamik erhellt wird. Einerseits kann Selbständigkeit, Konkretheit, Gesetzmäßigkeit etc. der Objekte für das Subjekt nur dann wirksam werden, wenn diese Selbständigkeit des Abbilds entsteht. Vor allem kann das Objekt nur im bewußtseinsmäßigen Ausbau, im bewußtseinsmäßigen Aufeinanderbeziehen der sehr verschiedenen Erscheinungsweisen etc., also als Resultat eines analysierenden und synthetisierenden Gedankenprozesses in seiner wechselvollen Vielfältigkeit als einheitlich Seiendes, sein wahres Sein für das Subjekt gegenständlich offenbaren. Das Selbständigwerden des Abbilds ist somit die Voraussetzung für das bewußtseinsmäßige Erfassen des Objekts in seiner differenzierten an sich seienden Identität mit sich selbst. Die oft außerordentlich feinen und differenzierenden Reaktionen der Tiere auf einen Gegenstand in der Umwelt beschränken sich immer auf konkrete Situationen, auf je eine konkrete, situationsbedingte Beziehung eines solchen Phänomens zu den Selbsterhaltungsbedingungen des betreffenden Organismus. Sie beziehen sich jedoch nicht – wie wir gesehen haben – auf die Ganzheit des Gegenstandes. Die hier geschilderte Selbständigkeit des Abbilds geht aber gerade darauf aus, von den allerverschiedensten Erscheinungsweisen zur Identität eines Objekts mit sich selbst, zur objektiven Einheit seiner Erscheinungsweisen, seiner Eigenschaften vorzudringen. Die Arbeit, ihre Weiterentwicklung, ihre Vervollkommnung wird nur dadurch möglich, daß den teleologischen Setzungen ein immer größerer und sicherer, immer verfeinerterer Schatz an solchen Begriffen über die Dinge und Prozesse der Wirklichkeit zur Verfügung steht, denn nur so kann die teleologische Setzung diese als Arbeitsmittel etc. erfassen, gebrauchen und vervollkommnen.

Wenn wir Begriffe sagen, haben wir zugleich von Wort und Satz gesprochen. Das simultane Entstehen von Arbeit und Sprache hat hier seine ontologisch-genetische Grundlage. Wie unsere bisherigen Ausführungen zeigen, kommt dabei ein fundamentales Moment des gesellschaftlichen Seins zum Vorschein, mit dessen allgemeinen Charakter wir uns hier etwas detaillierter befassen müssen: die Vergegenständlichung des Objekts und die Entäußerung des Subjekts, die als einheitlicher Prozeß die Grundlage von menschlicher Praxis und Theorie bilden. Dieser Problemkomplex hat in einem Teil der neueren Philosophie eine zentrale Stelle eingenommen, indem er als Grundlage der Entfremdung behandelt wurde. Ein Zusammenhang, sogar ein sehr inniger, ist hier ohne Zweifel vorhanden: die Entfremdung kann nur aus der Entäußerung entspringen; wo die Struktur des Seins diese nicht in den Mittelpunkt rückt, können bestimmte Arten jener überhaupt nicht auftreten. Man darf jedoch, wenn man an dieses Problem

herantritt, nie vergessen, daß seinsmäßig der Ursprung der Entfremdung aus der Entäußerung keineswegs eine eindeutige und unbedingte Zusammengehörigkeit beider Seinskomplexe bedeutet: bestimmte Formen der Entfremdung können zwar nur aus der Entäußerung entstehen, diese kann aber sehr wohl sein und wirken, ohne Entfremdungen hervorzubringen. Die in der modernen Philosophie so weit verbreitete Identifikation stammt aus Hegel. Gegen seine Auffassung schreibt Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung.«[6] Wenn also der junge Marx von manchen Existentialisten als Vorläufer »moderner« Tendenzen betrachtet wird, so handelt es sich um ein Mißverständnis: die Hegelsche Konzeption von Entäußerung und Entfremdung erscheint ihnen als Philosophie des jungen Marx (oft im angeblichen Gegensatz zu seiner späteren Entwicklung), obwohl Marx selbst diese Folgerungen des Hegelschen Idealismus damals ebenso schroff ablehnt wie später. Um das Problem selbst aus diesem verzerrten Zustand auf seine richtigen Fundamente zurückzuführen, halten wir es für vorteilhaft, die Frage nach der Entfremdung vorläufig auszuklammern (unser nächstes Kapitel ist sowieso dieser Frage gewidmet) und uns zunächst auf die Marxsche Kritik der Entäußerung zu beschränken. Hier ist die Marxsche Hegelkritik höchst radikal und treffend. Wenn Hegel den Standpunkt vertritt, daß die Gegenständlichkeit aus der Entäußerung entsteht und ihre wahre und echte Vollendung nur eine Aufhebung einer jeden Gegenständlichkeit sein kann, so stellt Marx dieser Auffassung die ontologische Ursprünglichkeit der Gegenständlichkeit gegenüber: »Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d. h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.«[7] Der Prozeß also, den der Hegelsche Idealismus als Genesis der Gegenständlichkeit (und dementsprechend als Rücknahme der Gegenständlichkeit ins Subjekt) auffaßt, spielt sich in der Wirklichkeit, und auch bei Marx, in einer originär bereits gegenständlichen Welt als Reaktion realer, d. h. gegenständlicher Wesen auf ihre primäre, unaufhebbare gegenständliche Wirklichkeit ab.[8] Der dynamische Gegensatz des gesellschaftlichen Seins zur Natur, aus der es herauswächst, mit der es

6 Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 155; MEW EB I, S. 572.
7 Ebd., S. 161; ebd., S. 578.
8 Ebd., S. 160; ebd., S. 577.

nur in unaufhebbarer Wechselwirkung existieren kann, wirkt sich deshalb nicht in der Hegelschen Gegenüberstellung der entäußerten Gegenständlichkeit und ihrer Aufhebung durch Rücknahme in das Subjekt aus, sondern darin, daß der auch als bloßes Naturwesen bereits gegenständliche Mensch in seiner aktiven, bewußten, gattungsmäßigen Wechselbeziehung zur Naturgegenständlichkeit in der Arbeit bis zur Vergegenständlichung dieses Gattungslebens fortschreitet.[9] Mit der Vergegenständlichung ist jene objektive Grundkategorie des gesellschaftlichen Seins entstanden, die gleichzeitig die letzthinnige ontologische Identität eines jeden Seins (Gegenständlichkeit überhaupt) und Nichtidentität in der Identität (Vergegenständlichung im gesellschaftlichen Sein, versus bloßer Gegenständlichkeit im Natursein) zum Ausdruck bringt. Was wir im Kapitel über die Arbeit als Verwirklichung im Gegensatz zur Wirklichkeit vereinfacht formuliert haben, um auf dieser anfänglichen Stufe kein dort unlösbares, ja adäquat gar nicht formulierbares Problem aufzuwerfen, erhält erst hier seine präzise gedankliche Bestimmung. Dieses ontologisch Neue jedem vorgesellschaftlichen Sein gegenüber drückt sich am prägnantesten darin aus, was wir in unseren vorangehenden Betrachtungen über die Beziehung von Ansich und Füruns ausgeführt haben. Die Gegenständlichkeiten der Natur bilden als solche die Grundlage zum Stoffwechsel der Gesellschaft mit ihr. Dabei ist es unerläßlich, daß ihr Ansich fortlaufend, im steigenden Maße, immer vielseitiger in ein Fürungs verwandelt werde. Dies vollzieht sich im Subjekt der Arbeit durch ihre teleologische Gesetztheit, und der Naturgegenstand selbst wird zwar umgewandelt; es hängt zwar von seinen Eigenschaften ab, ob der betreffende Prozeß an ihm überhaupt vollzogen werden kann, aber für die abstrakt-allgemeine Gegenständlichkeit bedeutet das ebenso ein bloßes Anderswerden, eine neue Form der gedachten Gegenständlichkeit, der gegenüber sie völlig gleichgültig bleibt (selbst der Ausdruck Gleichgültigkeit ist zu anthropomorphisierend, um den wahren Zustand angemessen auszudrücken). Jedes Arbeitsprodukt ist jedoch vergegenständlicht, um für gewisse Zwecke gebraucht werden zu können. In der Vergegenständlichung, die es durch die Arbeit erfahren hat, ist es für gewisse Zwecke brauchbar geworden, d. h. sein Fürunssein bildet nunmehr ein materielles Moment seiner materiellen Beschaffenheit. Durch die Vergegenständlichung eines Gegenstandskomplexes fixiert sich das Fürunssein als seiende Eigenschaft des vergegenständlichten Objekts, das Subjekt muß also keine schopferische Analyse und Synthese an ihm vollziehen, um das Fürunss überhaupt zu erfassen; daß es in den meisten Fällen erlernt werden muß, hat mit dieser Frage nichts zu tun.

9 Ebd., S. 89; ebd., S. 512 f.

Auf einen anderen, ebenfalls wichtigen ontologischen Aspekt dieser Lage hat interessanterweise, allerdings ohne zu wissen, daß von ihr die Rede ist, gerade Hegel hingewiesen. In der Analyse der Reflexionsbestimmungen macht er auf die ausgesprochene Verschiedenheit der Bestimmungen Form-Inhalt und Form-Materie aufmerksam. Er stellt vorerst ihre Stelle im System der Gegenständlichkeitsformen fest: der Inhalt hat zur Grundlage ein Form-Materie-Verhältnis seines Gegenstandes und erst dieses Verhältnis ist ein gesetztes.[10] Hegel glaubt hier, rein logische Beziehungen zu behandeln – es soll die Kategorie des Grundes herausgearbeitet werden –, er enthüllt aber nebenbei, wie so oft, einen wichtigen Seinsunterschied, und zwar gerade den zwischen Natursein und gesellschaftlichem Sein, indem er der hier bezeichneten gesetzten Wesensart des Inhalts die naturhafte von Materie und Form gegenüberstellt, indem er in dieser die *»Tätigkeit der Form«* als *»die eigene Bewegung der Materie* selbst« bestimmt.[11] Daraus ergibt sich, daß die Bewegung der Materie den Ursprung ihrer Form bedeutet, worin das ewige Anderswerden und zugleich Identischbleiben der Natur als Materie-Form-Beziehung zum Ausdruck kommt, wogegen im Bereich der Form-Inhalt-Beziehung, der diese als Inhalt gleich Einheit von Materie und Form zugrunde liegt, gerade der gesetzte, nicht aus der unmittelbaren Bewegtheit spontan entsprungene Charakter der Form das ontologisch Bezeichnende ist. Hegel beobachtet die sich hier ergebenden Verschiedenheiten so scharf, daß er auch darauf aufmerksam macht, daß der Vorwurf der Formlosigkeit nur im Form-Inhalt-Verhältnis auftauchen kann – die Geformtheit jeder Materie ist eine Selbstverständlichkeit –, hier jedoch bereits als Wertbegriff, was die gesetzte Wesensart noch stärker, von einer anderen Seite beleuchtet; Formlosigkeit bedeutet »nicht die Abwesenheit der Form überhaupt, sondern nur das Nichtvorhandensein der *rechten* Form.«[12]
Es unterliegt keinem Zweifel, daß damit das Form-Inhalt-Verhältnis eines jeden Arbeitsprodukts, einer jeden materiellen Vergegenständlichung seinsmäßig genau bestimmt ist. Man darf aber dabei nie vergessen, daß alle teleologischen Setzungen ideeler Art dieselbe Struktur zeigen. Während in der Kommunikation durch Signale im Leben der Tiere noch das Materie-Form-Verhältnis als Wechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt zum Ausdruck gelangt (natürlich sind gesellschaftliche Signale ebenfalls gesetzte), ist in der Sprache bis hinunter zu den einzelnen Wörtern das gesetzte Verhältnis von Form und Inhalt das vorherrschende Prinzip. Sprache ist also nicht nur ein gedankliches Abbild von Gegenständ-

10 Hegel: Logik, a. a. O., S. 85–86; HWA 6, S. 94 f.
11 Ebd., S. 83; HWA 6, S. 91 f.
12 Hegel: Enzyklopädie, § 133, Zusatz; HWA 8, S. 265.

lichkeiten, sondern simultan damit ihre bewußtseinsmäßige Vergegenständlichung. Das zeigt sich nicht nur im spontanen Wertcharakter eines bloßen sprachlichen Ausdrucks, der notwendigerweise sich immer innerhalb der Alternative von richtig oder unrichtig bewegt, sondern auch darin, daß der Inhalt (gleich Form-Materie-Verhältnis) sich immer höher über die realen Form-Materie-Verhältnisse erheben kann, ohne seine synthetische Eindeutigkeit, die Möglichkeit richtiger Ausdruck zu sein, zu verlieren; man denke schon im Alltagsleben an Abstraktionen wie Möbel, Getreide, Obst etc., wo deren Inhalt doch immer eindeutig die vergegenständlichte Einheit von Form und Materie aufbewahrt, ja weiterbildet, den Prozeß der Vergesellschaftung der Menschen durch gedankliches Abbilden der Ausdehnung der vergegenständlichten, nicht mehr bloß gegenständlichen Welt in und um die Menschen weiterzutreiben hilft. Je höherentwickelt diese gedanklichen Formen, Momente, Erscheinungsweisen etc. der teleologischen Setzung sind, desto ausgeprägter äußert sich ihr vergegenständlichender Charakter.

Mit diesem Zurherrschafterheben der Vergegenständlichung als Zentralkategorie des auf teleologischen Setzungen beruhenden gesellschaftlichen Seins sind alle idealistischen Verzerrungen, die aus der Hegelschen Konzeption der Entäußerung stammen, widerlegt. Gerade bei der unbedingten Bejahung einer derart radikalen Stellungnahme kann und muß die Frage auftauchen, ob darin, was Hegel mit der Entäußerung zu erfassen erstrebte (keineswegs erreichte), nicht doch auch ein reales Moment des Prozesses mitgemeint ist, dessen klares Herausarbeiten unser Bild dieser Lage vielseitiger als bis jetzt machen könnte, ohne seine Eindeutigkeit, die wir gerade der radikalen Hegelkritik von Marx verdanken, irgendwie anzutasten. Man muß dabei immer davon ausgehen, daß die Vergegenständlichung darin real objektiviertes und darum real objektives Wesen des gesellschaftlichen Seins, einer jeden gesellschaftlichen Praxis ausmacht, zugleich untrennbar davon eine Tätigkeit gesellschaftlicher Subjekte zeigt, die – gerade in ihrer Tätigkeit – nicht nur auf die gegenständliche Welt vergegenständlichend wirken, sondern zugleich, untrennbar davon, ihr eigenes Sein als Vergegenständlichungen setzende Subjekte umformen. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß nach Marx der geistige Reichtum eines Individuums von dem Reichtum seiner Beziehungen zur Welt abhängt, eine Auffassung, die mit dem Selbstbild des reifen Goethe wesentlich zusammenfällt. Darin kommt ebenfalls ein von uns schon berührter fundamentaler Aspekt des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck, daß nämlich einerseits die Totalität der Gesellschaft in ihrem historischen Reproduktionsprozeß, andererseits der sich darin aus der bloßen Einzelheit zur Individualität entwickelnde Mensch, die beiden Pole bilden, deren

Wechselbeziehung die wesentliche Charakteristik dieses Seinskomplexes zum Ausdruck bringt, indem gerade darin das nicht mehr stumme Wesen der Menschengattung sichtbar wird. Wenn wir nun die von Marx erwähnten Beziehungen näher betrachten, so wird es klar, daß diese unmöglich als etwas dem Menschen »Äußerliches« aufgefaßt werden dürfen, dem seine »Innerlichkeit« schroff, ausschließend, gegensätzlich gegenüberstehen könnte. Da alle Äußerungen des Menschen von elementaren Fundamenten wie Arbeit und Sprache angefangen bis zu den höchstwertigen Objektivationen notwendigerweise immer teleologische Setzungen sind, ist die Subjekt-Objekt-Beziehung, als das typische Verhältnis des Menschen zur Welt, zu seiner Welt eine Wechselbeziehung, in welcher das Subjekt auf das Objekt, das Objekt auf das Subjekt neuformend, Neues hervorbringend permanent einwirkt, in welcher weder die eine noch die andere Komponente isoliert, vom Gegensatzpaar getrennt, also unabhängig begriffen werden kann. Das wird freilich sowohl im Vulgärmarxismus, wie zumeist in der bürgerlichen Philosophie zum Verschwinden gebracht. Ob man den Menschen einfach als »Produkt« seiner gesellschaftlichen Grundlage erfassen will oder etwa mit Gundolf von seinen »zeitlosen Urerlebnissen«, mit Heidegger von seiner »Geworfenheit« ins Dasein ausgeht, ist ontologisch gleicherweise ohne Grundlage. Wenn man dagegen auf die seinsmäßige Untrennbarkeit dieser beiden – gerade in ihrer unmittelbaren Heterogenität – zusammengehörigen Pole des gesellschaftlichen Seins hinweist, wird es deutlich, daß jeder Akt der Vergegenständlichung des Objekts der Praxis zugleich ein Akt der Entäußerung ihres Subjekts ist.

Es kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, das sich historisch ständig, auch der Qualität nach wandelnde Verhältnis von Vergegenständlichung und Entäußerung auch nur in seinen gröbsten Umrissen zu schildern zu versuchen. Sicher dominieren in den Anfängen Komponenten der Vergegenständlichung, obwohl gerade hier die vergegenständlichte Arbeit wichtige umformende Rückwirkungen auf ihr Subjekt haben muß, obwohl es kaum anzunehmen ist, daß persönliche Unterschiede, wie Geschicklichkeit, Erfindungsgabe etc. nicht schon auf den primitivsten Stufen auch am Produkt nicht materielle Spuren der sich entäußernd-vergegenständlichenden Subjektivität gezeigt hätten. Es war aber doch eine lange, vielfach ungleichmäßige Entwicklung nötig, um die Entäußerung einerseits zu einem bestimmten Selbstbewußtsein zu erheben und andererseits ihr eine Rolle im Gesamtprozeß zu sichern, die nicht einfach mit der schon auf der Stufe der bloßen Einzelheit auftretenden einfachen objektiven Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit (geschickt-ungeschickt) zusammenfällt, sondern bereits die wirkliche Entäußerung eines wirklich (freilich gesellschaftlich relativ) vorhandenen menschlichen

Daseins würde. Um auch hier bei den fundamentalen Phänomenen zu bleiben, können wir in der materiellen Arbeit selbst von sehr frühen Zeiten beginnend bis in unsere Tage hinein an den einfachen Arbeitsprodukten oft »die Hand« (die Persönlichkeit) ihres Produzenten erkennen. Erst die Desanthropomorphisierung der Arbeit, die mit einer an sich noch nicht konsequenten Form, mit der Arbeitsteilung in der Manufaktur beginnt, läßt zunehmend das Moment der Entäußerung an solchen Vergegenständlichungen verschwinden. Freilich auch hier nur tendenziell, denn, wenn auch der objektive Anteil der Entäußerung in den letzten, von Einzelarbeitern geleisteten Durchführungen zu verschwinden pflegt, kann die generelle Planung eines Produktentyps, sein »Stil« doch den Stempel der Entäußerung zur Anschauung bringen. Auch in der Sprache drückt sich die Ungleichmäßigkeit dieser Entwicklung, freilich in einer sehr verschiedenen Weise, aus. Das Gesellschaftlicherwerden, die wachsende Integration bringt hier unmittelbar keine desanthropomorphisierenden Uniformisierungen hervor; freilich schafft die zunehmende Vergesellschaftung oft ganz entpersönlichte Sprachschablonen etc., zugleich nimmt aber auch der individuelle Entäußerungscharakter der Sprache zu. Es wird immer leichter möglich, Menschen an ihrer Wortwahl, an ihrem Wortschatz, an ihren syntaktischen Wendungen etc. zu erkennen, als Individualitäten zu erfassen, als auf früheren Stufen.

Es ist natürlich unmöglich, eine ganz genaue Grenze zwischen Lebensgebieten danach zu ziehen, wo in den seinsmäßig einheitlichen Formungen, wie Vergegenständlichung und Entäußerung, diese oder jene die Rolle des übergreifenden Moments spielt. Denn es ist ja ein seinsmäßig einheitlicher Prozeß, in dem simultan die Vergesellschaftung der Gesellschaft, die Annäherung der Menschheit an eine reale Gattungsmäßigkeit im an sich seienden Sinn und die Entfaltung der menschlichen Individualität vor sich geht. Die Trennung von Produktion oder, allgemeiner gesprochen, von ökonomischen Lebensäußerungen auf der eine Seite und von Ausdrucksformen der Menschen in Tätigkeiten, die nicht unmittelbar auf die eigenen materiell-gesellschaftlichen Reproduktionen gerichtet sind auf der anderen Seite, bringt keine genaue begriffliche Scheidung zustande. Denn es sind vor allem die allerdings aus dem Stoffwechsel mit der Natur herausgewachsenen Naturwissenschaften, die die Desanthropomorphisierung am folgerichtigsten vollführen, und gerade darin kommt die überwiegende Funktion der Vergesellschaftung der Entäußerung gegenüber in der überwältigendsten Weise zur Geltung. Andererseits muß man auch daran denken, daß keine Entäußerung als Ausdruck einer Persönlichkeit wirkend, also seiend werden kann, wenn sie sich nicht irgendwie vergegenständlicht; die nicht entäußerten Gedanken, Gefühle etc. der Menschen sind bloße Möglichkeiten, was sie wirklich bedeuten, erweist sich

erst im Prozeß ihrer Vergegenständlichung. Das Feststellen dieser Identität, als Identität und Nichtidentität von Vergegenständlichung und Entäußerung wäre aber unvollständig ohne eine Klärung ihres Verhältnisses zur Wertartigkeit. Rein ontologisch gesehen ist diese Frage höchst einfach: Werte entstehen erst durch die Vergegenständlichung-Entäußerung; die einfache Gegenständlichkeit ist prinzipiell wertindifferent, nur indem sie irgendwie ins System der Vergegenständlichungen-Entäußerungen einbezogen wird, kann sie einen Wert erhalten, z. B. wenn ein Stück Natur für die Menschen zur Landschaft wird. Daß dieses Gesetztsein ihre materielle Basis in den real gegenständlichen Momenten des betreffenden Naturstücks hat, versteht sich von selbst, hebt aber diesen Tatbestand nicht auf: hohe Berge hat es längst gegeben, bevor eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung sie im gesellschaftlichen Sinne zu Landschaften gemacht hätte. Es wäre jedoch ganz verfehlt, nun in diesen Setzungsakten selbst etwas Werthaftes zu erblicken. Sie sind einfache Seinsmomente des gesellschaftlichen Seins und können darum ebenso werthaft wie wertwidrig sein; sie sind also notwendigerweise mit einem Bewußtwerden verbunden, dessen Ausfall jedoch von ihrem konkreten Geradesosein abhängt und ihren Seinscharakter – innerhalb des gesellschaftlichen Seins – nicht antastet; ja man kann sagen: nur weil jede Vergegenständlichung-Entäußerung an sich einen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins bildet, löst sie notwendigerweise simultan mit ihrem Seiendwerden Werte und in ihrer Folge Bewertungen aus.

Die Behandlung dieser Frage muß also gleichzeitig davon ausgehen, daß Vergegenständlichung und Entäußerung ontologisch Produkte eines einheitlichen Aktes sind, daß aber ihre gesellschaftlich-geschichtlich notwendige Unterscheidung nicht bloß das Ergebnis einer gedanklichen Analyse ist, daß diese vielmehr nur darum überhaupt möglich wird, weil in der Unterscheidung der beiden Momente des einheitlichen Aktes real ontologische Unterschiede zu Tage treten. Wir sagten: ihr Wesen liegt darin, daß die an sich einheitliche Subjekt-Objekt-Beziehung, die ihrer Einheit zugrunde liegt, in der Vergegenständlichung eine Veränderung der Objektwelt in der Richtung auf ihr Gesellschaftlichwerden bewerkstelligt, während die Entäußerung das Vehikel der Entwicklung des Subjekts in derselben Richtung fördert. Nun ist das Gesellschaftlichwerden des Objekts ein weitaus homogenerer Prozeß als der des Subjekts. Der noch so primitiv geschliffene Stein der Urzeit tritt ebenso entschieden aus der bloßen Naturgegenständlichkeit heraus wie die komplizierteste Maschine. In diesem fundamental-ontologischen Sinn ist der Sprung aus dem Natursein ins gesellschaftliche Sein ein einmaliger und endgültiger. Daraus folgt keineswegs, daß die entwicklungsmäßig erzielten ökonomischen, technischen Fortschritte nunmehr

ontologisch gleichgültig wären. Sie sind im Gegenteil von höchster Relevanz für die Totalität der sich entwickelnden Gesellschaft. Deshalb haben die Entwicklungsfolgen, die Entwicklungsetappen etc. der Vergegenständlichungen einen entscheidenden Anteil an der wesenhaften wie erscheinungsmäßigen Veränderung des gesellschaftlichen Seins. Das ändert aber an dem fundamentalen Tatbestand, daß die Vergesellschaftung als seinsverändernder Akt in ihrer primitivsten Form bereits eine ontologische Beschaffenheit erlangt hat, die, soweit von seinem allgemeinen Ansichsein die Rede ist, sich bereits hier in endgültiger Weise offenbart, nichts.

Anders steht es um die Entäußerung. Ihr Entstehen wirft erst das Problem der Menschwerdung des Menschen, das seiner Gattungsmäßigkeit in einer nicht mehr stummen Gattung auf. Das Hinausgehen über die Stummheit der Gattung bedeutet eben, daß diese ontologisch sowohl an sich, wie darüber hinausgehend für sich seiend werden kann; die stumme Gattungsmäßigkeit in der Natur bedeutet dagegen ein Ansichsein insofern im wörtlichsten Sinne des Wortes, als dieses in den zur Gattung gehörigen Exemplaren, auch wenn sie, wie die höheren Tiere, mit Bewußtsein auf die Außenwelt reagieren, in keiner Weise als solches ins Bewußtsein treten kann. Die Gattung reproduziert sich in den einzelnen Exemplaren, die stets gattungsmäßig auf ihre Umwelt reagieren, aber ihrer selbst doch nicht als gattungszugehörig bewußt werden. Diese Stummheit der Gattung geht mit Arbeit und Sprache sprunghaft in die Gattungsmäßigkeit an sich des gesellschaftlichen Seins über. Bereits die Vergegenständlichung, die an die Stelle der bloßen Gegenständlichkeit des Naturseins tritt, enthält ein artikuliertes Bekenntnis zur Gattungszugehörigkeit in sich. Je mehr das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft fortschreitet, desto reicher, vielfältiger, abgestufter, vermittelt-verbundener etc. werden diese Bestimmungen, desto deutlicher tritt – freilich von alten Widersprüchen der Entwicklung, der jeweilig einzelnen Entwicklungsetappe beschränkt – der nicht mehr stumme Charakter der Gattungsmäßigkeit ans Tageslicht. Marx nennt aber, mit großem Recht, diese ganze Entwicklung eine bloße »Vorgeschichte« der menschlichen Gesellschaft, d. h. des Menschengeschlechtes. Diese Vorgeschichte, die Geschichte des Menschwerdens des Menschen, des zum adäquaten Gattungsausdruck Werdens der Gesellschaft, kann nur zu Ende gehen, wenn die beiden Pole des gesellschaftlichen Seins, menschliches Individuum und Gesellschaft, aufhören, aufeinander spontan antagonistisch zu wirken: Wenn die Reproduktion der Gesellschaft das Menschsein des Menschen fördert, wenn das Individuum in seinem individuellen Leben sich bewußt als Glied der Gattung verwirklicht. Das ist der zweite große Sprung in der Selbstentfaltung des gesellschaftlichen Seins, der Sprung von der Gattungsmäßigkeit an sich zu der Gattungsmäßigkeit für sich, der Anfang der wahrhaften Menschheitsgeschichte, in der die – unaufhebbare – Widersprüchlichkeit innerhalb der Gattungsmäßigkeit, die zwischen Individuum und gesellschaftlicher Totalität, aufhört, einen antagonistischen Charakter zu haben. So ist die Entwicklung der Menschheit vom Ansichsein der Gattung zu ihrem Fürsichsein ein Prozeß, der sich in den Menschen, letzten Endes in jedem einzelnen Menschen abspielt, als innere Trennung des bloß partikularen Menschen von jenem, in welchem – und sei es noch so primitiv, noch so verkehrt – das Fürsichsein der Gattung um Existenz ringt. Die Endgültigkeit des Sprunges zeigt sich darin, daß auch der partikulare Mensch gattungsmäßig ist, seine noch bloß an sich seiende Gattungsmäßigkeit äußert sich bereits in teleologischen Akten, sie ist nicht mehr bloß eine biologische Zugehörigkeit des Einzelexemplars zu ihrer Gattung. Das drückt sich zwangsläufig in den Vergegenständlichungsakten aus, in denen der Mensch bewußt etwas Gesellschaftliches hervorbringt, wenn auch ohne eine Bewußtheit darüber, daß er dies tut, wie das Marx wiederholt für die allgemeine, durchschnittliche gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen aufgezeigt hat. Indem nun jede solche Tätigkeit auch einen sprachlichen Ausdruck erhält, beginnt sich die in ihr vollzogene Vergegenständlichung zugleich als Entäußerung auszudrücken, d. h. sie erlangt, selbst auf noch so anfänglicher Stufe, auf noch so niedrigem Niveau, auch den Charakter einer Selbstobjektivierung des Subjekts. Die Zwecke, Gefühle, Gesinnungen, Fähigkeiten etc. eines jeden Menschen werden für ihn selbst zu positiv oder negativ bewerteten Vergegenständlichungen, die infolge ihrer elementaren Gesellschaftlichkeit, ihrer elementaren Gemeinsamkeit unter den Menschen – bei allen Verschiedenheiten, die von Anfang an bestehen – auf die späteren teleologischen Setzungen der Subjekte einwirken.

Mit alledem ist jedoch bloß der partikulare Mensch entstanden, freilich bereits als sprunghafte Trennung von der bloß biologisch stummen Gattungsmäßigkeit der Lebewesen in der Natur. Die neue Gattungsmäßigkeit kann aber hier als unmittelbare Wirklichkeit nur in ihrem Ansich direkt zum Vorschein kommen. Sie enthält zwar als Möglichkeit (wieder: im Sinne der Aristotelischen Dynamis) eine Intention auch auf das Fürsichsein der Gattung, hier aber tritt die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung in einer ganz eigenartig gesteigerten Weise zu Tage. Wir wissen: die Ungleichmäßigkeit dominiert sämtliche kausale Ablaufreihen in der Gesellschaft, indem sie die Verwirklichungsformen der Wesensnotwendigkeiten – den Verschiedenheiten im konkreten Geradesosein der Umstände entsprechend – variiert. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bei solchen Ungleichmäßigkeiten der Entwicklungen, allgemein gesprochen, das zum Vorschein gelangt, was im Gesamtprozeß rein kausalen Charakters ist und, obwohl von teleologi-

schen Setzungen in Gang gebracht, in ihrer Totalität keinen Schatten einer Teleologie kennen; daß dementsprechend die Ungleichmäßigkeiten als gesellschaftliche Synthesen in partiellen Totalitäten entstehen und den seinsmäßigen Einfluß der Einzelsetzungen nur durch das Medium dieser Teiltotalitäten hindurch – auf tendenziell fortschreitenden Stufen in ihren Wechselbeziehungen zur Gesamtheit – zum Ausdruck bringen können. Die Entäußerung trägt jedoch bei all ihrer Gesellschaftlichkeit dem Wesen nach auch die Züge einer Einzelheit, der Objektivation einer Einzelsetzung und hat zugleich, durch diese Objektivation vermittelt, eine rückwirkende Kraft auf die Entfaltung der Individualität des Menschen in der Gesellschaft. Diese seinsmäßige Beschaffenheit der Entäußerung schafft spontan eine Vermehrung jener bewegenden und vermittelnden Medien, deren relative, aber konkret weitgehende Unabhängigkeit voneinander, deren so entstehende Heterogenität gegeneinander zu einer Steigerung der Ungleichmäßigkeiten in der Entwicklung führt. Dabei versteht es sich von selbst, daß auch hier von keinerlei teleologischen Tendenzen in der Entwicklung selbst die Rede sein kann. Die Ungleichmäßigkeit besteht ja gerade aus den Kausalreihen, wenn diese eine bestimmte, tendenzielle Richtung haben, die sich spontan, unter mehr oder weniger heterogenen Umständen, durchsetzt. Die Entäußerung muß zwar alle von ihr in Gang gebrachten Kausalreihen in die gesamtgesellschaftliche Entwicklung münden lassen, sie ist aber insofern an den Akt der Einzelsetzung, die sie hervorbringt, gebunden, als sie unfehlbar auf deren Setzer zurückwirkt und zum entscheidenden Faktor seiner Entwicklung als Individualität in jedem Sinn, nach Umkreis, Vielseitigkeit, Tiefe, Qualität etc. wird. Infolge dieses unaufhebbaren Moments ihrer Setzung muß in der Entäußerung die Ungleichmäßigkeit in der eigenen Entwicklung im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Prozessen qualitativ verstärkt erscheinen.

Wenn wir auch alle Vorbehalte wiederholen, die gegen ein Lokalisieren der Entäußerungen sowohl auf dem Gebiete der Gesellschaft wie auf Etappen ihrer Entwicklung sprechen, ist es doch unvermeidlich, einige Bemerkungen darüber zu riskieren, wie sie sich außerhalb des materiellen Reproduktionsprozesses der Gesellschaft auswirken. Das eben hervorgehobene Moment der Rückwirkung auf die Individualität des Setzenden rückt erst dadurch ins richtige Licht, erhält seine Stelle in der Entwicklungsdynamik des Gesellschaftsprozesses. Wir werden uns erst im nächsten Abschnitt dieses Kapitels über die Ideologie ausführlich mit diesem Problem auseinandersetzen, dessen Fundamente freilich schon bis jetzt wiederholt gestreift wurden, daß nämlich die gesellschaftliche Entwicklung das Ansich der Menschengattung mit Notwendigkeit als reale Form des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, daß aber ihr Fürsichsein vom objektiven Prozeß nur als

Möglichkeit produziert werden kann, und zwar sowohl auf allen Etappen, wo das jeweils erreichte Ansich zu einem relativen Fürsich wird (oder nicht wird), wie in der Periode der großen Wendung, die objektiv zum Reich der Freiheit führen kann. Wir werden uns dort ausführlich mit den Anschauungen von Marx über diese Frage beschäftigen. Jetzt kann und soll nur soviel bemerkt werden, daß dieser Möglichkeitscharakter im Sinne von Marx zugleich ein Außerhalb der Sphäre bedeutet, in der die materielle Reproduktion der Menschengattung stattfindet. Diese wird als »Reich der Notwendigkeit« immer die Basis für das Was und das Wie solcher Möglichkeiten bilden, die von ihr losgetrennt gesellschaftlich-praktisch ohnmächtige, prinzipiell wirkungslose Gedanken und Gefühle bleiben müßten. Diese absolute und unaufhebbare Gebundenheit hat aber einen rein negativen Charakter: das Ausschließen der real gesellschaftlichen Effektivität von Setzungen (Entäußerungen), die ein solches Fürsichsein, eine solche zeitgebundene Möglichkeit bloß subjektiv intentionieren. Die positive Determination, die Situationsgebundenheit so angelegter Setzungen kann jedoch nie mehr bestimmen, als einen Spielraum von Möglichkeiten. Dieser Spielraum ist prinzipiell außerordentlich weit und zugleich ebenso außerordentlich vieldimensional. Wir haben bereits hervorgehoben, daß das Fürsichsein der Menschengattung objektiv auf beide Pole des gesellschaftlichen Seins bezogen ist, ebenso auf eine bestimmte Beschaffenheit der Gesellschaft als Totalität, wie simultanerweise auf Inhalt, Art etc., wie die einzelnen Menschen ihre Partikularität überwinden können, was wiederum der Richtung, dem Niveau etc. nach ebenfalls sehr vielgestaltig beschaffen sein kann und in der Wirklichkeit auch sein muß.

Jedoch auch ein noch so großer, unmittelbar sogar unbeschränkt scheinender Möglichkeitsspielraum ist keineswegs etwas real Schrankenloses. Schon daß der Mensch, wie wir wiederholt sehen konnten, ein antwortendes Wesen ist, schafft hier deutliche Grenzen, wenn diese hier auch dehnbarer, elastischer scheinen als sonst im gesellschaftlichen Leben. Auch wenn wir uns vorläufig bloß auf die Verwandlung des partikularen Menschen in Gattungsmäßigkeit und echte Individualität beschränken, ist es klar, daß die vom gesellschaftlichen Leben geschaffenen Hindernisse und die von ihm – eventuell negativ – entworfenen Perspektiven ihrer Überwindung bereits ein konkretes Kraftfeld der Möglichkeiten produzieren; selbst in praktisch völlig unrealisierbaren, rein utopischen Visionen einer Verwirklichung ihrer dem Menschen wirklich angemessenen Entäußerungsmöglichkeiten, sind diese in ihrer konkreten Realität keineswegs derart unbeschränkt vielfältig, wie man abstraktiv vermuten würde. Die grenzsetzenden Kräfte sind einerseits jene von der objektiven Entwicklung selbst gestellten »Fragen«, auf die die Entäußerungen als Antworten gegeben werden, andererseits, in engem

Zusammenhang damit, die letzthinnige Verwachsenheit von Vergegenständlichung und Entäußerung; diese letztere bringt, trotz der Elastizität ihrer Auswirkungen eine Tendenz des konkret Möglichen als spontanes Auswahlprinzip in dieses Kraftfeld hinein. Rein psychologisch und gar logisch sind natürlich noch unzählige Möglichkeiten vorhanden, damit aber eine Entäußerung als solche irgendwie wirken könne, muß sie sich innerhalb der eben angegebenen Schranken bewegen, sonst erscheint sie als pathologisch, d. h. gesellschaftlich angesehen als irrelevant.

Betrachtet man also die Entäußerung des menschlichen Subjekts in dieser gesellschaftlich gebundenen, in der Gesellschaft verarbeiteten, auf die Gesellschaft einwirkenden Einzelheit, so wird ihre große Bedeutung für die Entwicklung der Gattung erst dadurch klar, daß der Mensch nur durch seine Entäußerungen als Individuum gesellschaftlich aktiv sein kann, und es kommt in diesen, in ihrem inneren Aufbau und Inhalt als Ausdrucksformen seiner Person, die Art seines echten Verhältnisses zur Gesellschaft, in der er lebt, zum Ausdruck. Ob die Vergegenständlichungen seiner ökonomischen und außer-ökonomischen Praxis sein Werden zur Individualität fördern oder hemmen oder gar total verhindern, ist ein entscheidendes Problem für die Beziehung von Mensch und Gesellschaft und damit für die des einzelnen zur Gattungsmäßigkeit. Im folgenden Kapitel werden wir uns eingehend mit dieser Frage beschäftigen; das heute weit umstrittene Problem der Entfremdung wird nur von hier ausgehend verständlich. Jetzt muß nur, vorwegnehmend, kurz darauf zurückgegriffen werden, was früher in höchster Allgemeinheit berührt wurde, nämlich darauf, daß die Entäußerung zwar die unvermeidliche generelle Form einer jeden menschlichen Tätigkeit ist, daß ihr deshalb notwendigerweise immer ein Minimum an Vergesellschaftetsein der setzenden Person zugrundeliegt, daß aber diese Gattungsmäßigkeit nicht nur ein sich bewegendes Moment der Menschwerdung des Menschen ist, sondern geradezu jenes, das diesen Entwicklungsprozeß zu entscheiden verhilft. Alle objektiven Bedingungen des »Reichs der Freiheit«, des Anfangs der eigentlichen Geschichte der Menschheit können nämlich vorhanden sein, sie bleiben aber bloße Möglichkeiten, wenn die Menschen noch unfähig sind, in ihren Entäußerungen eine echte, positive, inhaltliche Gattungsmäßigkeit und nicht bloß eine formell-partikulare zum Ausdruck zu bringen. Da diese Entwicklung sich in den Einzelmenschen abspielt, pflegt der Vulgärmarxismus davon mit verachtungsvollem Totschweigen abzusehen. Marx und Engels haben darüber ganz anders gedacht. Engels sagt über die gesellschaftliche Praxis im allgemeinen: »Aber daraus, daß die einzelnen Willen – von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine

eigenen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben – nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind.«[13] Im hier behandelten Fall, wo gerade von der inneren Entwicklung der Menschen zur echten Gattungsmäßigkeit, zu ihrem aktiven Laut- und Artikuliertwerden die Rede ist, gilt dies in einer noch entschiedeneren Weise.

Wir werden im folgenden gerade jenes gesellschaftliche Medium zu charakterisieren versuchen, durch dessen Vermittlungen die einzelnen Entäußerungen unmittelbar gesellschaftlich wirksam werden. Dieses Medium, das Alltagsleben der Menschen wird eben in seinem jeweiligen Geradesosein unmittelbar weitgehend von den Entäußerungsakten der an ihm beteiligten Menschen bestimmt. Indem diese Akte die Innerlichkeit der Menschen objektivieren, auch wenn diese Objektivation eine bloß sprachliche ist, entsteht sowohl für den sich entäußernden Menschen wie für die Umgebung, in der er sich entäußert, ein mehr oder weniger deutlich umrissenes Bild seines persönlichen Wesens, das, auch wenn es sich in ständigen Widersprüchen bewegt, doch eine Kontinuität, sowohl für ihn selbst, wie für diese seine Umwelt zustandebringt. Natürlich schafft schon der biologische Prozeß der Reproduktion des Organismus einen kontinuierlichen Prozeß. Jedoch erst durch die Objektivation hat die Entäußerung in jedem Menschen die Tendenz, dieses Ansich zu einem Fürsich, zu einer kontrollierbaren, kritisierbaren, relativ regulierbaren etc. Kontinuität der Selbstverwirklichung und darum auch der Selbsterkenntnis zu verdichten. Diese steht schon in der griechischen Antike im Mittelpunkt der menschlichen Lebensführung, ist aber nur infolge solcher Objektivierungen überhaupt möglich. Subjektiv bleibende, nicht objektivierte Gedanken, Gefühle etc. können nur – wie bei den mit Bewußtsein funktionierenden Naturorganismen – eine Kontinuität an sich haben. Erst durch die Entäußerung objektivieren sich alle Lebensäußerungen für den Menschen selbst, der sie erlebt, ebenso wie für seine Mitmenschen. Erst durch diese Objektivation erhalten beide eine gesellschaftlich-menschliche Kontinuität, sowohl für den sie vollziehenden Menschen selbst, wie für die, mit denen er in Berührung kommt; erst in dieser Kontinuität entsteht die Persönlichkeit des Menschen als substantieller Träger dieser Akte, wiederum sowohl für sich selbst wie für andere. Die Komplikationen, die dabei entstehen, können hier nicht ausführlich geschildert werden; sie gehören in die Ethik. Ganz allgemein gefaßt: betrachtet einerseits jeder einzelne Mensch bestimmte eigene Setzungen als seinen Charakter offenbarend, andere als zufällige Reaktionen auf äußere Umstände, als

13 Marx-Engels Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad. 1934, S. 375; MEW 37, S. 464.

nicht Gewolltes, Aufgezwungenes etc., andererseits vollziehen die anderen Menschen, die mit ihm zu tun haben, an seinen Äußerungen eine ähnliche Auswahl. Daß beide Distinktionen höchst unsicher fundiert sind, daß jeder Mensch in Lagen geraten kann, in denen er völlig anders handelt, als seine bisherigen Vorstellungen über sich selbst es vermutbar gemacht haben, daß solche Überraschungen für andere noch leichter möglich sind, zeigt nur, daß die Menschenkenntnis, nach innen wie nach außen, weitaus unsicherer bleiben muß, als die Erkenntnisse der Menschen über das Naturmaterial, mit dem sie in ihrem Arbeitsprozeß zu tun haben.

Die so entstehende Unsicherheit in der Beurteilung kann adäquat nur ontologisch begriffen werden. Die biologisch und physiopsychologisch fundierte Kontinuität des Lebens beruht auf einer naturhaften Kontinuität an sich, könnte also, soweit sie seinsmäßig isolierbar wäre, ebenso begriffen werden wie jedes Naturphänomen (Verhalten der Tiere). In dem auf Grund der Entäußerungsakte entstehenden Alltagsleben baut sich jedoch eine Kontinuität anderen Charakters auf, deren fundierende Akte teleologischen (vergegenständlichend-entäußerten) Charakters sind, so daß die Substanz, die sich hier in der Kontinuität des gesellschaftlichen Lebensprozesses erhält, eine werthafte Beschaffenheit haben muß. Wir sprechen – in dieser Allgemeinheit mit Recht, nur in den konkreten Einzelfällen mit großen Irrtumsmöglichkeiten – dem einen Menschen eine Substanz zu, während wir bei dem anderen gerade die Substantialität seines Wesens bezweifeln oder leugnen. Solche Urteile – mögen sie in konkreten Fällen noch so oft irrtümlich sein – haben insofern einen ontologisch begründeten Ausgangspunkt, als die echt menschliche Substanz, die Substanz eines menschlichen Charakters keine Naturgegebenheit ist, sondern das Produkt des Menschen selbst, das dynamische Gesamtergebnis seiner Entäußerungsakte. So sehr alle Umstände, unter denen der Mensch handelt, auf die er antwortet, nicht von ihm selbst hervorgebracht werden, sondern von der Gesellschaft, so sehr die psychischen und physischen Anlagen des Menschen gegeben und nicht von ihm selbst gemacht sind, so ergibt das Zusammenspiel all dieser Faktoren für ihn doch nur Fragen, auf die er – in Alternativentscheidungen, also bejahend oder verneinend oder sich anpassend etc. – selbst die Antworten erteilen muß. Die Kontinuität also, die seine Entäußerungsakte bilden, ist in dieser Hinsicht das Produkt seiner eigenen Tätigkeit, seiner eigenen Entscheidungen, wobei es wichtig ist, daß jede solche einmal gefällte Entscheidung für den Menschen, der sie vollzieht, nach ihrem Vollzug zu einer ebenso unabänderlichen Tatsache seines Lebens wird, wie jedes von außen determinierte Faktum seines Lebensweges. In seinen darauffolgenden Entäußerungsakten knüpft er, bewußt oder nicht bewußt, auch an diese an,

freilich wiederum in Alternativentscheidungen, indem er diese entweder als etwas Fortzusetzendes bewertet oder im Gegenteil, es aus seiner Lebenskontinuität zu entfernen, auszulöschen bestrebt ist. (Zwischen diesen beiden Polen gibt es natürlich in der Praxis eine Unzahl von Übergangsstufen.) Die allgemeine These des Marxismus, daß die Menschen zwar unter nicht selbst gewählten Umständen, aber ihre Geschichte doch selbst machen, gilt also nicht nur für die Menschheit im ganzen, nicht nur für die sie bildenden gesellschaftlichen Komplexe, sondern auch für das Leben eines jeden Einzelmenschen.

Damit ist wieder das säkulär-philosophische Problem der Freiheit berührt. Ohne hier noch in der Lage zu sein, auf das Problem selbst näher einzugehen, kann doch darauf hingewiesen werden, daß es nur mit Hilfe seiner ontologischen Genesis vernünftig gestellt werden kann. Wir haben gesehen, daß die vergegenständlichten Akte der Arbeit jeweils Alternativentscheidungen als ihre seinsmäßige Fundierung voraussetzen. Unsere noch so allgemeine, noch so kursorische Übersicht über die Art des Entäußerungskomplexes innerhalb dieser Akte zeigt nicht nur die Notwendigkeit solcher Alternativentscheidungen, sondern zugleich ihre neue, für das immer Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft ausschlaggebende Funktion: ihr Rückbezogenwerden auf den setzenden Menschen selbst, auf das Subjekt der Alternativentscheidung in der Vergegenständlichung. Dabei läßt sich auf dieser Stufe der Untersuchung feststellen: vor allem, daß diese Akte über ihren unmittelbar-praktischen Gehalt hinauszugehen pflegen. Denn auch bei den scheinbar rein auf Vergegenständlichung angelegten Arbeitsakten im engsten Sinn taucht unvermeidlich die Entäußerung auf: indem der Arbeitende seine Arbeit kontrolliert, beurteilt er auch sein eigenes Verhalten dabei, die Geschicklichkeit seiner Bewegungen etc., und indem er diese bewertet, überprüft, kontrolliert etc., vollzieht er das immer wieder in den von den Vergegenständlichungen scheinbar verschiedenen, in Wirklichkeit mit ihnen innig verbundenen Akten der Entäußerung. Das Neue in dem von uns jetzt berührten Problemkomplex besteht bloß darin, daß diese sich auf das Verhalten des Menschen in seiner Totalität, letzthin auf seinen Charakter beziehen, diesen seinen Charakter formen, während bei den entsprechenden Rückbezügen auf das Subjekt in der eigentlichen Arbeit – in der Mehrheit der Fälle – nur von der Korrektur einzelner Verhaltungsweisen die Rede ist. Dieser Gegensatz läßt sich freilich bei näherer Betrachtung nicht als ausschließender halten. Denn einerseits kann sich die Entäußerung in der Arbeit auch auf den Gesamtcharakter des Menschen beziehen, z. B. auf Beharrlichkeit bei schwierigen Aufgaben, auf Fleiß, auf Mut in der Jagd gefährlicher Tiere etc., und andererseits gibt es unzählige Fälle im Alltagsleben der Menschen außerhalb der eigentlichen Arbeit, in denen die Entäußerung nur eine sozusagen technische

Korrektur spezifischer Verhaltungsweisen herbeiführt. Auch hier ist also die Grenze ebenfalls keine metaphysisch exakt ziehbare, obwohl sie der Grundtendenz nach zweifellos vorhanden ist, indem auf verschiedenen Lebensgebieten in den teleologischen Akten der Menschen für die Mehrzahl der Entscheidungen hier das Moment der Vergegenständlichung, dort das der Entäußerung einen tendenziell übergreifenden Charakter erhält. Eine genaue Grenze kann eben wegen der unlösbaren Verbundenheit dieser Akte, trotz und wegen ihrer Verschiedenheit, nirgends vorhanden sein.

Die vielfachen Verwirrungen, die beim Begreifen dieses Problemkomplexes entstehen, haben ihren Grund darin, daß der Verstand, auch der wissenschaftliche, ja dieser oft in der entschiedensten Weise, auf Grundlage der begrifflichen Trennbarkeit auf eine seinsmäßige Trennung des Untrennbaren drängt. Das ist bereits auf den elementarsten Stufen der Fall, wo die wahren Verhältnisse sichtbarer sind als bei den entwickelteren, komplizierteren, durch gesellschaftliche Arbeitsteilung und Differenzierung angelegten Gebieten. Wie oft wird bei der Arbeit das Moment der Entäußerung und erst recht bei den Lebensformen, die nicht unmittelbar diesen Stoffwechsel mit der Natur beinhalten, das der Vergegenständlichung ignoriert und damit die Beschaffenheit der falsch, abstraktiv verselbständigten Akte verfälscht. Auf je höherer Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wir uns dabei befinden, desto deutlicher zeigen sich diese Entstellungen infolge des Verselbständigens einer der untrennbaren Komponenten. Ich verweise nur auf das so oft in der neueren Zeit, z. B. von Max Weber in den Mittelpunkt der ethisch-politischen Betrachtungen gestellte Dilemma von Gesinnungsethik und Folgeethik. Für jeden, der unsere bisherige Analyse verfolgt hat, ist es klar, daß es sich dabei nur um die mechanisch-metaphysisch vollzogene ausschließende Entgegensetzung von Entäußerung und Vergegenständlichung in bestimmten ethischen Akten handeln kann, daß aber selbst in jenen extremen Fällen, in denen das eine Moment zu verschwinden scheint, dies doch nur ein Schein ist. Selbst ein so fanatischer Vertreter der ausschließlichen Relevanz der Gesinnung wie Kant, ist gezwungen, sobald er auf nur einigermaßen konkrete ethische Phänomene zu sprechen kommt, die Folgen durch eine Hintertür in die ethische Dialektik wieder einzufügen. Hegel hat, infolge seines spontanen Wirklichkeitssinnes, ohne das Problem in seiner seinsmäßigen Eigenart klar zu sehen, bereits auf die Hinfälligkeit dieser Entgegensetzung entschieden hingewiesen.[14] Dieser Gegensatz spukt aber doch immer wieder in den verschiedensten ethischen Erörterungen und ist ein starkes Hindernis für die Bestrebungen, die

14 Hegel: Rechtsphilosophie, § 118; HWA 7, S. 218 f.

Ethik als organischen Bestandteil in der Entwicklung der Menschheit zu einer für sich seienden Menschengattung zu begreifen und damit zu einem gesellschaftlichen Verständnis der Individualität und zugleich zu einer menschlichen der Gesellschaftlichkeit zu gelangen. Das ontologische Betonen dieser Zusammengehörigkeit von Vergegenständlichung und Entäußerung schließt konkrete Konflikte zwischen ihnen natürlich keineswegs aus. Diese können sogar, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, wie es in der Grundlegung der Ethik sichtbar werden wird, zu typischen Charakterzeichen bestimmter Perioden emporwachsen. Die so entstehenden Konflikte erhalten jedoch ihre Tiefe und Schärfe gerade aus der ontologischen Einheit beider als Momente eines und desselben Prozesses in einem und demselben Menschen. Es ist eben ein häufiger Fall in der gesellschaftlichen Entwicklung, daß gerade die Widersprüche eng zusammengehöriger Motive gewichtige und folgenreiche Konflikte auslösen.

Die Vergesellschaftung der Gesellschaft, das Zurückweichen der Naturschranke vollzieht sich materiell-unmittelbar durch das gesellschaftliche Zusammenspiel der Vergegenständlichungsakte. Je mehr Gegenstände und Beziehungen aus Gegenständen in Vergegenständlichungen verwandelt und in ihre Systeme eingefügt werden, desto entschiedener ist der Mensch aus dem Naturzustand herausgetreten, desto mehr ist sein Sein ein gesellschaftliches, ein der Tendenz nach menschliches. Wenn wir hier den Vorbehalt der Tendenzialität betonen, so tun wir es nicht als Konzession an jene – unseres Erachtens falschen – Anschauungen, die in den Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung, in den allzu häufigen Rückfällen in Zustände, die man mit Recht als unmenschliche bezeichnet, Entwicklungstendenzen erblicken, die den Fortschritt zur Entstehung der Menschengattung – wenn auch zeitweilig – rückgängig machen. Diese Entwicklung ist objektiv notwendig, unwiderstehlich, freilich nur insofern, als vom Ansich der Gesellschaftlichkeit und in ihr des Menschseins die Rede ist. Die Alltagssprache (und die sie bewegenden Weltanschauungen des Alltags) gebrauchen, dem Anschein nach berechtigt, zur Charakteristik solcher Erscheinungen Ausdrücke wie »tierisch«, »unmenschlich« etc. Wenn man aber diese Phänomene ontologisch unbefangen betrachtet, so muß man sehen, daß es sich bloß um einen bildlichen Ausdruck handelt. Man nehme etwa die Grausamkeit; sie ist gesellschaftlich-menschlich, nicht tierisch. Tiere kennen Grausamkeit überhaupt nicht; wenn der Tiger etwa eine Antilope zerreißt und zerfleischt, so wirkt sich in ihm dieselbe biologisch-gattungsmäßige Notwendigkeit aus, mit welcher diese selbst »friedlich«, »unschuldig« grast und dabei lebende Pflanzen zermalmt. Die Grausamkeit und mit ihr jede Art von Unmenschlichkeit, sei sie gesellschaftlich objektiv oder auch ins Subjekt als Gefühl eingedrungen, entspringt ausschließlich aus der Durchführung

teleologischer Akte, gesellschaftlich bedingter Alternativentscheidungen, also aus Vergegenständlichungen und Entäußerungen des gesellschaftlich handelnden Menschen. (Daß die Menschen bei sich und bei anderen besonders festsitzende Vergegenständlichungs- und Entäußerungsweisen als naturhaft fundiert beurteilen, ändert nichts an diesem ontologischen Tatbestand.) Diese Akte können aber nur dann massenhaft entstehen und gesellschaftlich wirksam werden, wenn sie – direkt oder indirekt, aus unmittelbarer ökonomischer Notwendigkeit oder als Versuch der politischen Beantwortung einer vielfach unbegriffenen ökonomischen Übergangsphase – von der ökonomischen Entwicklung ins Leben gerufen werden. Der Neuaufschwung der Sklaverei in der Neuzeit, die »ursprüngliche Akkumulation« sind ebenso Beispiele für die erste, wie etwa die Hitler-Zeit für die zweite Variante. Die Anerkennung dieser Gesellschaftlichkeit, dieser Zugehörigkeit zur Menschheitsentwicklung soll natürlich die gesellschaftlich-menschliche Kritik und Ablehnung solcher Phänomene nicht abschwächen. Denn diese Erscheinungskomplexe gehören ebenso notwendig zur Entstehung der Menschengattung an sich, wie sie zu überwindende Hindernisse ihres Fürsichseins bedeuten. Die richtige ontologische Einsicht in die echten objektiven Zusammenhänge zeigt erst den realen Spielraum für die gesellschaftliche Überwindbarkeit solcher Erscheinungskomplexe: wäre etwa die Grausamkeit ein Attribut unserer Entstammung aus dem Tierreich, so müßte man sie als biologische Gegebenheit eventuell ebenso hinnehmen wie die Notwendigkeit von Geburt und Tod des Organismus. Als Konsequenz teleologischer Setzungen gehört sie in die große Reihe jener Phänomene der Menschheitsentwicklung, die mit ihrem Sein selbst Wege und Methoden ihrer Überwindbarkeit – freilich bloß in der Form der Möglichkeit – gesellschaftlich setzen.

Für die Zwecke, die wir hier verfolgen, dient dieses Beispiel nur als Beispiel; das dabei ausschlaggebende Motiv, die simultane Verbundenheit und Gegensätzlichkeit von Gattungsmäßigkeit an sich und für sich kann nur in der Ethik angemessen dargelegt werden; wenn wir im nächsten Kapitel einige Aspekte dieses Problemkomplexes berühren werden, so bedeutet dies noch nicht, daß er im Rahmen einer allgemeinen Ontologie des gesellschaftlichen Seins entsprechend begriffen werden könnte. Worauf es jetzt für uns ankommt, ist die Funktion der Vergegenständlichung und vor allem die der Entäußerung im ontologischen Gesamtbild des gesellschaftlichen Seins. Darum müssen wir sie jetzt als Bestandteile eines leider von Marxisten wenig beachteten Gebietes ins Auge fassen, als Bestandteile des menschlichen Alltagslebens. Wenn man sich, wie dies für die Erforschung von ökonomischen und auch generell historischen Verhältnissen methodologisch verständlich ist, auf die allerallgemeinsten, auf die prägnant typischsten Zusammenhänge der objektiven Entwicklung und der Reaktion der Massen auf sie beschränkt, entsteht – trotz der lichtvollen und erschöpfenden prinzipiellen Darlegungen von Marx selbst – in vielen Fällen der Anschein einer allzu geradlinig-einfachen Verknüpfung beider, wovon sowohl der Vulgärmarxismus wie die bürgerliche Kritik des Marxismus, jeder in seiner eigenen Weise, profitiert haben. Wir haben bereits wiederholt hervorgehoben, daß die beiden Faktoren im Sein, im Leben eines jeden einzelnen Menschen eine an Wechselwirkungen, an Widersprüchen reiche konkrete Verknüpfung erfahren. Im nächsten Abschnitt dieses Kapitels, der das Problem der Ideologie behandelt, werden wir die spezifischen, für die ökonomisch-sozial-historischen Geschehnisse ausschlaggebenden Bestimmungen, die hier ins Dasein treten, zu analysieren versuchen. Jetzt sind wir noch um eine Stufe von ihrer konkreten Behandelbarkeit entfernt, aber gerade darum wird es möglich, diese weitere, niedrigere, fundierend-vermittelnde Schicht etwas deutlicher zu beleuchten, eben die Sphäre des Alltagslebens des Menschen, natürlich nicht in ihrer extensiven wie intensiven Totalität, sondern bloß auf die uns hier spezifisch interessierenden Vermittlungsfragen bezogen.

Wir haben früher angedeutet, wie die Art der teleologischen Setzungen auf die sie setzenden Personen zurückwirkt. Dabei darf man allerdings nicht bei dem künstlich isolierten Einzelmenschen stehenbleiben. Denn ontologisch angesehen ist er als solcher, als »der« Mensch der Psychologie, letzten Endes das Produkt einer Abstraktion. Konkret angesehen arbeitet er irgendwo, seine Arbeitsakte setzen ein Kollektiv voraus und münden im Leben dieses Kollektivs; als Mitglied einer Familie lebt und wirkt er in dieser Gemeinschaft, einerlei ob er erzieht oder erzogen wird usw. usw. Das reale Leben der Menschen spielt sich nicht nur allgemein, zumeist mehr oder weniger weit vermittelt, in der Gesellschaft als Ganzheit ab; ihr unmittelbares Leben hat als Terrain eine Gruppe solcher kleinen Gemeinschaften. Freilich wäre es einseitig und die wesentlichen Tatsachen entstellend, nunmehr diese Art der Verbundenheit der Menschen vom Leben des Ganzen zu isolieren, wie dies zuweilen in soziologischen Einzeluntersuchungen geschieht. Auf niedrigeren Stufen der Vergesellschaftung ist es natürlich häufig vorgekommen, ja war es für einen großen Teil der Gesellschaft der normale Zustand; es gab z. B. massenhaft Dörfer, sogar Kleinstädte, die von den großen Ereignissen ihrer Zeit spät oder überhaupt nichts erfuhren. Das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft besteht nicht zuletzt darin, daß dieser Zustand aufhört, daß ein ununterbrochenes Auf- und Abströmen der Meinungen, Stellungnahmen etc. die ganze Gesellschaft prozessierend durchdringt. Die außerordentliche Bedeutung des Alltagslebens der Menschen in der Reproduktion des Ganzen besteht gerade darin, daß einerseits ununterbrochen Ströme vom Zentrum in die

Peripherien dringen, sie in die Lösungsversuche der großen Probleme der Gesamtgesellschaft einbeziehen, Reaktionen auf diese in ihnen auslösen, daß andererseits nicht nur diese Reaktionen ins Zentrum, in die ganze Gesellschaft zurückfluten, sondern zugleich damit jene besonderen Probleme, die die kleineren, lokalen Gemeinschaften beschäftigen, als Stellungnahmen zu ihnen erheischend »nach oben« wirksam machen. Wir haben dabei den heute fast zum Fetisch gewordenen Ausdruck »Information« nach Möglichkeit vermieden. Denn die Information wird erst zu einem gesellschaftlichen Faktor, indem sie Stellungnahmen auslöst; Tatsachen, die einfach zur Kenntnis genommen werden, haben eine solche Bedeutung höchstens potentiell, als eventuelle Auslöser späterer Stellungnahmen.

Diese Wechselströmung von Stellungnahmen scheint uns dabei den wichtigsten Problemkomplex des Alltagslebens auszumachen. Über die Einwirkungen, die vom Zentrum in die Peripherien gehen, gibt es noch ab und zu Untersuchungen (es gibt vielfach Untersuchungen darüber, wie Kulturgüter »gesunken« sind, d. h. wie ihre Wirksamkeit von »oben« nach »unten« geriet). Ganz unerforscht ist dagegen die entgegengesetzte Bewegung geblieben, hauptsächlich weil der Wissensaristokratismus des Gelehrtentums sehr dazu neigt, solche Wirkungen als unerheblich zu betrachten, zu glauben, daß alles, was »unten« gedacht, empfunden, erlebt etc. wird, könne nur eine Auswirkung der Impulse von »oben« sein. Ohne hier darauf eingehen zu können, daß z. B. für die Künste Impulse, die sich ursprünglich alltäglich als Bedürfnisse zeigen, als rohe, bloß lebhaft ausgedrückte Probleme, als primitive Elemente und Tendenzen eine oft entscheidend große Rolle gespielt haben; ich möchte hier nur darauf hinweisen, was seinerzeit in meiner Ästhetik[15] angedeutet wurde, daß nämlich solche alltäglich-praktischen Stellungnahmen zu den jeweils brennenden Fragen von »oben« nach »unten«, von »unten« nach »oben« ununterbrochen hin und her fluten und daß deshalb nicht nur die fördernde Wirkung halbausgesprochener Bedürfnisse für die wichtigsten Objektivationen des gesellschaftlichen Lebens weitaus wichtiger werden kann, als man es gewöhnlich anzunehmen pflegt, sondern auch das durchschnittliche Alltagsleben weit stärker von bestimmten – wertvollen oder wertwidrigen, fortschrittlichen oder reaktionären etc. – Objektivationen durchsetzt ist, als die direkte Kenntnis ihrer »Quellen« es auch nur vermuten ließe. Wenn man sich eventuell darüber wundert, wie solche Kommunikationen, auch in wenig fortgeschrittenen Gesellschaften, zustande kommen können, so ist die Antwort darauf höchst einfach: auch der bedeutendste Denker, Politiker, Künstler etc. lebt

15 G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, Neuwied 1963, I; S. 45, S. 78 usw.; GLW 11, S. 45 u. S. 78 ff.

persönlich ein Alltagsleben, dessen Probleme durch tägliche Ereignisse seines Alltags, durch Küche, Kinderstube, Markt etc. unaufhaltsam auf ihn einströmen, in ihm gegenwärtig werden und Entscheidungen, auch geistiger Art, in ihm hervorrufen.

Marx macht auf diese Frage aufmerksam, indem er erwähnt, daß man den Ökonomen den Vorwurf zu machen pflegt, daß sie etwa die einzelnen Momente nicht in ihrer Einheit erfassen. Er sagt darüber: »Als wenn dies Auseinanderreißen nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher, sondern umgekehrt aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen sei.«[16] Man würde die Bedeutung dieser Beobachtung unterschätzen, wenn man sie einfach als eine Kritik von falschen Vorstellungen in der Ökonomie, innerhalb der ökonomischen Wissenschaft, auffassen würde. Wir glauben, wenn Marx hier von Wirklichkeit, im Gegensatz zu den Lehrbüchern, spricht, daß er die allgemein verbreiteten Anschauungen des Alltags meint, hervorgerufen von der unmittelbaren, massenhaften, alltäglichen Erscheinungsweise der Ökonomie des Kapitalismus, die dann unbesehen, unüberprüft auch in die »Lehrbücher« übergehen. Dieses Phänomen selbst hat eine sehr große Verbreitung in allen Wissenschaften. Man pflegt es aber nur bei geschichtlich weit zurückliegenden Etappen zu bemerken und dann überlegen auf sie herabzublicken. Wenn z. B. die Griechen von den verschiedenen Gesetzlichkeiten in der irdischen Wirklichkeit (unterhalb des Mondes) und in der Sternenwelt (oberhalb des Mondes) sprachen, so lag dem ein weit verbreitetes, das ganze Alltagsleben durchdringendes Material von Erlebnissen zugrunde, über die unübersichtlich vielfältige, von Zufällen überflutete, chaotische Welt hier unten und über die einfache, klare, gegliederte Gesetzlichkeit dort oben. Dieses Vorurteil aus der Unmittelbarkeit des Alltagslebens war so stark, daß es gewissermaßen als a priori für alle Vorstellungen über diese Gebiete funktionierte, daß auch die Gelehrten bei ihren wissenschaftlichen Untersuchungen von diesem Dualismus als von einer Grundtatsache der Wirklichkeit (und nicht als von ihren zeitbedingten Erlebnissen) ausgingen. Ähnlich steht es mit der Frage der Bewegung, wo selbst ein Aristoteles von der Konzeption eines unbewegten Bewegers nicht loskam; er rang mit diesem Problem, stellte eine an sich scharfsinnige Hypothese nach der anderen auf, kam aber nie dazu, der Grundposition gegenüber Zweifel zu hegen. Natürlich beruhen beide Vorstellungen letzten Endes auf der Entwicklungshöhe der damaligen Produktivkräfte; diese bestimmten eine entsprechende Art des Stoffwechsels mit der Natur, dessen Erfahrungen dann das Alltagsleben und seine Vorstellungswelt durchdrangen, so daß eine

16 Marx: Rohentwurf, S. 11; MEW 42, S. 25

bestimmte unmittelbare Beschaffenheit der Welt dem Menschen als unbezweifelbare Wahrheit über sie galt. Erst eine grundlegende Verwandlung des Stoffwechsels mit der Natur eröffnete den Weg zu einer Kritik solcher im Leben tief verwurzelten Anschauungen, die sich zumeist äußerst lange im Bewußtsein der Menschen des Alltags (und weitgehend auch in der Wissenschaft) fixieren. Man denke daran, wie schwer die Naturwissenschaft seit der Renaissance mit den Aristotelischen Anschauungen kämpfen mußte, wie schwer diese aus dem Bewußtsein der Menschen verschwanden; noch im 18. Jahrhundert war die Vorstellung von der Gesetzmäßigkeit des astronomischen Universums in weiten Kreisen die, als ob die »Weltuhr« von Gott aufgezogen und so – dann allerdings streng gesetzmäßig – in Gang gebracht worden wäre.

Entwicklungen dieser Art sind keineswegs, wie allgemein dargestellt, rein innere Angelegenheiten der Wissenschaften. Selbstverständlich bleiben der Stoffwechsel mit der Natur, die aus ihm entstammenden wichtigsten Einsichten über Naturzusammenhänge die Materie zu den radikalen Wendungen auf diesem Gebiet, die entscheidenden Motive im Erhaltenbleiben oder Sichverändern solcher Anschauungen. Wir glauben aber, daß die Verursachung nicht so geradlinig, so eindeutig verläuft, wie sie zunächst erscheint. Natürlich wirken die hier erzielten Ergebnisse stark auf die »Weltanschauung« des Alltags ein, wie sie jedoch, als gedankliche Voraussetzungen zu den Vergegenständlichungen, im Stoffwechsel mit der Natur wirksam werden, darauf haben »Welt« und »Weltanschauung« des Alltags einen großen Einfluß. Es ist richtig, daß in der Arbeit selbst und erst recht in den aus ihr herauswachsenden Wissenschaften die einzelnen Vergegenständlichungen sehr bald ihre Isoliertheit als einzelne Setzungen verlieren und sich in geordnete Zusammenhänge, in Systeme zusammentun. Das ist nur infolge ihrer schon oft geschilderten, zugleich verallgemeinernden und objektivierenden Wesensart möglich und notwendig. Und daß die so entstehenden Synthesen für die Praxis fördernd wirken, versteht sich ebenfalls von selbst. Man würde jedoch den Grundcharakter dieser Setzungsart verkennen, wenn man in diesen ihren Funktionen etwas erblicken würde, was nur in diesem besonderen Gebiet zur Geltung gelangt. Umgekehrt, es liegt im Charakter aller derartiger Setzungen, schon in dem der Sprache, daß sie sich überall in solchen Richtungen auswirken müssen. Folglich haben die Vergegenständlichungen und die mit ihnen verknüpften Entäußerungen eine ähnliche Wirkung auf das Alltagsleben wie auf den Stoffwechsel mit der Natur selbst, nämlich die der Verallgemeinerung, der Systematisation der faktisch und erlebnishaft relevanten Umgebung des Menschen zu einer »Welt«, deren gedankliche und gefühlsmäßige Abbildung im Bewußtsein der Menschen den Charakter einer »Weltanschauung« erhält. (Wir setzen beide

Ausdrücke in Anführungszeichen, um darauf aufmerkam zu machen, daß jene objektiv nur einen mehr oder weniger zufälligen Ausschnitt aus der echten Gesamtheit des Menschengeschlechtes bildet, während diese, sowohl aus demselben Grund wie infolge der Unmmittelbarkeit des Alltags die Kennzeichen einer Weltanschauung nur keimhaft, nur tendenziell besitzen kann.) Bei alledem besitzen Original wie Abbildung zumeist eine ausgeprägte Welthaftigkeit, wobei selbstredend je nach Periode, Klassenstruktur etc. die »Welten« sehr verschiedene Extensitäten, die »Weltanschauungen« sehr verschiedene Annäherungsmöglichkeiten an die objektive Wirklichkeit haben können und müssen. Die »Welt« des Alltags unterscheidet sich von der der Arbeit vor allem darin, daß in ihr der Entäußerungsaspekt der Setzungen eine extensiv wie intensiv viel größere Rolle spielt. Die Persönlichkeit des Menschen prägt sich objektiv vor allem in der Praxis der Arbeit aus, es gehört aber zum Wesen des menschlichen Lebens, daß die Tendenzen zum Fürsichsein, zum Selbstbewußtsein der Regel nach in der Sphäre des Alltags, des Tätigkeitsbereichs des ganzen Menschen in unmittelbar ausgesprochener Weise zur Geltung gelangen. Dazu kommt, diese Tendenzen allgemein verstärkend, in ihre Folgen eine verstärkte Problematik einführend, daß die Kritik der objektiven Tatsachen an den menschlichen Setzungen im Alltagsleben viel schwächer, viel unsicherer ist, als in der Arbeit selbst. Das hängt mit der uns längst bekannten Tatsache vom Unterschied der Setzungen im Stoffwechsel mit der Natur von denen, die Änderungen im Verhalten anderer Menschen bezwekken, zusammen. Diese geringere Kontrolle im »Widerstand der Materie« hat aber die wichtige Folge, daß falsche Anschauungen, Vorurteile, Mißdeutungen der Wirklichkeit etc. im Alltagsleben viel langlebiger sein können als in der Arbeit selbst. Kein Werkzeug z. B. würde die Behandlung überstehen, die in vielen Familien Frauen und Kinder, mit welchen inneren Beschädigungen immer, doch durchhalten. Es besteht eben ein ontologischer Unterschied dazwischen, ob das Objekt der Setzung bloß als Gegenstand fungiert oder aber seinerseits auf Vergegenständlichungen mit Vergegenständlichungen (Entäußerungen) reagiert.

Dieser Unterschied darf jedoch nicht einseitig überspannt werden. Vor allem muß man bedenken, worauf schon wiederholt Bezug genommen wurde, daß die exakte Reaktion der Gegenstände auf ihre richtige oder falsche Behandlung stets als auf das objektiv unmittelbare Arbeitsziel reduziert erscheint. Was der Arbeitende noch darüber hinaus, über die Arbeitspraxis hinausgehend denkt, hat darauf keinen Einfluß. Darum können magische etc. Vorstellungen, die die Arbeitsprozesse anfänglich begleiten, sich vielfach noch Jahrtausende hindurch als Gewohnheiten erhalten. Sobald das Gebiet der Arbeit im streng materiellen Sinne verlassen wird, entsteht eine Lage, die mit dem Alltag außerhalb der Arbeit sehr große

Ähnlichkeiten hat. Ja soweit die Objekte solcher in der Wirklichkeit nicht fundierten Setzungen Naturgegenstände sind und nicht Mitmenschen, wie vorwiegend im Alltag, ist der »Widerstand« noch schwächer; bei diesen pflegen bei Veränderungen der Umstände Auflehnungsreaktionen gegen traditionelle unfundierte Setzungen zu entstehen, während jene solchen gegenüber natürlich völlig neutral bleiben müssen. Das Wahrnehmen derartig gemeinsamer Züge ist aus doppeltem Grunde wichtig: erstens, weil, wie wir ebenfalls schon wiederholt sehen konnten, jede menschliche Praxis sich unter Umständen vollzieht, in denen das setzende Subjekt zu Alternativentscheidungen gezwungen ist, obwohl es deren Voraussetzungen, Folgen etc. prinzipiell nicht vollständig zu übersehen fähig sein kann. Und da infolge des vergegenständlichten entäußerten Charakters der menschlichen teleologischen Setzungen die konkreten Entscheidungen nicht in dem Sinn situationsgebunden sind wie die Aktivitäten der mit Bewußtsein funktionierenden Organismen, sondern ihnen von Anfang an Tendenzen zur Verallgemeinerung innewohnen, die spontan notwendig in die Richtung drängen, die Einzelaktionen als Moment einer »Welt« bewußtzumachen, kann das Bewußtsein des so handelnden Menschen, besonders in den normal wiederkehrenden Fällen, unmöglich bei der einfachen Feststellung einer Unkenntnis stehenbleiben, sondern muß versuchen, sie um jeden Preis in seine »Welt« gedanklich einzufügen. Daß dies anfangs und noch lange Zeit hindurch vorwiegend in einer »magisch-mystischen« Weise vollbracht wurde, hat vielfach zu falschen ontologischen Interpretationen geführt. Wir können uns hier nicht auf die Kritik solcher Anschauungen näher einlassen, einerlei ob sie zu einer mechanisch schroffen Entgegensetzung von magischen und wissenschaftlichen Perioden führen oder zu einer idealisierenden Verherrlichung primitiver Bewältigungsversuche der Wirklichkeit magischer Art. Allgemein ontologisch kann festgestellt werden, daß infolge der extensiven und intensiven Unendlichkeit der Objektwelt dieser Horizont des Unbekannten eine jede Praxis auch auf entwickelterer Stufe umgibt, daß also das allgemeine Problem diese seine Allgemeinheit bewahren muß. Diese gründet sich noch darauf, daß jedes der Menschheit aufgegebene Problem, auch das im Laufe der Zeit annähernd vollständig beantwortete, sich ursprünglich immer als unbekanntes präsentiert, und die erste Annäherung erfolgt immer mit dem Versuch, es mit Hilfe von Analogien aus der bereits gedanklich bewältigten »Welt« in diese als nunmehr erkanntes einzufügen. Goethe sagt richtig: »Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei; er würde sonst nicht forschen.«[17] Daß das ursprüngliche naive Analogisieren sich

17 Goethe Werke (Cotta Jubiläumsausgabe), XXXIX, S. 70.

im allgemeinen immer mehr zur Erkenntnis von Kausalzusammenhängen klärt, ergibt den ungeheuren Fortschritt der menschlichen Erkenntnis, hebt jedoch diese ontologische Grundtatsache nicht auf.

Das entscheidende gedankliche Instrument dieses Prozesses ist das Desanthropomorphisieren, besser gesagt die desanthropomorphisierende Tendenz im menschlichen Denken. Diese entspringt aus dem vergegenständlichenden Charakter von Arbeit (und Sprache), aus dem Menschwerden durch Kündigung der Situationsgebundenheit der tierischen Reaktionen auf ihre Umwelt. Wie immer in solchen Fragenkomplexen, pflegt man diese Tendenz erst auf ihren entwickeltesten Stufen (Mathematik) wahrzunehmen und anzuerkennen. Wenn wir dagegen auch an diese Frage ontologisch-genetisch heranzutreten versuchen, so müssen wir feststellen, daß die Tendenz zur Desanthropomorphisierung schon dort auftritt, wo der Mensch an den Gegenständen seiner Praxis (seinen Vergegenständlichungen) Unabhängigkeit ihrer Beschaffenheit, ihrer Eigenschaften, Zusammenhänge, Verhältnisse etc. von seinem Bewußtsein, von seinem Wissen, Wollen etc. entdeckt. Daß dies in der anfänglichen Arbeit ohne eine Selbsterkenntnis des eigenen Tuns entsteht, ändert am Tatbestand selbst nichts, bestärkt nur die von uns vielfach angeführte Ansicht von Marx, daß die Menschen auch Bewußtseinsakte praktisch vollführen können, ohne zu wissen, was sie tun.

Desanthropomorphisierung setzt, wie wir gesehen haben, Vergegenständlichung voraus. D. h. die desanthropomorphisierenden Akte erhalten immer eine vergegenständlichte Form, die ihre weitere Anwendung, ihre gedankliche Weiterentwicklung erst ermöglicht. So entstehen in Mathematik, Geometrie, rationeller Technik, Logik etc. ganze Gedankenapparaturen, mit deren Hilfe immer größere Gebiete der desanthropomorphisierenden Erkenntnis unterworfen werden können. Daß in dieser Hinsicht ungeheure Fortschritte erzielt worden sind, wäre lächerlich zu bezweifeln. Es ist aber doch notwendig, auch an diesen Tatbestand mit einer ontologischen Kritik heranzutreten. Und zwar mit der Kritik an der Illusion, als ob die Erfindung, die technisch richtige Anwendung der eben erwähnten Gedankenapparaturen bereits eine Garantie für den Vollzug aller weiteren Setzungen als desanthropomorphisierende Akte bilden würde. Daß solche Apparaturen schon an und für sich die von ihnen abgebildeten Gegenstände desanthropomorphisieren, ist freilich nicht zu leugnen. Es muß aber sogleich ergänzend hinzugefügt werden, daß dies sich nur auf die technische Durchführungsseite des Aktes bezieht, der Akt selbst kann – diesen technischen Vollzügen zum Trotz – weiter anthropomorphisierend bleiben oder wenigstens wesentliche anthropomorphisierende Bestimmungen als wichtige Bestandteile aufbewahren. Die Geschichte des menschlichen Denkens produziert ununterbrochen Beispiele

dafür, wie aus desanthropomorphisierenden Elementen ein anthropomorphisierender Gedankenkomplex entstehen kann. Man denke an den ontologischen Gottesbeweis. Er ist – immanent logisch betrachtet – korrekt aufgebaut. An der Korrektheit der Lage ändert es nichts – nur vernichtet es seine gesamte Konstruktion –, daß dem Sein ontologisch falsch (anthropomorphisierend) ein Wertcharakter und dementsprechend eine Wertskala der Vollkommenheit zugesprochen wird. Noch deutlicher ist das von uns bereits angeführte methodologische Beispiel der Astrologie. Hier ist die ganze »Technik« desanthropomorphisierend, sowohl die astronomischen Beobachtungen wie der mathematische Ausdruck der Zusammenhänge, die sich aus ihnen ergeben. Anthropomorphisierend ist »bloß« die fundierende Annahme, daß zwischen dem Schicksal der Einzelmenschen und dem jeweiligen Stand der Sternenwelt überhaupt ein Zusammenhang besteht. Diese »Kleinigkeit« reicht aber dazu aus, um die ganze mathematische Apparatur der Astrologie in den geistigen Dienst eines extremen Anthropomorphismus zu stellen. Das bloße Ausarbeiten von desanthropomorphisierenden Gedankenformen reicht also keineswegs dazu aus, das menschliche Denken in wirklich desanthropomorphisierende Bahnen zu lenken. Erst wenn die zentrale Fragestellung, die sich auf das Erforschen von etwas bis dahin Unbekanntem richtet, eine Intention auf die wirkliche, seinsmäßige Beschaffenheit des Objekts besitzt, kann im Gesamtakt das anthropomorphisierende Suchen nach Analogien wirklich überwunden werden. Dazu ist jedoch ein ontologisches Überprüfen der zentralen Fragestellung unerläßlich.

Das ist aber ein sehr komplizierter, ungleichmäßig verlaufender Prozeß. Auch hier kommt es gerade in der Ungleichmäßigkeit der Entwicklung zum Vorschein, daß diese, obwohl sie bei allen Ungleichmäßigkeiten wenigstens als Tendenz eine bestimmte Richtung hat, keineswegs teleologischen Charakters ist. Das hat in der jetzt zu behandelnden Frage zur Folge, daß einerseits Momente, die in der Aufwärtsbewegung eine entscheidende Rolle spielen, unter bestimmten Bedingungen zu hemmenden Faktoren werden können, und daß andererseits dieselbe Entwicklung Kräfte freisetzen kann, die die geradlinige Entfaltung der Trennlinie komplizieren, ja stören oder hemmen können, die aber der Ganzheit ihres Seins nach doch zu den wichtigsten Förderern dieser Entwicklung gehören. Und damit sind wir beim zweiten Punkt unserer Darlegungen angelangt. Wir haben bis jetzt die Vergegenständlichungsakte der Menschen nur als solche, nur in ihren objektiven Auswirkungen verfolgt; diese sind jedoch, wie wir wissen, zugleich in untrennbarer Weise auch Akte der Entäußerung, die in diesem Objektivierungsprozeß auf das Subjekt des Setzenden rückwirken. Das Menschengeschlecht besteht eben aus einzelnen Menschen; ihre Reproduktion kann also nicht bloß

eine allgemein gesellschaftliche, eine Reproduktion jener gesellschaftlichen Einheiten sein, die sie bilden, sondern zugleich und vor allem unmittelbar die der einzelnen Menschen. Die menschliche Reproduktion des Einzelnen unterscheidet sich von der biologischen der bloßen Organismen nicht nur darin, daß sie sich auf Grundlagen von teleologischen Setzungen vollzieht, sondern auch in deren Folge darin, daß diese Setzungen eine auf die Ausbildung des Subjekts rückwirkende Kraft haben, daß das Subjekt als eigentliches Subjekt in diesem Prozeß zu sich kommen, sich selbst verwirklichen und so sich zum entscheidenden Faktor für die Entstehung der für sich seienden, nicht mehr stummen Gattung ausbilden kann. Vom Standpunkt der uns gerade jetzt beschäftigenden Frage entsteht damit aber eine weitere Komplikation. Denn zwischen Desanthropomorphisieren des Denkens und Ausbildung des Subjekts als Persönlichkeit besteht dem Anschein nach – zumindest unmittelbar – ein Widerspruch. Schon Goethe hat uns darauf aufmerksam gemacht, daß wir nie wissen, wie anthropomorphisierend wir sind. Allerdings zeigen sich dabei, sobald man dem Wesen der Frage näher kommt, auch Gegentendenzen. Die wichtigste wird sichtbar, wenn man bedenkt, daß das Gegensatzpaar: Desanthropomorphisieren und Anthropomorphisieren keineswegs ein Synonym für Objektivität und Subjektivität ist. Ebensowenig wie Desanthropomorphisieren von den Prinzipien der Entwicklung des Menschen zum Menschen entfernt, keinen Gegensatzbegriff zur Menschlichkeit bildet, wie dies von Irrationalisten oft behauptet wird, sondern im Gegenteil eine der wichtigsten Bedingungen und Vehikel zum Menschwerden des Menschen ist. Wie desanthropomorphisierende Begriffe, Kategorien in den Dienst einer nur subjektivistisch fundierten Tendenz gestellt werden können, haben wir soeben beobachtet. Und umgekehrt ist es auch möglich, daß man mit desanthropomorphisierenden Kategorien eine Objektivität in der Abbildung und gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit erreichen kann. Sonst wäre ja eine wirkliche Orientierung im gesellschaftlichen Sein unmöglich. Denn es gibt zwar in ihm Zusammenhänge, vor allem in der Ökonomie, die am adäquatesten in mathematischer Form ausgedrückt werden können, aber einerseits hat ihre dem Gegenstand angemessene Anwendbarkeit engere Grenzen als etwa in der Physik, andererseits ist dabei der Imperativ der permanenten Bezugnahme auf die Qualität, auf die gesellschaftlich-geschichtliche Besonderheit noch viel strenger wirksam als bei reinen Naturphänomenen. Objektivität ist eben eine Intention des Denkens auf das durch subjektive Zutaten, Projektionen etc. unverfälschte Ansich der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge, wozu die Qualität ebenso gehört wie die Quantität. Die Art ihrer Verwirklichung hängt also von der Beschaffenheit der Gegenstände, deren Ansichsein erfaßt werden soll, von der Angemessenheit der Setzungsart an diese ab.

Es ist also ohne weiteres klar, daß vergegenständlichende Akte anders ausfallen müssen, wenn sie auf bloße Gegenstände und nicht auf Vergegenständlichungen gerichtet sind. Diese Differenz verstärkt sich noch im Alltagsleben, wo an jedem Vergegenständlichungsakt sein Entäußerungscharakter ontologisch bedeutsamer wird. Denn es kommt dabei nicht nur darauf an, wie er auf die menschliche und gegenständliche Außenwelt wirkt, sondern auch darauf, ob und wieweit er die innere wie äußere persönliche Existenz des Setzenden stärkt oder schwächt, fördert oder hemmt. Damit ist ein wichtiger Unterschied ausgesprochen, er darf aber auch diesmal nicht durch einseitige Überspannung verzerrt werden. Denn einerseits muß man feststellen, daß jeder vergegenständlichte Akt, auch der in der Arbeit, letzten Endes durch Bedürfnisse, Interessen etc. ausgelöst wird; was ihn als fundierendes Element des gesellschaftlichen Seins charakterisiert, ist nicht das Fehlen eines Interesses, sondern daß dieses Interesse – um optimal befriedigt werden zu können – den Arbeitsakt zwar in Gang setzt, jedoch während seiner Vorbereitung und Durchführung suspendiert werden muß. Natürlich kann auch bei Akten des Alltagslebens, auch wenn in ihnen die Entäußerung überwiegt, diese Struktur nie vollständig abhanden kommen. Auch mit jedem Akt der Entäußerung wird die Verwirklichung eines bestimmten Zwecks beabsichtigt, weshalb auch die Suspension des Interesses in Vorbereitung und Durchführung nie vollständig, nie dem Prinzip nach fehlen kann, vorausgesetzt, daß nicht von Handlungen rein pathologischen Charakters die Rede ist. Hegel pflegte zu sagen: man muß kein Schuster sein, um zu wissen, wo einen der Schuh drückt; darin ist klar ausgesprochen, daß das hier ontologisch Entscheidende ebenfalls die Suspension der unmittelbaren Bedürfnisse ist, um diese auf dem Umweg der richtigen Einschätzung der Objekte – auch ohne deren wissenschaftliche oder fachliche Begründung – sicherer befriedigen zu können. Natürlich sind dabei die Unterschiede ebenfalls wichtig; während die Suspension der Bedürfnisse in der Arbeit zur Entwicklung exakter Wissenschaften führte, entstehen, z. B. in der Menschenkenntnis des Alltagslebens, bestenfalls aufgehäufte, kontrollierte, eingeübte persönliche Erfahrungen; während dort, bei Strafe des Mißlingens der ganzen Setzung, diese Suspension eine vollständige sein muß, wird sie im Alltagsleben ununterbrochen durch Affekte, die bis zur Leidenschaft erstarken können, oft beiseite gedrängt.

Aber auch diese an sich gerechtfertigte Gegenüberstellung vereinfacht – wenn mechanisch verallgemeinert – den Tatbestand in einem Ausmaße, der leicht ein Verkennen der wesentlichen Momente herbeiführen kann. Wir meinen die schroff ausschließende Kontrastierung der angemessenen Erkenntnis des intentionierten Objekts mit den Interessen, Affekten, die diese Einstellung zu trüben pflegen.

Man kann das Verhalten zu Gegenständen und Vergegenständlichungen in dieser Hinsicht nicht einfach gleichsetzen. Die absolute Suspension der Affekte kann nur in Fällen ungestört zum Ausdruck gelangen, wo für die Arbeit (und für die aus ihr erwachsende Wissenschaft) das reine Ansichsein des Gegenstandes ausschließlich in Betracht kommt. Schon in der Ökonomie, wo verschiedene Gegenstände, etwa als mögliche Rohstoffe einer zukünftigen Vergegenständlichung, einem Planen von Setzungen unterworfen werden, sind Interessen und dementsprechend Affekte nicht mehr ausschaltbar. Und je gesellschaftlicher diese Akte werden, desto weniger bewahrt die Suspension des Bedürfnisses ihren absoluten Charakter. Bedürfnisse, Interessen, sogar Leidenschaften können dabei eine große, zuweilen sogar eine positive Rolle spielen. Die vollendete »Interessenlosigkeit« des Gelehrten ist in dieser Allgemeinheit ein bloßes Dogma der Kathederkonventionen. Die Leidenschaft, eine ökonomische Formation, ein Rechtssystem, eine Staatsform zu entlarven oder als fortschrittliche durchzusetzen etc., das damit eng verbundene positive oder negative Bewerten der historischen Vergangenheit etc. kann auch rein wissenschaftliche Wahrheiten ans Tageslicht fördern, denen der akademisch-dogmatische Objektivismus blind gegenüberstand. Lenin spricht mit Recht darüber, daß die so zum Ausdruck kommende Parteilichkeit ein höheres Niveau der Objektivität verwirklichen kann als der pure Objektivismus.[18]

Es ist hier nicht der Ort, die wissenschaftlich theoretische Seite dieses höchst widerspruchsvollen Problemkomplexes näher auszuarbeiten. Diese Widersprüchlichkeit in den gesellschaftlichen Verhältnissen, Prozessen etc. muß aber wenigstens in ihren allerallgemeinsten Umrissen vor uns stehen, wenn wir die Lage des Menschen im Alltag, seine »Welt«, seine »Weltanschauung« einigermaßen begreifen wollen. Daß solche als unmittelbare materielle wie geistige Umwelten der Praxis in einem Leben, das von Vergegenständlichungen geordnet ist, notwendig existieren, wissen wir bereits. Das Alltagsleben hat dabei als besonderes Kennzeichen, daß die Beziehung von Theorie (als bewußtseinsmäßige Vorbereitung der Praxis) und Praxis einen unmittelbaren Charakter hat, jedenfalls übertrifft sie alle anderen Lebenssphären an Unmittelbarkeit.[19] Das hängt – zugleich als Voraussetzung und Folge – aufs engste damit zusammen, daß das Alltagsleben jenes Gebiet ist, in welchem jeder Mensch seine persönlichen Daseinsformen unmittelbar ausbildet, nach Möglichkeit durchsetzt, wo in wichtigen Hinsichten das Gelingen und Scheitern dieser Lebensführung für den Menschen entschieden wird. Das hat zur Folge, daß in allen Vergegenständlichun-

18 Lenin Ausgewählte Werke, Moskau 1938, XI, S. 351; LW 1, S. 414.
19 Lukács: Eigenart, a. a. O., I, S. 44 ff.; GLW 11, S. 44 ff.

gen der Entäußerungskomponente eine größere Bedeutung als sonst zukommt. Sehr viele Entschließungen werden nicht ausschließlich danach gefällt, ob der Betreffende die eben vorliegende Vergegenständlichung sachlich für unbedingt richtig hält, sondern danach, ob und wieweit sie in jenes System von Entäußerungen organisch einfügbar ist, das der betreffende Mensch für sich selbst aufgebaut hat. Auch hier muß ein doppelter Vorbehalt gemacht werden: einerseits werden die Menschen diese Herrschaft der Entäußerungen über die Objektivität der Vergegenständlichungen – im Durchschnitt des Alltags – selten so weit treiben, daß sie dabei ihre Existenz aufs Spiel setzen, andererseits entsteht in den meisten Konfliktfällen eine Verschiebung innerhalb des Bewußtseins, indem der Mensch der Regel nach das seiner Lebensführung Zusagende für objektiv seiend, das ihr Widersprechende für objektiv nicht seiend hält. Auf die unendliche Zahl der dabei entstehenden Variationen, Übergänge etc. können wir hier nicht eingehen. Es muß nur begriffen werden, daß diese durch die Entäußerungsakte vollzogenen Transformationen sich keineswegs auf einzelne, unmittelbar persönliche Beschlüsse beschränken, sondern vorwiegend eine verallgemeinernde Tendenz besitzen, die auch das rein Persönliche in eine persönlich vollzogene Verwirklichung allgemeiner Gesetze, Normen, Traditionen etc. zu verwandeln strebt. In anfänglichen Gesellschaften beherrschen ihre verallgemeinernden Anschauungen unmittelbar die gesamte Lebensführung all ihrer Mitglieder; erst wenn das zunehmende Wachstum der gesellschaftlichen Arbeitsteilung die Beziehungen der Menschen zueinander und zu den gesellschaftlichen Prozessen vielfältiger und verwickelter macht, wenn infolgedessen das Individuelle an dem Menschen immer entwickelter und für ihre Praxis immer maßgebender wird, entstehen in immer gewichtigerer Weise die eben angedeuteten Stellungnahmen. In ihren Widersprüchen äußert sich der gesellschaftliche Charakter dieser Entwicklung zur Individualität: die Individualität kann in ihren Entäußerungen nur dann eine Selbstbestätigung, auch für sich selbst und erst recht für ihre Umwelt, finden, wenn sie die in ihnen mitenthaltene Selbstbejahung zur Repräsentanz einer von ihr bejahten Gesellschaftsschicht, gesellschaftlichen Strömung erhebt. Das muß natürlich nicht unbedingt eine Zustimmung zum jeweiligen gesellschaftlichen Status quo sein; die Sonderlinge des 18. und 19. Jahrhunderts, die existenzialistischen Individualisten, ja selbst die Beatniks des 20. verneinen ihre Gegenwart immer – einerlei wie weit bewußt – von einem gesellschaftlich-verallgemeinernden Standpunkt aus. Die »Welt« und besonders die »Weltanschauung« der sich so entäußernden Individuen ist weitgehend vom Inhalt, von der Richtung dieser Entäußerungen bestimmt. Wiederum: nicht als ob sie nun von sich aus eine »Welt« schaffen könnten, sondern weil die Menschen als antwortende Wesen in ihren Entäußerungen zu den zeitbedingten Existenzfragen der jeweiligen Gesellschaft Stellung nehmen, darin Alternativen im Namen der Bedürfnisse ihrer eigenen Persönlichkeit bejahend oder verneinend entscheiden.

Dabei entsteht in dieser Wechselwirkung von Mensch und Umgebung eine eigene Vermischung von Sein und Wert. Der spezifische Seinscharakter des Werts gehört zu den Kategorien des gesellschaftlichen Seins, die am spätesten adäquat erkannt wurden. Die selbständig gewordene Wissenschaft hat vielfach die Tendenz, die Wertung zu subjektivieren, in ihr bloß den setzenden Akt und nicht das die Setzung auslösende gesellschaftlich seiende Objekt anzuerkennen; wo dies, wie häufig in der Philosophie, doch geschieht, wird der seiende Charakter des Werts als etwas Transzendentes bejaht. In der Unmittelbarkeit des Alltags entsteht dagegen die Tendenz, Sein (Gegenständlichkeit wie Vergegenständlichung) und Wert ontologisch völlig zu verschmelzen, wobei diese spontane Intention in der transzendenten Auffassung des Werts durch Religionen und idealistische Philosophien eine gedankliche Stütze zu finden pflegt. Infolge der vorherrschenden Unmittelbarkeit des Alltagslebens entsteht aus dieser Mischung von Sein und Wert eine unauflösbar scheinende Grundlage des Lebens, in welcher sich beide Komponenten gegenseitig stärken und auch eine Unterstützung durch Gefühle etc. erhalten. Wenn die Geschichte der Wissenschaften solche Seinsauffassungen, wie z. B. sublunare und superlunare Welt, einfach als vom Fortschritt der Erkenntnis überholte Vorurteile behandelt, so hat das vom Standpunkt einer strikt fachlich begrenzten Wissensgeschichte eine gewisse Berechtigung. Wenn wir jedoch dieselbe Entwicklung im Rahmen der Lebenstotalität der gesellschaftlich lebenden Menschen betrachten, so müssen wir uns auch bei dem, was wissenschaftlich als reines Vorurteil, als bloßer Denkfehler etc. bezeichnet wird, an das Wort von Marx erinnern: auch die Vorurteile sind nicht aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher gedrungen.

Dieses Eindringen hat zwei voneinander an sich unabhängige, in der gesellschaftlichen Praxis jedoch ununterbrochen aufeinander einwirkende Faktoren. Der eine ist selbstverständlicherweise der aus den ökonomischen Verhältnissen herauswachsende, ihre Bedürfnisse beantwortend erfüllende Fortschritt der Wissenschaften selbst. Man darf dabei jedoch nie vergessen, daß er sich nie in einem gesellschaftlich luftleeren Raum abspielt, d. h. es gibt zwar immer wieder Hypothesen, mit deren Hilfe die dringlichen Fragen praktisch gelöst werden können, es ist jedoch – gerade in vielen ontologisch entscheidenden Fragen der Weltkenntnis – ein häufig wiederkehrender Fall, daß es mehrere Erklärungsmöglichkeiten für einen bestimmten Phänomenkomplex gibt, die ihre Voraussicht und

damit ihre praktische Beherrschung in gleicher (oder fast gleicher) Weise ermöglichen, und darum praktisch formal betrachtet als gleichwertig angesehen werden können. Sie unterscheiden sich jedoch in doppelter Hinsicht: einerseits in bezug auf ihre Fähigkeit, einen kleineren oder größeren Umkreis der Phänomene für die Praxis bewältigbar zu machen, andererseits darin, ob und wieweit sie mit jenen Seinsvorstellungen übereinstimmen, die aus gesellschaftlich-menschlich oft sehr verschiedenen Gründen die »Welt« des Alltagslebens der Menschen auf der gegebenen historischen Stufe unterstützen oder untergraben. Man denke daran, daß in der Spätantike die heliozentrische Astronomie bereits als wissenschaftliche Theorie auftrat. Sie blieb aber einflußlos der geozentrischen gegenüber, eben wegen dieses Widerspruchs zur »Welt« des Alltags. Dieser Widerstand – gegründet auf das ontologisch bloß eingebildete, aber alltagsmenschlich-praktisch höchst wichtige Gefühl der größeren Geborgenheit der Menschen in einem Kosmos, dessen Mittelpunkt unsere Erde ist – erwies sich als so stark, daß, als reale Bedürfnisse der gesellschaftlichen Praxis das heliozentrische System entschieden auf die Tagesordnung gestellt haben, kluge Verteidiger des Bestehenden, wie der Kardinal Bellarmin, den Standpunkt einer doppelten Wahrheit vertraten: in der ökonomischen und wissenschaftlichen Praxis den Heliozentrismus als brauchbares Werkzeug zu akzeptieren, zugleich aber ontologisch für die »Welt« des Alltags (wozu ihrem Wesen nach auch die Religion gehört) weiter die Erde als Mittelpunkt des Kosmos zu betrachten. Die Stärke dieses Widerstands wird leicht sichtbar, wenn man etwa an Pascal denkt, der die ontologischen Folgen dieser Wendung für den menschlichen Alltag scharfsinnig aufgedeckt hat, wenn man in Betracht zieht, daß um die letzte Jahrhundertwende so hervorragende Wissenschaftler wie Duhem in ausgesprochener Weise und Poincaré praktisch-faktisch den Standpunkt des Kardinals Bellarmin vertraten.

Das ändert natürlich nichts an den fachlich-wissenschaftlichen Ergebnissen. Wohl aber sehr viel daran, wie diese, mit der verdienten Autorität, die sie rein wissenschaftlich besitzen, auf das Denken des Alltags einwirken, eben weil sie Bedürfnisse befriedigen, die aus dem Boden dieses gesellschaftlich-geschichtlich geradesoseienden Alltags herausgewachsen sind, die wiederum ihrerseits darauf rückwirken, wie die Wissenschaftler ihre eigene Methode und deren Resultate ontologisch auslegen. Daß hierbei zwischen der wissenschaftlichen Arbeit selbst und dieser ihrer auf das Sein bezogenen Selbstinterpretation große Unterschiede, ja scharfe Gegensätze entstehen können, hat bereits Lenin bemerkt, indem er auf die Diskrepanz hinweist, die bei bedeutenden Naturforschern immer wieder auftaucht, einerseits wenn sie unmittelbar mit den realen Gegenständen ihres Forschens konfrontiert sind, und andererseits, wenn sie der Methode und den

Ergebnissen ihrer Forschung einen allgemein theoretischen, letzten Endes ontologischen Ausdruck zu geben versuchen.[20] Soweit man bloß von den Einzelproblemen der Einzelwissenschaften spricht, könnte man die Aussprüche letzteren Typs einfach ignorieren, da sie ja den Gang der wissenschaftliche Untersuchungen selbst nicht zu stören scheinen.[21] Für uns ist nur jene Seite dieses Problemkomplexes von Interesse, in der die seinsmäßigen Zusammenhänge zwischen »Welt« und »Weltanschauung« des Alltags einerseits und dem Weltbild der modernen Wissenschaften zum Ausdruck gelangen. Unabhängig also davon, wieweit diese Aussprüche seine konkret-praktische wissenschaftliche Tätigkeit beeinflussen, scheint uns die folgende Deklaration Heisenbergs für unsere Frage bedeutsam zu sein: »Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck, daß man die Verhältnisse vielleicht nicht allzu grob vereinfacht, wenn man sagt, daß *zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht*, daß er keine anderen Partner und Gegner mehr findet ... Auch in der Naturwissenschaft ist also *der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur*, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.«[22] Es ist klar, daß solche Ausführungen nichts mit der praktischen Methodologie echt physikalischer Probleme zu tun haben; ihr Inhalt ist eine philosophische Verallgemeinerung, deren reale Basis bestenfalls subjektive Begleitungserlebnisse in der Praxis eines Gelehrten sein können. Denn ob die untersuchte Naturwelt einen makroskopischen oder mikroskopischen Charakter hat, kann auf die Frage nach ihrem Ansichsein keinerlei Einfluß haben; so viel konkret Neues die Atomphysik der Wissenschaft gebracht hat, so wenig konnte sie das ontologische Verhältnis des menschlichen Subjekts zum objektiven Natursein ändern.

Die Personalunion des bedeutenden Gelehrten mit dem banalen, modernistisch-neopositivistischen Leugner des Ansichseins gibt solchen Erklärungen eine allgemein gesellschaftliche Bedeutsamkeit; um so mehr, als bekanntlich Heisenberg nicht der einzige Gelehrte von Weltruf ist, der mit derartigen ontologischen Anschauungen hervortritt, im scharfen Gegensatz zur kritischen Besonnenheit

20 Lenin Sämtliche Werke, Wien 1927, XIII, S. 150; LW 14, S. 155.

21 Wieweit dies wirklich der Fall ist, könnten letzthin nur Fachleute, die einen offenen Sinn für das Sein haben, entscheiden. Es ist jedenfalls interessant, daß schon Lenin auf den Zusammenhang von Überspannung der rein mathematischen Methode und Verschwinden (oder zumindest Verblassen) des physikalischen Seins in der Physik aufmerksam gemacht hat. Ebd., S. 311 ff.; LW 14, S. 305 ff.

22 W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, S. 17–18.

damit ihre praktische Beherrschung in gleicher (oder fast gleicher) Weise ermöglichen, und darum praktisch formal betrachtet als gleichwertig angesehen werden können. Sie unterscheiden sich jedoch in doppelter Hinsicht: einerseits in bezug auf ihre Fähigkeit, einen kleineren oder größeren Umkreis der Phänomene für die Praxis bewältigbar zu machen, andererseits darin, ob und wieweit sie mit jenen Seinsvorstellungen übereinstimmen, die aus gesellschaftlich-menschlich oft sehr verschiedenen Gründen die »Welt« des Alltagslebens der Menschen auf der gegebenen historischen Stufe unterstützen oder untergraben. Man denke daran, daß in der Spätantike die heliozentrische Astronomie bereits als wissenschaftliche Theorie auftrat. Sie blieb aber einflußlos der geozentrischen gegenüber, eben wegen dieses Widerspruchs zur »Welt« des Alltags. Dieser Widerstand – gegründet auf das ontologisch bloß eingebildete, aber alltagsmenschlich-praktisch höchst wichtige Gefühl der größeren Geborgenheit der Menschen in einem Kosmos, dessen Mittelpunkt unsere Erde ist – erwies sich als so stark, daß, als reale Bedürfnisse der gesellschaftlichen Praxis das heliozentrische System entschieden auf die Tagesordnung gestellt haben, kluge Verteidiger des Bestehenden, wie der Kardinal Bellarmin, den Standpunkt einer doppelten Wahrheit vertraten: in der ökonomischen und wissenschaftlichen Praxis den Heliozentrismus als brauchbares Werkzeug zu akzeptieren, zugleich aber ontologisch für die »Welt« des Alltags (wozu ihrem Wesen nach auch die Religion gehört) weiter die Erde als Mittelpunkt des Kosmos zu betrachten. Die Stärke dieses Widerstands wird leicht sichtbar, wenn man etwa an Pascal denkt, der die ontologischen Folgen dieser Wendung für den menschlichen Alltag scharfsinnig aufgedeckt hat, wenn man in Betracht zieht, daß um die letzte Jahrhundertwende so hervorragende Wissenschaftler wie Duhem in ausgesprochener Weise und Poincaré praktisch-faktisch den Standpunkt des Kardinals Bellarmin vertraten.

Das ändert natürlich nichts an den fachlich-wissenschaftlichen Ergebnissen. Wohl aber sehr viel daran, wie diese, mit der verdienten Autorität, die sie rein wissenschaftlich besitzen, auf das Denken des Alltags einwirken, eben weil sie Bedürfnisse befriedigen, die aus dem Boden dieses gesellschaftlich-geschichtlich geradesoseienden Alltags herausgewachsen sind, die wiederum ihrerseits darauf rückwirken, wie die Wissenschaftler ihre eigene Methode und deren Resultate ontologisch auslegen. Daß hierbei zwischen der wissenschaftlichen Arbeit selbst und dieser ihrer auf das Sein bezogenen Selbstinterpretation große Unterschiede, ja scharfe Gegensätze entstehen können, hat bereits Lenin bemerkt, indem er auf die Diskrepanz hinweist, die bei bedeutenden Naturforschern immer wieder auftaucht, einerseits wenn sie unmittelbar mit den realen Gegenständen ihres Forschens konfrontiert sind, und andererseits, wenn sie der Methode und den

Ergebnissen ihrer Forschung einen allgemein theoretischen, letzten Endes ontologischen Ausdruck zu geben versuchen.[20] Soweit man bloß von den Einzelproblemen der Einzelwissenschaften spricht, könnte man die Aussprüche letzteren Typs einfach ignorieren, da sie ja den Gang der wissenschaftliche Untersuchungen selbst nicht zu stören scheinen.[21] Für uns ist nur jene Seite dieses Problemkomplexes von Interesse, in der die seinsmäßigen Zusammenhänge zwischen »Welt« und »Weltanschauung« des Alltags einerseits und dem Weltbild der modernen Wissenschaften zum Ausdruck gelangen. Unabhängig also davon, wieweit diese Aussprüche seine konkret-praktische wissenschaftliche Tätigkeit beeinflussen, scheint uns die folgende Deklaration Heisenbergs für unsere Frage bedeutsam zu sein: »Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck, daß man die Verhältnisse vielleicht nicht allzu grob vereinfacht, wenn man sagt, daß *zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht,* daß er keine anderen Partner und Gegner mehr findet ... Auch in der Naturwissenschaft ist also *der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur,* und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.«[22] Es ist klar, daß solche Ausführungen nichts mit der praktischen Methodologie echt physikalischer Probleme zu tun haben; ihr Inhalt ist eine philosophische Verallgemeinerung, deren reale Basis bestenfalls subjektive Begleitungserlebnisse in der Praxis eines Gelehrten sein können. Denn ob die untersuchte Naturwelt einen makroskopischen oder mikroskopischen Charakter hat, kann auf die Frage nach ihrem Ansichsein keinerlei Einfluß haben; so viel konkret Neues die Atomphysik der Wissenschaft gebracht hat, so wenig konnte sie das ontologische Verhältnis des menschlichen Subjekts zum objektiven Natursein ändern.

Die Personalunion des bedeutenden Gelehrten mit dem banalen, modernistisch-neopositivistischen Leugner des Ansichseins gibt solchen Erklärungen eine allgemein gesellschaftliche Bedeutsamkeit; um so mehr, als bekanntlich Heisenberg nicht der einzige Gelehrte von Weltruf ist, der mit derartigen ontologischen Anschauungen hervortritt, im scharfen Gegensatz zur kritischen Besonnenheit

20 Lenin Sämtliche Werke, Wien 1927, XIII, S. 150; LW 14, S. 155.

21 Wieweit dies wirklich der Fall ist, könnten letzthin nur Fachleute, die einen offenen Sinn für das Sein haben, entscheiden. Es ist jedenfalls interessant, daß schon Lenin auf den Zusammenhang von Überspannung der rein mathematischen Methode und Verschwinden (oder zumindest Verblassen) des physikalischen Seins in der Physik aufmerksam gemacht hat. Ebd., S. 311 ff.; LW 14, S. 305 ff.

22 W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, S. 17–18.

der älteren Generation, etwa zu Boltzmann oder Planck (man denke an zahlreiche Äußerungen Einsteins). Diese Bedeutung entsteht daraus, daß in solchen Stellungnahmen die Verknüpfung von »Welt« und »Weltanschauung« des Alltags mit der breiten weltanschaulichen Wirkung der Wissenschaft in doppelter Hinsicht zum Ausdruck kommt. Einerseits wirken sich hier die Ergebnisse der wissenschaftlichen Entwicklung nicht in ihrer immanenten Wissenschaftlichkeit aus, sondern durch Interpretationen, die ihren – ontologisch so verallgemeinerten – Gehalt an bestimmte herrschende Ideologien anschließen, die diesem den Anschein (und die Autorität) eines exakten wissenschaftlichen Begründetseins verleihen. Andererseits darf man solche Manifestationen bedeutender Gelehrten weder als bloß rein subjektive Aussagen, noch weniger als ein einfaches Sichanschmiegen an Modeströmungen auslegen; es handelt sich vielmehr darum, daß auch solche persönlichen Weltanschauungen aus demselben Boden entsprießen, der die »Weltanschauungen« des Alltags produziert, der zugleich die gesellschaftliche Grundlage der weit verbreiteten modischen Philosophien bildet. Es wäre verkehrt, den Physiker Einstein mit Modephilosophen à la Spengler auch nur in einem Atem zu nennen, das jedoch, was als »Weltanschauung« aus der Relativitätstheorie eine allgemeine Verbreitung fand, ist ebenso ein geistiges Symptom jener gesellschaftlichen Entwicklungsetappe, wie »Der Untergang des Abendlandes« selbst. Wenn hier von einem gemeinsamen gesellschaftlichen Bedürfnis, von einer Art von sozialem Auftrag die Rede ist, so darf dieses doch nicht in einer vereinfachten Formel fixiert werden. Das Bedürfnis ist vielmehr ein außerordentlich mannigfaches und komplexes, wenn seine Grundtendenz auch – letzten Endes, aber nur letzten Endes – in eine bestimmte Richtung drängt. Diese ist von der Stellung des Individuums im gegenwärtigen Kapitalismus bestimmt: die allgemein gewordene Manipulation macht aus ihm einen souveränen Former aller Dinge, dessen Formungswillen keine davon unabhängige Welt des Seins gegenübersteht, gleichzeitig wird aber jeder Mensch zu einem widerstandsunfähigen Nichts der Allmacht der Manipulation gegenüber. Es ist hier nicht der Ort, die vielfachen Abwandlungen zu schildern, in denen sich dieses so widersprüchliche Weltgefühl äußert. Für unser Problem ist dieses Zusammen von abstrakter Allmacht und konkreter Ohnmacht das entscheidend wichtige Motiv. Dieses drückt sich einerseits in den verschiedenen philosophischen Versuchen aus, das Sein des Seins gedanklich zu annullieren, andererseits in dem Kontakt, der dabei zwischen einer solchen »Naturphilosophie« und wichtigen Tendenzen der modernen Theologie entsteht. Da die überlieferte Ontologie der Religionen kaum von irgend jemand mehr wirklich geglaubt wird, eröffnete diese theoretische Vernichtung des Seins die Möglichkeit, das religiöse Bedürfnis von heute so zu

formulieren, daß ein Einklang mit der modernsten Wissenschaft im Nichtsein des Seins zutage trete. (Man denke an Teilhard de Chardin und Pascual Jordan.) Diese Verbindung ist so stark, daß auch der heute als modern geltende Atheismus sich im wesentlichen ein religiöses Bedürfnis zu befriedigen berufen fühlt, nicht das Bekämpfen der Religion, wie in den vergangenen letzten Jahrhunderten.

Für unsere gegenwärtige Untersuchung sind nicht die konkreten Details und Nuancen in diesem Phänomenkomplex das wesentlich Interessante, sondern der Strom, der vom manipulierten Alltag in die Interpretationen der exakten Wissenschaften und von dort zurück in den Alltag dringt, die unwiderstehliche Verbreitung derartiger Anschauungen in der intellektuellen Elite, das Fehlen einer kritischen Einstellung solchen Tendenzen gegenüber. Die auffallendste Tatsache ist – und dabei lohnt es sich, für einen Augenblick betrachtend stehenzubleiben –, daß die Erkenntnistheorie in dieser Frage keine Einwände erhebt, ja im großen und ganzen diese Tendenzen weit mehr unterstützt, als sie durch Kritik zu hemmen. Das scheint nur für jene eine Paradoxie zu sein, die ihre Funktionen in der Vergangenheit nicht verfolgten und darum nicht bemerkten, daß die Erkenntnistheorie im allgemeinen die jeweilig herrschenden Methodenformen der Wissenschaften ihrer Zeit unkritisch zu kanonisieren pflegt und deshalb – als Grundlage ihrer Erkenntniskritik – Seinsartigkeiten fingiert, die geeignet sein könnten, der kanonisierten Erkenntnisweise eine seinsmäßige Basis zu geben. Man denke nur an Kant. Schon die methodologische Ausgangsfrage: ». . . wie sind sie möglich?« zeigt diese Struktur der Methode an. Wenn man sich an die wesentlichen Fragestellungen wendet, so sieht man, daß Kant beim »Ding an sich« richtigerweise von dessen Unabhängigkeit von jedem Bewußtsein ausgeht, um dann aus dieser Feststellung die logisch mögliche, aber ontologisch völlig unbegründete Folgerung zu ziehen, daß es deshalb unerkennbar sein müsse. Schon Hegel hat klar gesehen, daß die Unerkennbarkeit sich nur auf die leere – von jeder seinsmäßigen Konkretheit absehende, sich auf das bloße Überhaupt zurückziehende – Abstraktion beziehen kann; sobald das Ding irgendeine seinsmäßige Inhaltlichkeit, z. B. Eigenschaften besitzt, hört diese rein aus der Abstraktion stammende Unerkennbarkeit auf.[23] Und auf der anderen Seite ist das Monopol auf Produktivität des Bewußtseins in der Erkenntnis der Erscheinungswelt wiederum nichts weiter als eine abstrakte Verabsolutierung dessen, daß seine Funktion im Verhältnis zum Sein mehr ist als ein passives (»photographisches«) Abbilden; die Beschränkung auf die Erscheinungswelt ist eine logische Folge dieser abstrakten Überspannung der schöpferischen Produktivität des Bewußtseins. Aus der

23 Hegel: Logik, a. a. O., S. 121 ff., HWA 6, S. 129 ff.

Kombination beider Abstraktionen erfolgt wieder bloß logisch (nicht ontologisch) die ausschließende Gegensätzlichkeit der seienden und der erscheinenden Welten, deren abstraktive Unwahrheit Hegel ebenfalls durchschaut hat. Eine nüchtern-ontologische Kritik kann also unschwer dazu gelangen, was die exklusive Vorherrschaft der Erkenntnistheorie notwendig verdeckt: zu einer ontologischen Kritik der jeweiligen Wissenschaft, ihrer Methode und ihrer Resultate, indem sie diese mit dem Sein selbst konfrontiert, statt dieses aus den Bedürfnissen der Wissenschaft abstraktiv »abzuleiten«. Dazu müssen aber eine solche Einstellung fördernde Tendenzen im Alltag selbst vorhanden sein. Ihre Entstehung und Entfaltung wird durch die jeweilige ökonomisch-soziale Beschaffenheit der Gesellschaft bestimmt. Und bei der unmittelbaren Verknüpftheit von Theorie und Praxis im Alltag spielen dabei nicht nur die fundamentalen Gesetzlichkeiten sondern auch das jeweilige Verhältnis von Wesen und Erscheinung eine große Rolle. Die unmittelbare Praxis reagiert auf die Erscheinungswelt nicht ohne Berechtigung, da diese eben die jeweils unmittelbare Realität repräsentiert. Da wir früher auf diese Divergenzen innerhalb der Ökonomie selbst hingewiesen haben, müssen wir hier auf sie zwischen Ökonomie und Überbau eingehen. Die so oft entstehenden falschen Ontologien haben hier gewissermaßen ihre »Seinsbasis«.

Eine echte ontologische Kritik fehlt in unserer Gegenwart. Wie bereits früher dargestellt, ist Nicolai Hartmann der einzige, der sich an diese Frage sachkundig und klug herangewagt hat, wenigstens in der Ontologie des Naturseins auch mit Erfolg. Bei aller Vorsicht, bei aller prinzipiellen Urteilsenthaltung in den konkreten Fachfragen, zeigen seine Darlegungen – gewollt oder ungewollt –, daß das Eindringen der Ontologie des Alltags in die Naturwissenschaft viel weiter geht, als jene meinen, die die philosophischen Interpretationen auch der Beteiligten, auch der Führenden für die Sache selbst als völlig belanglos ansehen. Gerade seit Marx ist jene Dualität zwischen Philosophie und Wissenschaft, die noch bei Hegel herrschte, die trotz mancher seiner genialen kritischen Betrachtungen über einzelne wichtige Probleme doch vielfach zu einer abzulehnenden Anmaßung der Philosophie den Wissenschaften gegenüber führte, überholt; die Philosophie darf aber keineswegs darauf verzichten, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung kritisch zu betrachten. Das Sein bildet dabei den archimedischen Punkt. Es kann also nicht mehr, wie noch so oft bei Hegel, eine letzthin ontologische Behauptung in der Wissenschaft einfach mit Begriffsforderungen der Philosophie konfrontiert werden, sondern es muß, wenn etwa von Physik die Rede ist, eine Konfrontation des physikalischen Seins selbst mit den wissenschaftlichen Aussagen in der Physik selbst erfolgen, die Philosophie kann und muß nur fordern, daß

jede Wissenschaft mit der Eigenart des Seins, dessen Gesetze sie aufzudecken versucht, nicht in Gegensatz gerate. Hartmann hat, wie wir wissen, hier sehr richtig auf die Bedeutung der intentio recta, die vom Alltag über Wissenschaft zur Philosophie führt, im Gegensatz zur intentio obliqua von Erkenntnistheorie und Logik hingewiesen, wenn er auch, wie wir das seinerzeit dargelegt haben, in dieser Frage nicht immer genügend konkret und konsequent kritisch wurde. Da wir Hartmanns ontologische Prinzipien bereits behandelt haben, können wir uns auf einige besonders krasse Fälle als Illustrationen der Lage beschränken.

Wenn wir uns an die früher angeführten Aussagen Heisenbergs erinnern, ist es nützlich, ihnen das ontologisch nüchterne Bild Hartmanns über die Stellung des Forschers gegenüberzustellen: »Der Experimentierende, der nach einer bestimmten Gesetzlichkeit sucht, weiß zum voraus, daß diese, wenn sie überhaupt besteht, unabhängig von seinem Suchen und Finden besteht. Findet er sie, so fällt es ihm nicht ein zu glauben, sie käme erst dadurch zustande; er weiß, daß sie von jeher da war und sich durch das Finden nicht ändert. Er sieht in ihr ein Ansichseiendes.«[24] Die Darlegung Hartmanns bezieht sich jedoch bloß auf die Naturforscher alten Stils, die das von ihnen Gedachte (ihren Gedankenapparat) streng vom Seienden, das sie zu erkennen strebten, unterschieden. So anerkennt Hartmann durchaus, daß, wenn Einstein von der Nichtfeststellbarkeit der Gleichzeitigkeit bei bestimmten physikalischen Phänomenen spricht, er von realen physikalischen Tatsachen ausgeht und keineswegs einem Subjektivismus verfällt. Ganz anders ist die Lage, wenn das Problem ins Ontologische verallgemeinert wird. Die Gleichzeitigkeit ist ontologisch eine unaufhebbare Tatsache: »Mit den Grenzen der Konstatierbarkeit hat sie nichts zu tun.«[25] Die ontologische Kritik Hartmanns richtet sich also nicht gegen Lösungsversuche bei der Messung der Gleichzeitigkeit, gegen die speziellen Methoden der Physik, die bei solchen Messungen angewendet werden, bloß gegen ihre ontologische Verallgemeinerung, wonach der objektiv-reale Ablauf der Zeit den Umständen entsprechend schneller oder langsamer werden könnte. Und es gibt zeitgenössische Philosophen, die glaubten, den Geschichtsablauf besonders »zeitgemäß« erfassen zu können, wenn sie ihn

24 N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan, 1948, S. 163. Auffallend ist hier die Übereinstimmung zu der von uns früher angeführten Anschauung Lenins. Der Gegensatz wurde übrigens schon früher vielfach bemerkt. So auch von erkenntnistheoretischer Seite, wenn etwa Rickert sich darüber beklagt, daß die Naturforscher nicht »kritisch« (d. h. idealistisch erkenntnistheoretisch) denken, sondern »naive Realisten« sind, wobei er dieses Verhalten im Gegensatz zum »kritischen« (erkenntnistheoretischen) des Philosophen als eines aus dem »Leben« bezeichnet. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1928, S. 116.

25 N. Hartmann: Philosophie der Natur, Berlin 1950, S. 237–238.

auf eine derartige Ontologie gründeten. So z. B. Ernst Bloch, der in der Geschichte eine »Riemannsche« Zeit (Riemann ist die große Autorität für Einstein in der ontologischen Relativierung des Raums) einführen will, wonach, in ausdrücklicher Polemik gegen Hartmann, etwa zwischen Prähistorie und späterer Geschichte und erst recht zwischen Natur und Geschichte qualitative Unterschiede des rascheren oder langsameren Zeitablaufs statuiert werden.[26] Hier ist jene Ontologie des gegenwärtigen Alltags, die aus physikalischen Theorien eine neue Philosophie, den ideologischen Bedürfnissen der Intelligenz im Kapitalismus des 20. Jahrhunderts entsprechend schuf, handgreiflich erfaßbar.

So wichtig diese Frage auch sei, kann hier auf ihre weiteren Details nicht näher eingegangen werden. Denn uns kam es ausschließlich auf das Aufzeigen der Wechselwirkungen zwischen Alltagsdenken und wissenschaftlich-philosophischen Theorien eines Zeitalters an. Wir haben seinerzeit die Unvollkommenheiten und Widersprüche der im Prinzip so fruchtbaren Lehre Hartmanns von der intentio recta ausführlich kritisiert, wir haben ihr vorgeworfen, daß sie an dem – gerade ontologisch höchst wichtigen – Problem der Genesis achtlos vorbeigeht. In diesem Zusammenhang zeigen sich die verhängnisvollsten Folgen seiner falschen Einstellung, denn erst die Genesis kann die ontologisch konkreten Formen, Bewegungstendenzen, Strukturen etc. einer bestimmten Seinsart in ihrem konkreten Geradesosein aufzeigen und dadurch zu ihren spezifischen Gesetzmäßigkeiten vordringen, während das Ausgehen vom bereits Fertigen, in seiner Art Entwickelten oder gar Vollendeten leicht dazu führt, daß nicht mehr die besonderen Seinsarten, sondern ihre begrifflich verallgemeinerten Typen untersucht und zur Konfrontation gebracht werden. Damit verschwinden auch jene gesellschaftlich-geschichtlichen Motive, die in einer bestimmten Periode eine bestimmte, ontologisch richtige oder falsche, Anschauung im geistigen Leben zur herrschenden machten oder zersetzten und widerlegten. Die allgemein gesellschaftliche Seite dieses Problems werden wir im nächsten Abschnitt dieses Kapitels ausführlicher behandeln. Hier kommt es bloß auf die Kräfte an, die die »Weltanschauung« des Einzelmenschen in seinem Alltagsleben bestimmen, wobei man nie vergessen darf, daß jene gesellschaftliche Strömung die Synthese (freilich nicht die mechanische Summe) von Einzelsetzungen einzelner Menschen ist. Welche Kräfte hier wirken, und wie sie es tun, ist deshalb, wenn auch in verwickelter Weise, auch ein allgemein gesellschaftliches Problem. Dieses Moment hat Hartmann, aus Gründen, die seinerzeit aufgezählt wurden, vollständig

26 Ernst Bloch: Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, S. 32–33; Ernst Bloch Gesamtausgabe, Bd. 13: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt 1970, S. 129–138.

außer acht gelassen. Darum sind seine in mancher Hinsicht sehr bedeutsamen Anläufe im Sand verlaufen.

Marx hat diese Frage sehr klar gesehen. Er schreibt gelegentlich an Engels über Darwin: »Mit dem Darwin, den ich wieder angesehen, amüsiert mich, daß er sagt, er wende die ›Malthussche‹ Theorie *auch* auf Pflanzen und Tiere an, als ob bei Herrn Malthus der Witz nicht darin bestände, daß sie *nicht* auf Pflanzen und Tiere, sondern nur auf Menschen – mit der geometrischen Progression – angewandt wird im Gegensatz zu Pflanzen und Tieren. Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, ›Erfindungen‹ und Malthusschem ›Kampf ums Dasein‹ wiedererkennt. Es ist Hobbes bellum omnium contra omnes, und es erinnert an Hegel in der Phänomenologie, wo die bürgerliche Gesellschaft als ›geistiges Tierreich‹, während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert.«[27] Sowohl Marx wie Engels sind aber weit entfernt davon, durch Feststellung dieses Zusammenhangs die wissenschaftliche, ja die ontologische Bedeutung Darwins zu unterschätzen. Engels schrieb nach seiner Lektüre Darwins an Marx: »Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehen.« Und nicht viel später schreibt dieser: »Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.«[28] Vom ontologischen Standpunkt der Einschätzung des Zusammenhangs zwischen »Weltanschauung« des Alltags und wissenschaftlichen Theorien besteht zwischen diesen Aussprüchen kein Widerspruch. Um so weniger, als Marx im ersten Briefe die Frage nach der geistigen Genesis des Darwinschen Weltbildes in einer wertfreien Weise aufwirft: er stellt die, übrigens von Darwin selbst anerkannten Anregungen durch Malthus (und vor allem durch die ökonomische Wirklichkeit des Kapitalismus) einfach fest. Wertfrei bedeutet hier natürlich nicht das einfache Feststellen eines Zusammenhanges wie in den Naturwissenschaften, sondern bloß, daß derartige Wechselwirkungen zwischen Alltag und Wissenschaft (auch Philosophie und Kunst) je nach den Umständen, je nach Periode, Persönlichkeit etc. sowohl wertvolle wie wertwidrige Folgen haben können. Das Angeregtsein Darwins durch Malthus hat für ihn sicherlich im großen und ganzen auch wertvolle Konsequenzen gehabt, indem das bellum omnium contra omnes seinen Blick für bestimmte Naturerscheinungen geschärft hat. (Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob dabei nicht ebenfalls Übertreibungen etc. entstanden sind.) Jedenfalls hat Marx bei Gelegenheit einer

27 Marx-Engels Briefwechsel, MEGA, Dritte Abt. III, S. 77–78; 18. 6. 1862, MEW 30, S. 248.
28 Ebd., (nur in) MEGA II, 12. 12. 1859, S. 447 u. S. 533; 23. 12. 1860, MEW 30, S. 132.

Schrift von F. A. Lange die für die Wissenschaftlichkeit ungünstige Seite dieser Zusammenhänge hervorgehoben, da Lange den Versuch machte, »die ganze Geschichte ... unter ein einziges großes Naturgesetz zu sublimieren«, nämlich unter den des »Kampfes ums Dasein«, wodurch, nach Marx, eine bloße Phrase entstand.[29] Es kommt also für den Marxismus darauf an, diese Wechselbeziehungen in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Konkretheit zu erfassen und ontologisch zu kritisieren. Erst bei einer solchen konkreten Analyse der konkreten Lage, wie Lenin zu sagen pflegte, kann der wahre Gehalt, der unmittelbar zwar individuell ist, da er die Reaktion einer Person auf einen objektiven Problemkomplex ausdrückt, wenn er auch sogleich – und zugleich – den Anspruch auf Objektivität erhebt (schon wegen seines Entäußerungscharakters), in seiner echten Konkretheit hervortreten und sich als wertvoll oder wertwidrig erweisen. Die Klassiker des Marxismus haben deshalb auch, im Gegensatz zu ihren Epigonen, diese Zusammenhänge als sehr kompliziert, als höchst ungleichmäßig aufgefaßt. Es ist z. B. charakteristisch, daß Lenin, inmitten der Empiriokritizismus-Debatte, in der er jeden Idealismus in der Naturinterpretation leidenschaftlich bekämpfte, an Gorki einen Brief schrieb, in dem er zugab, daß ein Künstler auch aus einer idealistischen Philosophie positive Impulse erhalten könne.[30] In der Beziehung von Theorie und Kunst tritt naturgemäß diese Ungleichmäßigkeit am prägnantesten hervor, sie ist aber auf allen Gebieten menschlichen Denkens und Erlebens wirksam.

Es kommt also auf eine kritische Klarheit in der Analyse der intentio recta zwischen Alltagsleben und höheren Objektivationsformen des gesellschaftlichen Bewußtseins der Menschen an. Die ursprüngliche Form der intentio recta zeigt sich in der Arbeit. In dem Stoffwechsel mit der Natur wird der Mensch nicht nur ein gesellschaftliches Wesen, schafft nicht nur mit Hilfe von Vergegenständlichungen und Entäußerungen ein gemeinsames Medium der gegenseitigen Verständigung, des Aufspeicherns und Mitteilens von Erfahrungen, sondern vollbringt all die in einem praktischen Konnex, in welchem das Objekt der Praxis ununterbrochen eine praktisch-ontologische Kritik an den darüber im voraus gebildeten Vorstellungen und Begriffen der Menschen ausübt. Wenn nun diese Form der Praxis nicht bloß das allgemeinste Modell ihrer Verwirklichung bilden würde, sondern ein konkretes, für alle zu erkennenden Gegenstände, deren Erkenntnis durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung den Menschen aufgegeben ist, so läge hier gar kein Problem vor. Wir haben aber bereits bei der Analyse der

29 Marx: Briefe an Kugelmann, Berlin 1924, S. 75; MEW 32, S. 685.
30 Lenin und Gorki (Dokumente). Berlin und Weimar 1964, S. 96.

Arbeit gezeigt, daß dem nicht so sein kann, da die unfehlbar sichere Kritik des Arbeitsobjekts an den Vorstellungen des arbeitenden Subjekts nur in bezug auf das unmittelbare Arbeitsziel diese Unfehlbarkeit besitzen kann. Auf weitere Verallgemeinerung gibt auch der Arbeitsprozeß nur unsichere Antworten. Die Erkenntnistätigkeit, die – von der Dynamik der Arbeitsteilung diktiert – sich verselbständigt hat, mußte ihrerseits neue selbständige Arbeitsweisen und Kontrollmöglichkeiten ausarbeiten. Hier rückt nun das Problem der ontologischen Kritik in den Mittelpunkt. In der griechischen Philosophie mit einer vehementen und faszinierenden Spontaneität, gegen deren Stärke selbst die Platonische Ideenlehre nicht aufkommen konnte. Liest man ihre Kritik bei Aristoteles, so sieht man bereits in der Anfangsfrage: ob das Wesen von dem gesondert existiere, dessen Wesen es ist, die ontologische Vorbereitung zur Antwort: »Wie könnten also die Ideen, wenn sie die Wesen der Dinge sind, von ihnen gesondert existieren?«[31] Dies ist keine bloß innerphilosophische Diskussion mehr mit Argumenten aus ihrer spezifischen Gedankenapparatur, es ist bereits das Wirksamwerden der intentio recta, die vom Alltagsleben aus zu ihrer eigenen gedanklichen, vom Sein kontrollierten Vollendung drängt.

Natürlich ist es hier unmöglich, die Geschichte dieser Verhaltensweise auch nur einigermaßen detailliert zu verfolgen. Es wird aber ohne weiteres evident sein, daß die Herrschaft des Christentums, das gerade den Alltag der Menschen durch eine transzendente Ontologie, die das Heil ihrer Seelen zu garantieren verspricht, dogmatisch regeln will, keinen günstigen Boden für eine ontologische Kritik der intentio recta des Alltags zustande brachte. Erst mit der Renaissance setzt die allseitige Befreiungsbewegung im Leben und im Denken ein, und man kann in diesem kampfvollen Emanzipationsprozeß von Machiavelli bis Hobbes die verschiedensten Ansätze in dieser Richtung beobachten. Den leidenschaftlichsten und – soweit dies damals gesellschaftlich-geschichtlich möglich war – klarsichtigsten Vorstoß in dieser Richtung findet man aber in der Idola-Lehre von Bacon. Bacon wird in den Philosophiegeschichten vor allem als Verkünder der induktiven Methoden behandelt. In der Idola-Lehre handelt es sich aber um Anderes, um Mehr, um Entgegengesetztes. Bacon geht davon aus, daß die Wirklichkeit »feiner«, komplizierter, vielfältiger ist als die unmittelbaren Daten sowohl unserer Sinnlichkeit wie unserer Denkapparatur; er intentioniert hier darauf, was die spätere Dialektik als extensive und intensive Unendlichkeit der Gegenstandswelt bezeichnet und worauf sie mit dem prinzipiellen Annäherungscharakter einer jeden Erkenntnis reagiert hat. Bacon steht freilich ganz am Anfang dieses

31 Aristoteles: Metaphysik, Buch A, Kapitel 9. Ausgabe Berlin 1960, S. 43.

Prozesses, sieht zwar die Primitivität der auf Sinnlichkeit basierten Ansätze sehr klar, noch klarer, daß die überkommenen Gedankenapparaturen sehr häufig, gerade indem sie rationalen Idealen folgen, an diesem komplizierten Geradesosein der Wirklichkeit vorbeigehen müssen. Während aber später einer auf Analyse der bis dahin bewährten wissenschaftlichen Methoden basierten Erkenntnistheorie die allgemeine Funktion zugesprochen wird, den Erkenntnisprozeß und seine Ergebnisse kritisch zu überwachen (was vielfach seit Berkeley zugleich dazu benutzt werden konnte, die noch lebendig wirksam gebliebenen Momente des religiösen Weltbilds gedanklich zu verteidigen), konfrontiert Bacon die wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen mit dessen eigenem Leben und Denken im Alltag. Dabei entdeckt er im Denken des Alltagsmenschen ganze Systeme von Vorurteilen, die er Götzenbilder (Idola) nennt, die das unbefangene produktive Gegenüberstehen von Mensch und Natur im Erkenntnisprozeß zu verhindern, ja völlig zu vernichten imstande sind. Die Kritik der Idola soll also in den Menschen selbst diese Erkenntnishemmungen überwinden.[32] Bacon gibt auf dieser Grundlage eine Typologie dieser Idola, ihres Ursprungs und ihrer Wirkungsweisen. Heute lohnt es sich nicht mehr, diese konkreten Momente seiner Methode in ihren Einzelheiten zu analysieren. Er stand eben am Anfang der neuen Entwicklung, was so viel bedeutet, daß nicht nur die Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern vor allem die wesentlichen Bestimmungen des Alltagslebens sich seitdem gründlich, qualitativ verändert haben. Marx hat diese Vorläuferstellung Bacons in seiner blendenden Größe wie in seiner Primitivität treffend beschrieben: »In *Baco*, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an.«[33] Im folgenden wird auf seine Inkonsequenz hingewiesen. Aber der Glanz der Natur in Beziehung auf den ganzen Menschen zeigt deutlich an, daß hier vom Alltagsleben der Menschen, von ihrem hier entstehenden persönlich-subjektiven Leben die Rede ist. Und in der Typologie der Idola wird es sichtbar, daß Bacon selbst noch zwischen rein persönlichen, durch falsche Wissensbilder anerzogenen und rein gesellschaftlichen Götzenbildern zu unterscheiden versucht, noch nicht imstande ist, den Einzelmenschen des Alltags direkt als Gesellschaftswesen zu begreifen (dazu ist, Jahrhunderte später, auch Nicolai Hartmann nicht fähig). So ist eine ontologische Kritik des Alltagslebens, seines Einflusses auf die wissenschaftliche Erkenntnis und sein Beeinflußtwerden durch sie erst durch den Marxismus

32 Bacon: Neues Organon, Berlin 1870, Buch I, Artikel 38 ff.
33 Marx. Die heilige Familie, MEGA III, S. 305.

möglich geworden, freilich noch nicht entstanden, obwohl sie in seiner Methode bereits implicite enthalten ist. Die Erinnerung an die bedeutenden Vorläufer scheint uns dennoch nützlich zu sein, schon weil aus ihr sichtbar wird, daß die Bedeutung des Marxismus nicht auf seinen radikalen Bruch mit bestimmten metaphysischen und idealistischen Tendenzen der bürgerlichen Philosophie beschränkt werden darf, wie das die Periode Stalin-Schdanow verkündete, sondern um Lenins Ausdruck zu gebrauchen, darauf, daß er »sich alles Wertvolle der mehr als zweitausendjährigen Entwicklung des menschlichen Denkens und der menschlichen Kultur aneignete und verarbeitete«[34]. So steht die Sache auch für unser gegenwärtiges Problem, das, obwohl es selbst noch keine Lösung dafür bieten kann, was Ideologie ist und wie sie funktioniert, doch auch dafür eine gesellschaftlich reale Möglichkeitsbasis schafft und damit ihr seinsmäßiges Aufdecken und Verstehen wesentlich erleichtert.

3. *Das Problem der Ideologie*

Gramsci spricht einmal[1] von der Doppelbedeutung des Ausdrucks Ideologie. An seinen interessanten Ausführungen müssen wir freilich bemängeln, daß er bloß den notwendigen Überbau mit den willkürlichen Vorstellungen einzelner Menschen kontrastiert. Er hat aber trotzdem das Verdienst, die ständig schleichende Doppeldeutigkeit dieses so wichtigen Terminus klar ausgesprochen zu haben. Er verfällt dabei leider sofort in ein konventionelles Abstrahieren. Es ist zwar einerseits richtig, daß die Marxisten unter Ideologie den aus einer ökonomischen Basis notwendig entstehenden gedanklichen Überbau verstehen, andererseits ist es aber abwegig, den pejorativ gebrauchten Ideologienbegriff, der eine unzweifelhaft vorhandene gesellschaftliche Wirklichkeit repräsentiert, als willkürliches Gedankengebilde Einzelner zu fassen. Vor allem: solange irgendein Gedanke bloß das Denkprodukt oder die Denkäußerung eines Einzelnen bleibt, mag der Gedanke noch so wertvoll oder wertwidrig sein, kann er doch nicht als Ideologie betrachtet werden. Nicht einmal eine verhältnismäßig ausgedehntere gesellschaftliche Verbreitung ist imstande, einen Gedankenkomplex direkt in Ideologie zu verwandeln. Dazu ist eine sehr genau bestimmte gesellschaftliche Funktion notwendig, die Marx so beschreibt, daß er die materiellen Umwälzungen der ökonomischen Produktionsbedingungen genau unterscheidet von »den juristi-

34 Lenin Sämtliche Werke, a. a. O., XXV, S. 510; LW 31, S. 308.
1 A. Gramsci: Il materialismo storico. La Filosofia di B. Croce, Torino 1949, 47 f.; deutsch jetzt in: A. Gramsci, Philosophie der Praxis, eine Auswahl, hrsg. v. Chr. Riechers, Frankfurt 1967, S. 168 ff.

schen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten«.[2] Daß Marx an dieser Stelle von großen ökonomischen Umwälzungen spricht, darf uns nicht davon abhalten, seine Bestimmung auf die Totalität des gesellschaftlichen Lebens, der gesellschaftlichen Entwicklung anzuwenden. Es gibt ja bei Marx nirgends eine chinesische Mauer, die die großen sozialen Krisen vom normalen Funktionieren des ökonomischen Reproduktionsprozesses unübersteigbar trennen würde. Die Marxsche Ökonomie zeigt im Gegenteil, daß z. B. in einer der beiden normalen Grundformen des Warenaustausches, in W-G-W bereits der Keim, die Möglichkeit der Krise enthalten ist; welche zusätzlichen Faktoren noch hinzutreten müssen, damit aus dieser Möglichkeit eine Wirklichkeit werde, ist in diesem Zusammenhang für uns ohne Interesse. Worauf es ankommt ist, daß die ökonomische Struktur und Dynamik einer Formation auf letzthin – freilich nur letzthin – identisch strukturierten Kategorienbeziehungen beruht, daß eine radikale Wandlung von Struktur und Dynamik nur dann entsteht, wenn sich im gesellschaftlichen Sein der Übergang aus einer Formation in die andere oder eine entscheidend neue Periode der gegebenen Formation vollzieht. Diese sind aber nie »plötzlich« eintretende »Katastrophen«, sondern notwendige Folgen der normalen Entwicklung selbst. Wir glauben daher das Recht zu haben, das Wesen der Marxschen Bestimmung auch auf den Alltag der jeweiligen Formationen anzuwenden und in den ideologischen Formen die Mittel zu erkennen, mit deren Hilfe auch die Probleme, die diesen Alltag erfüllen, bewußt gemacht und ausgetragen werden können.

Wird das Problem so gefaßt, so zeigt sich gleich, was ontologisch die beiden von Gramsci erwähnten Ideologienbegriffe verbindet. Ideologie ist vor allem jene Form der gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, die dazu dient, die gesellschaftliche Praxis der Menschen bewußt und aktionsfähig zu machen. So entstehen Notwendigkeit und Universalität von Anschauungen, um die Konflikte des gesellschaftlichen Seins zu bewältigen; in diesem Sinne hat jede Ideologie ihr soziales Geradesosein: sie entsteht unmittelbar und notwendig aus dem gesellschaftlichen hic et nunc der in der Gesellschaft gesellschaftlich handelnden Menschen. Diese Determiniertheit aller menschlichen Äußerungsweisen durch das hic et nunc des gesellschaftlich-geschichtlichen Geradesoseins ihrer Entstehung hat zur notwendigen Folge, daß eine jede Reaktion der Menschen auf ihre ökonomisch-soziale Umwelt unter bestimmten Umständen zur Ideologie werden kann. Diese universelle Möglichkeit zur Ideologie beruht seinsmäßig darauf, daß

2 Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., LV–LVI; MEW 13, S. 9.

ihr Inhalt (und in vielen Fällen auch ihre Form) untilgbare Zeichen ihrer Genesis in sich bewahrt. Ob diese Zeichen eventuell bis zur Unwahrnehmbarkeit verblassen oder prägnant sichtbar werden, hängt von ihren – möglichen – Funktionen im Prozeß der gesellschaftlichen Konflikte ab. Denn in einer davon untrennbaren Weise ist die Ideologie ein Mittel des sozialen Kampfes, der jede Gesellschaft, wenigstens die der »Vorgeschichte« der Menschheit, charakterisiert. In solchen Kämpfen entsteht auch die historisch so wichtig gewordene pejorative Bedeutung der Ideologie. Die sachliche Unvereinbarkeit der gegeneinander streitenden Ideologien nimmt im Laufe der Geschichte die verschiedensten Formen auf, sie kann als Auslegung von Traditionen, von religiösen Überzeugungen, von wissenschaftlichen Theorien und Methoden usw. erscheinen, diese sind aber immer vor allem Kampfmittel; die von ihnen zu entscheidende Frage wird immer ein gesellschaftliches »Was tun?« sein, und für ihr faktisches Gegenüberstehen ist der soziale Inhalt des »Was tun?« ausschlaggebend; die Mittel der Begründung dieses Anspruchs auf Leitung der gesellschaftlichen Praxis bleiben Mittel, deren Methode, Beschaffenheit etc. stets vom gesellschaftlichen hic et nunc der Art des Kampfes, der Art des »Was tun?« in ihm abhängt.

Damit ist aber bloß die zentral bestimmende Komponente der Ideologie beschrieben. Die meisten Anhänger wie Gegner der Ideologienlehre irren dort, wo sie diese Komponente als alleinige Bestimmung des ideologisch geleiteten Handelns und seiner theoretischen Begründung, der im ideologischen Kampf entstehenden Komplexe behandeln. Denn es handelt sich dabei in der Wirklichkeit zwar um das übergreifende Moment eines dynamischen Komplexes, aber doch nur um eines seiner Momente, und dieses kann nur innerhalb seines Funktionierens in der Totalität des Komplexes selbst begriffen werden. Aber gerade das ist, woran bürgerliche Gegner und dogmatische Verteidiger gewohnheitsmäßig vorbeigehen. Diese Totalität ist die jeweilige Gesellschaft als widerspruchsvoller Komplex, der in der Praxis der Menschen das Objekt und zugleich die allein reale Basis ihres Handelns bildet. Diese beiden realen Aspekte der Totalität – real weil sie nicht bloß Gegenstände der Widerspiegelung der Wirklichkeit sind, sondern in primärer Weise als Grundlagen der Praxis im Komplex solcher Akte verschiedene Rollen spielen – bilden natürlich rein objektiv in jeder Hinsicht eine untrennbare Einheit, nur infolge ihrer verschiedenen Funktionen in den Komplexen der teleologischen Setzungen werden aus ihnen selbständig wirkende Komponenten. Im Inhalt der Setzung kommt dementsprechend sowohl die an sich seiende Einheit wie die Verschiedenheit der praktischen Funktionen zur Geltung, und zwar in der Weise, daß der Mensch in einer bestimmten konkreten Lage der Wirklichkeit, deren Veränderung er zum Ziel seiner Tätigkeit macht und machen

muß, handelt. (Veränderung muß hier in einem äußerst allgemeinen Sinn verstanden werden, es muß auch die Verteidigung des jeweiligen status quo darunter mitverstanden werden.) Darin gelangt, gerade in dieser Allgemeinheit, das konkret historische hic et nunc der Situation zum Ausdruck, denn die Absicht, den status quo zu verteidigen, wird als Absicht einer teleologischen Setzung erst dann auftauchen, wenn dieser von innen oder von außen als bedroht erscheint, wenn er also gegen eine als möglich vorgestellte Veränderung beschützt werden soll. So allgemein diese Lage hier auch gefaßt werden mag, zeigt sie deutlich, daß die Bedrohung des status quo unmittelbar nur durch Handlungen von Menschen möglich ist, daß deshalb die zu seiner Verteidigung ins Leben gerufenen teleologischen Setzungen eine Wirkung auf Menschen beabsichtigen, also zu jenem Typus von Setzungen gehören, mit denen wir uns schon in unserer Idola-Kritik beschäftigt haben.

Diese gemeinsame Struktur rechtfertigt nachträglich unsere zugleich breit und abstrakt ausgefallenen Erörterungen. Die Rechtfertigung liegt darin, daß nur durch eine, wenn auch noch so abstrakte Analyse der Seinstruktur jener teleologischen Setzungen, die in anderen Menschen dem gesetzten Zweck entsprechende teleologische Setzungen hervorzurufen beabsichtigen, ein ontologisches Fundament zur Eliminierung im vorhinein jener vulgär-naturalistischen Vorstellungen möglich ist, die in der Ideologienlehre das Handeln der Menschen nach ihren Interessen verurteilen. Der abstrakte Charakter unserer Betrachtungen ließ natürlich nur die allerallgemeinsten Strukturen ans Licht treten, denn die Gesellschaftlichkeit der so handelnden Menschen war zwar die stillschweigende Voraussetzung eines jeden ihrer Schritte, einer jeden allgemein strukturellen Grundlage im Erlangen oder Verfehlen der Ziele, im Auftreffen auf die Wirklichkeit oder im Vorbeigehen an ihr. Diese Gesellschaftlichkeit kann aber erst jetzt, wo die gesellschaftliche Praxis als gesellschaftliche Praxis ausschließlich in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt, mit größerer Konkretheit klargemacht werden. Um diesen Schritt tun zu können, müssen wir einsehen, daß die abstrakte Idola-Kritik, so sehr sie auch völlig andere Wege geht als die erkenntnistheoretische, doch bei der Analyse der Richtigkeit oder Falschheit einzelner Setzungen (und deren allgemein struktiven Ursachen) stehenbleiben muß. Richtigkeit oder Falschheit machen aber eine Ansicht noch nicht zu einer Ideologie. Weder eine individuell richtige oder falsche Ansicht, noch eine richtige oder falsche wissenschaftliche Hypothese, Theorie etc. ist an und für sich eine Ideologie: sie kann nur, wie wir gesehen haben, zur Ideologie werden. Erst nachdem sie theoretisches oder praktisches Vehikel zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte geworden ist, mögen diese größere oder kleinere, schicksalhafte oder episodische sein, kann

sie zu einer Ideologie werden. Das ist geschichtlich unschwer einzusehen. Die heliozentrische Astronomie oder die Entwicklungslehre im Bereich des organischen Lebens sind wissenschaftliche Theorien, sie mögen richtig oder falsch sein, sie selbst sowie ihre Bejahung oder Verneinung machen an sich noch keine Ideologie aus. Erst als nach dem Auftreten Galileis oder Darwins die Stellungnahmen zu ihren Anschauungen Kampfmittel zum Ausfechten gesellschaftlicher Gegensätze wurden, sind sie – in diesem Zusammenhang – als Ideologien wirksam geworden. Der Zusammenhang ihrer Wahrheit oder Falschheit mit dieser Funktion als Ideologie spielt natürlich in der konkreten Analyse der jeweiligen konkreten Lage, auch ideologisch, eine wichtige Rolle, ändert aber, solange von gesellschaftlichen Kontroversen die Rede ist, nichts daran, daß sie als Ideologien (zumindest: auch als Ideologien) zu betrachten sind. Auch ein Funktionsumschlag aus gesellschaftlicher Progressivität ins Reaktionäre ändert diesen sozialen Status der Ideologie nicht; die liberalen Anhänger Herbert Spencers machten aus dem Darwinismus ebenso eine Ideologie wie die reaktionäre Gefolgschaft des »Sozialdarwinismus« in der imperialistischen Periode.

Schon diese noch immer abstrakte Einheit in Wesen und Funktion der Ideologie führt insofern wieder zu ihrer Genesis zurück, als in dieser die oben angedeutete Doppelfunktion der sozialen Totalität wieder sichtbar wird: es ist diese Totalität, deren jeweilige Entwicklungshöhe, deren daraus emporwachsende Entwicklungsprobleme im Menschen – den wir schon früher als antwortendes Wesen charakterisiert haben – jene Reaktionen, die eventuell als Ideologien erscheinen, auslöst. Der Prozeß ihres Aufwerfens und ihrer Lösung mag in unmittelbarem Sinn sogar rein wissenschaftlich sein. Dem widerspricht jedoch keineswegs, daß der Möglichkeitsspielraum von Problemstellung und Lösung, gerade in seiner spezifischen Besonderheit, nur auf dem Boden des damals geradesoseienden hic et nunc überhaupt wirksam werden kann. Die Verwandlung des wissenschaftlichen Gedankens in Ideologie entsteht nun in der Wirkung, die er auf dasselbe hic et nunc ausübt; diese mag eine direkt beabsichtigte sein, muß es aber nicht, das Hinüberwachsen eines Gedankens ins Ideologische kann einen Weg durch mannigfache Vermittlungen gehen, auch so, daß erst im Vermittlungsprozeß diese Umwandlung zur Tatsache wird.

Der konkrete Sinn von Ideologie ist also breiter als der des strengen Ideologiebegriffs. Er besagt nur – scheinbar tautologisch – so viel, daß im gesellschaftlichen Sein nichts vorkommen kann, dessen Entstehen von diesem nicht entscheidend mitbestimmt wäre. Diese schlichte Tatsächlichkeit bezieht sich auf eine jede Seinsart, auf jeden Gegenstand, insofern er dieser Seinssphäre angehört, sie

schließt also beim Menschen als Lebewesen die biologische Determiniertheit keineswegs aus, nämlich in jenen Lebensäußerungen, die wesentlich biologischer Beschaffenheit sind. Es ist aber, wie wir gesehen haben, ein Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung, daß solche Bestimmungen zwar nie völlig verschwinden können, daß sie aber immer stärker vergesellschaftet werden, daß ihr Geradesosein immer entschiedener als vorwiegend gesellschaftlich determiniert erscheint. So gibt es von der Ernährung, von der Sexualität angefangen bis zu abstraktesten Gedankenäußerungen keinen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins, dessen konkretes Geradesosein von den gesellschaftlichen Umständen seiner Entstehung nicht wesentlich mitbestimmt wäre. Soviel und nicht mehr besagt die allgemeinste Bestimmung der Ideologie. Das ist scheinbar recht wenig, denn es scheint allzu allgemein, allzu nichtssagend-selbstverständlich zu sein. In Wirklichkeit steckt darin die höchste Konkretheit, die für den Menschen als gesellschaftliches Wesen einzig mögliche: die universelle Gesellschaftlichkeit des Menschen selbst, wie all seiner Lebensäußerungen. Diese Universalität haben wir früher an einzelnen, entscheidenden Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens beobachten können. Indem wir bereits bei Arbeit und Sprache, bei derart fundamentalen Tatbeständen des gesellschaftlichen Lebens die Vergegenständlichung und die Entäußerung als ihre unentbehrlich grundlegenden strukturellen Bestandteile festgestellt haben, haben wir eine solche Determiniertheit schon generell ausgesprochen. Denn Vergegenständlichung wie Entäußerung haben wie alle wichtigen gesellschaftlichen Kategorien einen Doppelcharakter: einerseits bestimmen sie alle Lebensäußerungen in einer universellen und darum verallgemeinernden Weise, andererseits und zugleich konstituieren sie deren spezifisch gesellschaftliche Einzelheit.

Einzelheit ist freilich ebenfalls eine allgemein ontologische Eigenschaft aller Dinge und Prozesse, und der Mensch ist selbstredend auch in diesem Sinne ein Einzelner; man denke an die Fingerabdrücke, die voneinander in ihrer Einzelheit ebenso verschieden sind wie etwa die Blätter einer Pflanze. Die Einzelheit auf gesellschaftlichem Niveau ist eine kompliziert synthetische Form, in welcher jene persönliche Einheit, die die Eigenheit teleologischer Setzungen, die Reaktionen auf solche anderer reguliert, zum Ausdruck kommt. Die so entstehende Einheit der Person hat demgemäß ebenfalls einen untrennbar einheitlichen objektiven Doppelcharakter. Einerseits zeigt sich die gesellschaftliche Einheit des Menschen, seine Existenz als Person darin, wie er auf jene Alternativen, die ihm das Leben stellt, reagiert; die Erwägungen, die diesen Entscheidungen in ihm vorangehen, sind zwar für das Gesamtbild dieser seiner Einzelheit niemals ganz gleichgültig, es ist jedoch doch die Lebenskette von Wahlentscheidungen, worin sich das wahre

Wesen der gesellschaftlichen Einzelheit, das Personenhafte am Menschen äußert. Andererseits und zugleich sind aber sämtliche Alternativen, in denen der Mensch seine Entscheidungen trifft, Produkte jenes gesellschaftlichen hic et nunc, in dem er zu leben und zu wirken hat; es sind jedoch nicht bloß die Fragen, auf die er jeweils antwortet, von dieser gesellschaftlichen Umwelt gestellt, auch jede solche Frage hat immer einen konkret gesellschaftlich determinierten Möglichkeitsspielraum von realen Antworten. Der Mensch ist also Person, indem er selbst die Wahl zwischen diesen Möglichkeiten fällt. Er kann sogar bei echter Originalität eine von keinem Zeitgenossen gebrauchte Antwort finden, aber auch diese erweist sich immer als notwendiger Bestandteil eben dieses Spielraums. Je komplizierter, je weiter verzweigt dieser Spielraum ist, desto entwickelter ist die Gesellschaft; je größer dementsprechend der persönliche Anteil des Antwortenden, desto entwickelter kann seine Persönlichkeit sein.

Es ist eine moderne Oberflächlichkeit aus der Tatsache, daß stets der Mensch selbst die Entscheidung trifft, auf eine Unabhängigkeit »des« Menschen von der Gesellschaft zu schließen. Wohl kann sich der Mensch unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen vereinsamen, aber diese selbst, ebenso wie seine derartigen Reaktionen auf sie, sind dennoch rein gesellschaftlichen Charakters. In diesem Sinne kann gesagt werden, daß Person sein, eine persönliche Leistung zu vollbringen und auf das gesellschaftlich-geschichtliche Geradesosein entsprechend zu reagieren, zwei zusammengehörige Seiten desselben Komplexes sind. Und zwar -- gegen gewisse Vorurteile sei es ausgesprochen – je entwickelter die Persönlichkeit, je größer das von ihr Geleistete desto mehr. Marx sagte richtig: »daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt.«[3] Es ist gerade seinsmäßig falsch, das Geschichtliche vom Gesellschaftlichen zu trennen und, wie dies oft geschieht, das eine zu bejahen und das andere zu verneinen. Aus der Tatsache, daß Geschichte und Soziologie getrennte Lehrstühle besitzen, folgt noch lange nicht, daß im Entwicklungsprozeß der Menschheit Geschichte und Gesellschaft einander gegenüber selbständige Faktoren sein können. Vom Alltagsleben bis hinauf zu den höchsten Objektivationen des Menschenreichs gilt überall die hier skizzierte Doppelbestimmung. In ihr zeigt sich, was unter Ideologie im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist, nämlich daß das Leben eines jeden Menschen und demzufolge alle seine Leistungen, seien sie praktisch, gedanklich, künstlerisch etc. letzthin von jenem gesellschaftlichen Sein bestimmt sind, in dem das betreffende Individuum lebt und wirkt.

3 Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 26; MEW 3, S. 37.

Das ist eine sehr wichtige Erkenntnis, die Grundlage einer jeden Wissenschaft über die Gesellschaft. Marx sagt: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[4] Sie gibt aber in solcher Allgemeinheit noch eine verschwimmende, vielfach undeutliche Vorstellung über die reale gesellschaftliche Bedeutung, die den einzelnen Erscheinungen, Komplexen etc. dieses ungeheuren Gebiets zukommt. Um hier zur Klarheit zu gelangen, müssen wir zu der engeren, aber präziseren Bestimmung der Ideologie zurückkehren. Nach Marx besteht, wie wir gesehen haben, diese darin, daß die Menschen mit Hilfe der Ideologien ihre gesellschaftlichen Konflikte, deren letzten Grundlagen in der ökonomischen Entwicklung zu suchen sind, bewußt machen und ausfechten. Wir werden sehen, daß die Analyse dieses engeren Gebiets zugleich den Schlüssel zum konkreteren Verständnis des weiteren ergibt, vor allem indem sie die realen seinsmäßigen Verbindungen zwischen beiden aufdeckt.

Die gesellschaftliche Existenz der Ideologie scheint daher gesellschaftliche Konflikte vorauszusetzen, die letzthin in ihrer primären Form, d. h. ökonomisch-sozial ausgetragen werden müssen, die aber in jeder konkreten Gesellschaft spezifische Formen dazu ausbilden: eben die konkreten Formen der jeweiligen Ideologie. Natürlich sind die seinsmäßig unmittelbaren Träger einer jeden gesellschaftlichen Aktivität, also auch der Konflikte, die einzelnen Menschen. Unmittelbar erscheinen deshalb auch alle Konflikte als Interessenzusammenstöße zwischen einzelnen Menschen, bzw. zwischen diesen und Menschengruppen oder zwischen zwei derartigen Gruppen. Es ist dabei klar, daß diese Gruppen in den gegebenen Fällen dadurch entstehen, daß die Lebensinteressen der sie bildenden Einzelmenschen dieselben oder stark konvergierende sind und den Lebensinteressen anderer Gruppen gegenüber Gegensätze zeigen. In dieser Lage ist gewissermaßen das allgemeinste Modell für die Entstehung der Ideologien enthalten, denn diese Gegensätze können in der Gesellschaft nur dann wirkungsvoll ausgetragen werden, wenn die Mitglieder der einen Gruppe sich selbst davon überzeugen können, daß ihre Lebensinteressen mit den wichtigen Interessen der Gesamtgesellschaft zusammenfallen, daß also jeder, der diese Interessen vertritt, zugleich etwas für die Gesamtgesellschaft Nützliches verrichtet. Ob dies nun mit den Mitteln der Überzeugung, mit offener oder versteckter Gewalt durchgesetzt wird, ergibt wichtige Nuancen, ist aber für ihre Bestimmtheit als Ideologien nicht ausschlaggebend, ebenso wenig wie die Frage, ob der Inhalt den gesellschaftlichen Tatsachen, Tendenzen der Zeit entspricht oder in Widerspruch zu ihnen steht, ob

4 Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., LV; MEW 13, S. 9.

die Gesinnung, die in den Einzelmenschen und ihren Gruppen das ideologisch bestimmte Handeln leitet, aufrichtig oder heuchlerisch ist etc. Diese Gesichtspunkte sind für die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Einschätzung der einzelnen Ideologien von ausschlaggebender Bedeutung, bilden aber kein bestimmendes Merkmal der Ideologie im allgemeinen. Die Hauptfrage ist demnach, daß das Entstehen solcher Ideologien Gesellschaftsstrukturen voraussetzt, in denen verschiedene Gruppen und entgegengesetzte Interessen wirken und bestrebt sind, diese der Gesamtgesellschaft als deren allgemeines Interesse aufzudrängen. Kurz gefaßt: Entstehen und Verbreitung von Ideologien erscheint als das allgemeine Kennzeichen der Klassengesellschaften.

Das ist zweifellos richtig; im allgemeinen, aber doch nur im allgemeinen. Wir haben früher nicht ohne Grund darauf hingewiesen, daß die Interessen zwar notwendigerweise von der gesellschaftlichen Struktur bestimmt sind; diese Bestimmung kann aber nur dann zu einem Motor der Praxis werden, wenn die einzelnen Menschen diese Interessen als ihre eigenen erleben und im Rahmen der für sie lebenswichtigen Beziehungen zu anderen Menschen durchzusetzen versuchen. Der Übergang von diesem Grundphänomen zur oben geschilderten Gruppenpraxis und Gruppenideologie ist leicht vollziehbar. Es zeigt sich jedoch zugleich, daß dies auch in einer Gesellschaft, die noch nicht vom Gegensatz von Gruppeninteressen beherrscht wird, in Wirksamkeit zu treten pflegt, wodurch, wie wir sehen werden, der Begriff der Ideologie – ohne das bisher Ausgeführte aufzuheben – eine bestimmte Erweiterung erfährt und ihre Genesis erscheint ebenfalls in einem etwas modifizierten Licht. Wenn wir an die Jagd- und Sammlerperiode der Menschheit denken, so ist hier noch kein Eigentum an Produktionsmitteln, keine Ausbeutung der Menschen durch andere Menschen, keine Klassenschichtung möglich. Freilich soll dieser Zustand nicht zu einem »goldenen Zeitalter« stilisiert werden; man muß nur einfach verstehen, daß alle Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins, die Klassenschichtungen hervorbringen, auf dieser Stufe noch nicht vorhanden sein konnten. Andererseits darf dieser – im ökonomisch-sozialen Sinn – anfängliche, noch tief naturgebundene, also primitive Zustand nicht durch bloße Verallgemeinerung des Begriffs der Primitivität überspannt und verzerrt werden. Denn der Ausdruck der Primitivität bezeichnet hier einerseits das Niveau der Arbeit, als gesellschaftliches Beherrschen der Natur, das aber noch nicht das Niveau der Produktion erreicht hat, andererseits das des Menschen, dessen Beziehungen zur Wirklichkeit noch nicht jene Vielseitigkeit und Vielfältigkeit erreicht haben konnten, die bereits in der anfänglichsten Klassengesellschaft vorhanden sind. Sammeln, Jagd, Fischerei beinhalten noch keine Verwandlung der Natur (also den eigentlichen Stoffwechsel

der Gesellschaft mit der Natur); sie knüpfen – in dieser Hinsicht noch ebenso wie die Tiere – an den jeweils vorhandenen Naturzustand an, um dessen fertige Produkte zum Erhalten, zur Reproduktion des eigenen Daseins zu verwerten. In solcher Hinsicht ist diese langwierige Anfangsperiode der Menschheitsentwicklung – der Mensch verwirklicht sich in unserem Sinne auch biologisch erst in ihren letzten Abschnitten – tatsächlich »primitiv«, bloß »naturhaft«. Man muß sich aber dabei auch das vergegenwärtigen, worin die Menschen schon dieser Zeit über die bloße Naturhaftigkeit ihres Daseins hinausgegangen sind. Gordon Childe gibt eine sehr vorsichtige und kritische Beschreibung dieser Periode.[5] Es kann nicht unsere Absicht sein, diese Zustände auch nur andeutend zu charakterisieren. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Menschen in dieser Zeit bereits gelernt haben, das Feuer zu bewältigen, Werkzeuge aus Stein (später aus Knochen) herzustellen, die allmählich immer vollkommener wurden und in Bogen, Speerschleuder etc. schon die ersten Ansätze zum Maschinenmäßigen erreichten; sie lernten bei der Jagd kollektive Zusammenarbeit, die Anwendung von Listen, die ebenfalls Arbeit, bewußte Planung voraussetzen (Fallen, Schlingen etc.). Es darf aber dabei auch eine andere Eigentümlichkeit der Sammlerperiode nicht vergessen werden. Gerade weil hier die Arbeit im eigentlichen Sinne gewissermaßen bloß am Rande auftritt (Herstellung von Jagdutensilien), weil eine solche Arbeit noch nicht die entscheidende Lebensbasis der gesamten Gesellschaft bildet, wie in der Periode von Landwirtschaft und Viehzucht, weil besonders die Jagd auf gefährliches Wild ganz andere Reaktionsweisen der Menschen erfordert, entstehen die von ihnen als gebieterisch notwendig bestimmten Verhaltensweisen zumindest gleichzeitig mit der Arbeit, dem gesellschaftlichen Gewicht nach sogar früher und stärker. Wir denken dabei vor allem an Tapferkeit, Standhalten, wenn nötig Selbstaufopferung, ohne welche eine Jagd im Sinne, wie sie in der frühen Steinzeit nachweislich üblich war, unmöglich wäre. Da diese Eigenschaften als Tugenden der herrschenden Klassen später sogar zu wichtigen Teilen ihrer Ideologien wurden, ist es nicht unangebracht, an ihre Entstehung in der Sammlerperiode also vor der Entstehung der Klassen zu erinnern und kurz darauf hinzuweisen, daß Verhaltensweisen, die später (politisch, moralisch etc.) auch ideologische Formen erhielten, ursprünglich aus dem damals allein möglichen gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß, aus der Jagd als Form des Sammelns organisch herausgewachsen sind.

Für unser Problem ist dabei entscheidend, daß dies alles nur in vergegenständlichten Formen verwirklicht werden konnte. Der Wirkungskreis dieser elementaren

5 Gordon Childe: Der Mensch schafft sich selbst. Dresden 1959, IV. Kapitel.

Gesellschaftlichkeit dehnt sich aber viel weiter aus, als die materiellen Dokumente unmittelbar zeigen können. Denn z. B. das Sammeln von Pflanzen setzt eine Kenntnis sowohl der nahrhaften wie der giftigen voraus, und diese Kenntnis beinhaltet bereits einen überaus reichen Wortschatz. Denn ein menschliches Fixieren des Erkannten erfolgt immer auf dem Wege der Namensgebung; dasselbe bezieht sich auch auf die Kenntnis der Arten, Gewohnheiten, Lebensweise der Tiere etc. Man darf also den Sprachschatz (und damit die Gedankenwelt) eines »primitiven« Menschen nie unterschätzen; natürlich darf man ebenso wenig in kritikloser Überbewertung der hier errungenen, weit ausgebreiteten Differenziertheit die vorhandene wirkliche Primitivität übersehen, wie dies im extrem ahistorischen Strukturalismus vorzukommen pflegt. Entscheidend bleibt, daß bereits im primitiven Zustand jede Tätigkeit eine vergegenständlichte, eine entäußerte Form aufnimmt, daß der damit, wenn auch noch so weit bloß empiristisch-pragmatisch erfaßte Lebensumkreis viel größer und differenzierter ist, als man es auf Grund des bloßen Vorhandenseins von materiellen Arbeitsinstrumenten etc. unmittelbar vermuten würde. Dazu kommt, daß die entäußerte Form der menschlichen Kommunikation, d. h. die teleologischen Setzungen, die das Verhalten der Mitmenschen bestimmen sollen, bereits allgemein verbreitet sein mußten; weder Sammeln noch Jagd wäre sonst möglich gewesen. Daran ändert nichts, daß auf dieser Stufe weder Gegensätze von ökonomisch-sozialen Gruppeninteressen, noch die eventuell zwischen den Einzelmenschen und ihrer gesellschaftlichen Umwelt auftretenden zur Allgemeinheit und Permanenz sich fixieren konnten. Es mußten bloß allgemein anerkannte Handelsweisen entstehen, um solche Kooperationen, die mit ihnen verknüpften Lebensäußerungen (Verteilung der Beute etc.) zu regeln. Die eine Seite der späteren Ideologie mußte also vorhanden sein; eine gewisse gesellschaftliche Verallgemeinerung der Normen des menschlichen Handelns, auch wenn diese sich noch nicht antagonistisch im Kampf von Gruppeninteressen durchsetzen. Ohne solche Äußerungsweisen dieser Stufe konkret zu kennen, können wir aber doch in ihnen Keime von Konflikten zwischen der Gemeinschaft und den Einzelmenschen annehmen, denn das gesellschaftliche Bewußtsein eines jeden Menschen als völlig gleich anzunehmen wäre ein metaphysisches Vorurteil. Schon die Erziehung, und sei sie noch so »primitiv«, noch so starr traditionsgebunden, setzt ein Verhalten des Einzelnen voraus, in dem bereits die ersten Ansätze zu einer Ideologiebildung vorhanden sein konnten, da dabei notwendigerweise dem Einzelnen für sein zukünftiges Verhalten als Einzelmensch allgemein gesellschaftliche Normen vorgeschrieben, positive und negative Vorbilder eines solchen Verhaltens eingeprägt werden. Diese Vergesellschaftung des Einzelverhaltens wirkt unmittelbar als ererbte

Gewohnheit, man darf aber dabei nicht vergessen, daß sie auch auf der primitivsten Stufe der Menschheitsentwicklung ein Produkt durch verschiedene Entäußerungsformen fundierter teleologischer Setzungen sein muß.

Das gesellschaftliche Hervorbringen der Fundamente der Ideologiebildung beschränkt sich jedoch nicht auf das bisher Dargestellte. Wir haben in früheren Zusammenhängen auf die unaufhebbare Grundsituation einer jeden menschlichen Praxis hingewiesen, daß nämlich jede Entscheidung, die ein Handeln hervorruft, unter Umständen erfolgt, die der die teleologische Setzung vollziehende Mensch gedanklich vorwegnehmend niemals völlig zu übersehen und darum zu beherrschen imstande ist. Es bedarf keiner eingehenden Erörterung, daß in den anfänglichen Stadien dieser Umkreis des Unerkennbaren in qualitativem Ausmaße größer sein mußte als je später. Zu dieser Grundtatsache der Praxis gehört aber noch, daß in solchen Lagen – bei Strafe des Untergangs – doch irgendwie gehandelt werden mußte. Da es nun zum Wesen der menschlichen Praxis gehört, daß sie bewußt – in teleologischen Setzungen, mit Hilfe von Vergegenständlichungen – vollzogen wird, muß gerade in dieser Periode des Anfangs die des Bewußtmachens der Praxis auf dem Gebiet des Nichtgewußten, nicht Wißbaren eine höchst wichtige Rolle spielen. Es geht dabei eine gedoppelte, in sich widerspruchsvolle Entwicklung vor sich. Einerseits wird durch Erfahrungen der Arbeit dem Nichtgewußten immer mehr Terrain abgewonnen. Auch hier darf man den Begriff der Arbeit nie zu eng fassen; neben alledem, was die unmittelbare Arbeit aufdeckt, entstehen z. B. aus der Anhäufung von Beobachtungen bei den grundlegenden Beschäftigungen z. B. die ersten astronomischen Kenntnisse. Andererseits gibt es eine Umwelt der Taten, die auch für die weitest gefaßten Verallgemeinerungen von Arbeitserfahrungen als unzugänglich erscheinen müssen. Da man jedoch mit ihr in jeder Praxis ununterbrochen rechnen muß, wird sie mit Projektionen aus den bekannten Gebieten bevölkert und damit scheinbar gedanklich beherrscht.

Wir wissen über diese Gedankenbereiche der ersten Anfänge natürlich so gut wie gar nichts Konkretes. Wo Archäologie und Ethnographie dokumentarisch auf sogenannt Anfängliches hinweisen, handelt es sich bereits um viel höhere Entwicklungsstufen. Trotzdem glauben wir, daß es möglich ist, von solchen Erkenntnissen auf diese Denkform des Anfangs, da wir über die gesellschaftliche Umwelt des Denkens und Handelns gewisse konkrete Anhaltspunkte besitzen, Rückschlüsse zu ziehen, freilich bloß höchst allgemeine, die nie den Anspruch erheben dürfen, das konkrete Geradesosein dieser Anfänge aufzuklären. Das bedeutet erstens, daß die oben angegebene Doppelrichtung in der Bewältigung der Wirklichkeit nie zwei genau getrennte Ströme vorstellt, daß vielmehr beiderseits

die eine Tendenz unversehens in die andere, scheinbar radikal entgegengesetzte umschlagen kann. So wird später unter bestimmten Umständen die Mathematik zum gedanklichen Instrument von Bestrebungen, die ohne jede objektive wissenschaftliche Grundlage das radikal Unerkennbare zu bewältigen versuchen (Astrologie), so können wiederum aus, ihrem eigentlichen Wesen nach unwissenschaftlichen Tendenzen, objektiv wissenschaftlich wertvolle Entdeckungen entstehen (Alchimie). Wenn dieses permanente gegenseitige Sichdurchdringen auch, wie die angeführten Beispiele zeigen, auf höheren Entwicklungsstufen möglich ist, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß es auf niedrigeren noch viel inniger gewesen ist.

Der Grund dazu ist ein permanent wirksamer. Da das Leben einer jeden Gesellschaft sich in einer – letzthin – einheitlichen Wirklichkeit vollzieht, da das Wesen eines jeden einzelnen Menschen in ihr ein einheitliches Sein bildet, entsteht überall mit Notwendigkeit das, was wir früher die Ontologie des Alltagslebens genannt haben, in welcher sich alle für die Reproduktion des Lebens, der Einzelmenschen wie ihrer Vereinigungen, praktisch notwendigen Tendenzen zu einer unmittelbar untrennbaren gedanklich-gefühlsmäßigen Einheit zusammenfassen. Die Geschichte zeigt, daß, soweit diese Ontologie von fundamentalen Tendenzen der Gesellschaft getragen wird, oft wissenschaftliche Wahrheiten, die ihr widersprechen, von diesem Wall der Ideologie macht- und wirkungslos abprallen, daß sie in anderen Fällen, wenn sie hier eine Unterstützung finden, plötzlich eine Vorurteile zerstörende Wucht erlangen und ins Zentrum der Alltagsontologie ihrer Periode rücken. Wenn man der Marxschen Methode folgt, daß die Analyse der Struktur der höheren Formationen einen Schlüssel zu dem Wesen der niedrigeren liefern kann, so darf man annehmen, daß für die Anfänge der Menschheitsentwicklung eine Vorherrschaft jener Komponenten in diesem Komplex bestand, die das Unbekannte mit Hilfe von Projektionen jener Formen, die aus der realen Bewältigung der Umwelt bekannt und in vergegenständlichten Objektivationen ihnen stets gegenwärtig waren, zu beherrschen versuchten. Mit einer solchen post festum-Betrachtung ist es vielleicht möglich, den Grundkategorien solcher Projektionen in ihrer Allgemeinheit – freilich nicht konkret – sich etwas anzunähern. Die primäre Rolle spielt dabei das analogische Denken. Es scheint historisch unzweifelhaft, daß es am Anfang der gedanklichen Beherrschung der Welt steht, ja als Ansatz zum Erfassen der Objekte niemals völlig ausschaltbar bleibt. Allerdings ist seine Wirksamkeit qualitativ verschieden, je nach dem Lebensmaterial, worauf es angewendet wird. In der Arbeit zeigt es sich an den Ergebnissen sofort, ob und wie weit einem Analogieschluß, der sogleich materielle Folgen hat, etwas in der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Hier ist also

die Analogie wesentlich ein Sprungbrett zur Bildung von realen Kategorien, die wirklich das Verhalten, die Zusammenhänge etc. der materiellen Welt zum Ausdruck bringen. Daß auch dieser Prozeß oft Jahrhunderte, ja Jahrtausende dauert und auch noch bis heute lange nicht abgeschlossen ist, zeigt, daß es sich hier um eine elementare Form der gedanklichen Widerspiegelung der Wirklichkeit handelt. Daraus ergibt sich zwangsläufig, daß überall, wo infolge des Inhalts der Widerspiegelung keine derartige unmittelbare Kontrolle möglich ist, wo erst eine kritische Ontologie des Alltags das bloß Formale an den Analogien aufdecken konnte, dieser Prozeß noch langwieriger sein muß. Ebenso evident ist es auch, daß je weniger der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur dazu verhilft, deren objektive Gesetzmäßigkeiten mit wachsender Annäherung aufzudecken, die Rolle der Analogie desto ausschlaggebender bleiben muß.

Mit der Analogie ist aber nur noch ein formales Mittel der Wirklichkeitserkenntnis bezeichnet. Ihr Inhalt ist, je nach dem Wandel der Ontologie des Alltagslebens, großen Veränderungen unterworfen. Mit der Entstehung eines kritischeren Verhaltens in der Ontologie des Alltags scheiden ganze Gebiete aus dem Bereich des Analogisierens aus, so vor allem die Analogie zwischen Ich und Außenwelt. Man darf aber dabei nie vergessen, wie langwierig, wie reich an Rückfällen solche Klärungsprozesse in der Geschichte waren, wie sehr Analogien dieser Art im spontanen Alltagsleben noch immer eine Rolle spielen, freilich ohne das allgemein gesellschaftliche Weltbild überall entscheidend beeinflussen zu können. Dieses Analogieverfahren tritt jedoch nicht bloß in so direkter Offenheit auf. Bestimmte spezifische Momente des menschlichen Lebens können nämlich eine selbständige Gestalt erhalten und so vermittelt die Grundlage zum analogisierenden Weltauffassen ergeben. Wir heben bloß – an wichtigen Beispielen wie Leben, Tod, Vollkommenheit, Ewigkeit etc. vorbeigehend – insbesondere die Kategorie Teleologie hervor. Diese hat sich bis ins 19. Jahrhundert, bis zu Marx und Darwin als objektive Naturkategorie gehalten, obwohl sie bloß eine analogisierende Projektion des Arbeitsprozesses in die Natur war. Die Aufzählung solcher Sinnverzerrungen könnte unbegrenzt weitergehen, uns kann es aber hier nur darauf ankommen, zu zeigen, daß viele Elemente der Ideologie in irgendeiner Weise schon auf den alleranfänglichsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung vorhanden waren, daß die Entstehung der gesellschaftlichen Gegensätze, die nunmehr ideologisch ausgetragen wurden, für das neue Bedürfnis kein völlig neues Instrument schaffen mußte, sondern ein reiches Erbe dieser Mittel vorfand, das sie selbstredend den neuen Aufgaben entsprechend umarbeitete. In Wirklichkeit ist freilich diese Situation noch eindeutiger. Denn sogar die Funde zeigen, besonders in den Gräbern, daß auch die noch nicht klassenmäßig gegliederte

Gesellschaft spezifisch ideologische Probleme aufzuwerfen und zu lösen gezwungen war. Und noch deutlicher tritt das rein Ideologische, freilich erst am Ende dieser Periode, aber noch vor dem Übergang auf Produktion im eigentlichen Sinne, auf Agrikultur und Viehzucht, in den Höhlenmalereien auf, die deutlich dafür zeugen, daß Gesellschaften dieser Art, wenn glückliche Umstände einen relativen Wohlstand und damit eine bestimmte Muße hervorbringen, sogar hochwertige ideologische Produkte hervorbringen können.

Man kann also zusammenfassend sagen, daß einige Arten des Hervorbringens von Ideologien auf die ersten Anfänge der gesellschaftlichen Entwicklung zurückgehen. Das widerspricht dem nicht, daß die eigentlichen Probleme der Ideologie, die aus dem Klassenkampf entspringen, erst Ergebnisse späterer Zeiten sind, verlangt aber zugleich, daß ihre gesellschaftliche Funktion und darum ihre Genesis und Wirkung etwas breiter bestimmt werde, so wie wir es am Eingang dieser Gedankengänge bereits angedeutet haben. Das Grundproblem, die Ausfechtung von Konflikten der Menschen in der Gesellschaft, bleibt freilich unverändert der Zentralpunkt, es zeigt sich jedoch, daß der gesellschaftliche Umkreis der Ideologie nicht unbedingt und ausschließlich auf Konflikte dieser Art beschränkt bleiben muß. Wir haben in diesen Betrachtungen bereits auf einen Punkt hingewiesen, auf das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft. Solche Konflikte treten auf entwickelten Stufen häufig auf, man darf jedoch bei ihrer Behandlung nie vergessen, daß, soweit sie wirklich relevant werden, erlangen sie diese Bedeutung als jeweils wichtige Erscheinungsformen objektiv gesellschaftlicher Klassengegensätze. In primitiven Gesellschaften erscheinen sie deshalb nur in Latenz, indem die Unentwickeltheit der Einzelpersönlichkeit, primär von den Produktionsverhältnissen bestimmt, durch Tradition, Erziehung, etc. in ihrer gesellschaftlich maßgebenden Gleichartigkeit ideologisch bestärkt wird. Dagegen darf ein anderes Konfliktgebiet nicht vernachlässigt werden: das ständige Gefährdetsein der Gesellschaft und deshalb der sie bildenden Einzelmenschen durch die nicht beherrschbaren Kräfte ihrer Naturumgebung. Es ist deshalb nur allzu verständlich, daß im Denken der ständig bedrohten, in einer unübersichtbaren Umwelt lebenden Menschen objektiv haltlose Analogien, objektiv unbegründbare Projektionen in die Wirklichkeit eine außerordentlich große Rolle spielen mußten.

Engels hat auch in burschikoser Grobheit den Inhalt so entstandener Ideologien »urzuständlichen Blödsinn« genannt und hat sich geweigert, für alle Erscheinungsweisen dieser Art »ökonomische Ursachen zu suchen«.[6] Soweit er darunter

6 Marx-Engels Ausgewählte Briefe, a. a. O., S. 381; MEW 37, S. 492.

eine geradlinig und direkt determinierte Ableitung aus genau bestimmten ökonomischen Einzelformen versteht, hat er zweifellos recht. Das bezieht sich jedoch nicht auf diese Arten der Ideologie allein. Das allgemein ökonomische Wesen einer Gesellschaft produziert niemals alle konkreten Erscheinungsformen seines Daseins und seiner Entwicklung in der Form einer einseitigen und eindeutigen Determination, die man in einer – quasi logischen, quasi wissenschaftlichen – Weise aus seiner Untersuchung direkt ableiten könnte. Engels hat in der letzten Etappe seiner Wirksamkeit große Verdienste um den historischen Materialismus erworben, indem er die in der ganzen sozialen Erscheinungswelt waltende Zufälligkeit und Ungleichmäßigkeit den vulgarisierenden »Ableitungen« kritisch gegenüberstellte.[7] Er übersieht in der eben angeführten schroffen Formulierung auch den historischen Charakter der so entstehenden ideologischen Entwicklungen nicht, indem er darauf hinweist: »Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns, respektive seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn.«[8] Das Bedenkliche an seiner Formulierung ist bloß, daß er hier einseitig wissenschaftlich-erkenntnistheoretisch und nicht ontologisch-praktisch an das Problem der Ideologie herantritt. Das, was er aufzeigt, ist zwar ein wichtiges Moment der Gesamtwahrheit. Nicht allein der ständige Kampf der Wissenschaft gegen solche Ideologien ist ein bedeutsamer Faktor in der Menschheitsentwicklung, dieser Kampf ist vielmehr auch ein, gerade gesellschaftsontologisch, bedeutsamer Bestandteil der Ideologiengeschichte selbst. Im Kampf der Ideologien, auf entwickelteren Stufen, im ideologischen Kampf der Klassen, spielt nämlich die Entlarvung der einen Ideologie durch die andere eine große, zuweilen ausschlaggebende Rolle. Daß dabei die feindlichen Ideologien überwiegenderweise wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit der Religion, mit den Traditionen etc. bekämpft werden, daß die in ihnen enthaltenen echt wissenschaftlichen Tendenzen oft die Hauptangriffspunkte bilden, ändert nichts daran, daß für die führenden Tendenzen in der Geschichte der ideologischen Kämpfe die Engels'sche Charakteristik weitgehend richtig bleibt.

Sie wird als Erkenntnis dessen, was Ideologie ist, erst irreführend infolge ihres vorwiegend erkenntnistheoretischen Charakters. Daß die überwältigende Mehrzahl der Ideologien auf Voraussetzungen beruht, die einer streng erkenntnistheoretischen Kritik, besonders wenn sie in einer weiten Zeitspanne einsetzt, nicht standhalten können, ist sicherlich richtig. Es handelt sich aber dann um eine Kritik

7 Ebd. Es genügt, auf die von ihm pointierte Zufälligkeit im Entstehen von Preußen als Großmacht hinzuweisen. Ebd., S. 375.

8 Engels, ebd., S. 361; MEW 37, S. 492.

des falschen Bewußtseins; jedoch erstens gibt es viele Verwirklichungen des falschen Bewußtseins, die nie zu Ideologien geworden sind, zweitens ist das Ideologie-Gewordene keineswegs notwendigerweise einfach mit dem falschen Bewußtsein identisch. Was wirklich Ideologie ist, läßt sich deshalb nur aus ihrer sozialen Wirksamkeit, aus ihren sozialen Funktionen begreifen. Marx hat bereits in seiner Dissertation, noch ohne historisch materialistische Begründung, das hier vorliegende Grundproblem dem Wesen nach bereits richtig gesehen. Inmitten einer scharfen und scharfsinnigen Kritik des ontologischen Gottesbeweises (und seiner Kantschen Kritik) stellt er die rhetorische Frage: »Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo ein wirkliche Macht im Leben der Griechen?«[9] Damit ist der grundlegende Tatbestand der Ideologie getroffen. Moloch und Apollo mag man erkenntnistheoretisch als »Blödsinn« charakterisieren, in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins figurieren sie doch als real wirksame – eben als ideologische – Mächte. Selbstredend ist mit diesem Kontrast der echte Gegensatz noch lange nicht getroffen. Denn die Ideologie kann nur dann zur Macht, zu einer realen Kraft im Rahmen des gesellschaftlichen Seins werden, wenn ihr Geradesosein zu den wesentlichen Erfordernissen der Entwicklung des Wesens konvergent ist. Und wie die Geschichte zeigt, gibt es auch innerhalb einer solchen Konvergenz Abstufungen, deren Maßstab jedoch nicht unbedingt das erkenntnistheoretisch Richtigere, auch nicht das gesellschaftlich-geschichtlich Progressivere ist, sondern der bewegende Impuls für eine gerade fällige Antwort auf Fragen, die eben das jeweilige Geradesosein der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Konflikte gestellt haben. Marx hat auch viel später im »Kapital« über die Religion im Zusammenhang der Entwicklung der Produktion bei Forderung einer echt geschichtlich fundierten Geschichte der Technologie etwas ausführlicher gesprochen. Obwohl er hier nur die Religion erwähnt, ist es nicht allzu schwer das methodologische Ergebnis seiner Ausführungen auf das allgemeine ideologische Problem anzuwenden: »Es ist in der Tat viel leichter durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.«[10] Wir glauben, daß bei einer solchen echten Erklärung der jeweilig historisch auftretenden Ideologien das, was wir Ontologie des Alltagslebens genannt haben, eine entscheidende Rolle als Vermittlung zwischen der ökonomischen Lage und der aus ihr entspringenden Ideologie spielen muß.

9 Marx: Dissertation, MEGA I, 1, S. 80; MEW EB I, S. 257.

10 Kapital I, S. 336, Anmerkung; MEW 23, S. 393.

Damit löst sich das »Rätsel«, was aus der erkenntnistheoretischen Ideologienkritik von Engels zu folgen scheint, nämlich wie Menschen auf Grundlage einer »blödsinnigen« Ideologie doch weitgehend ihren Interessen gemäß, also unmittelbar richtig handeln konnten, ganz auf. Marx zeigt auch, daß, gerade auf dem Boden dessen, was wir die Ontologie des Alltagslebens genannt haben, auch in der kapitalistischen Gegenwart ein »Blödsinn« als ideologische Form eines sonst rationalen Handelns entstehen kann. Er stellt fest, daß das Verhältnis der Geldrente, als ein Teil des Mehrwerts, zum Boden irrationell ist: es ist, sagt er, »als wollte man vom Verhältnis einer Fünfpfundnote zum Durchmesser der Erde sprechen«. Und er klärt, gerade dieser Methode entsprechend, die Lage so: »Die Vermittlungen der irrationellen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehen die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den, dem inneren Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommenen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Hause wie ein Fisch im Wasser.«[11]

Erst indem wir Dasein und Wirksamkeit der Ideologien von der Unterordnung unter erkenntnistheoretische und geschichtsphilosophische Werturteile befreit haben, können wir unbefangen an ihre Untersuchung herangehen. Engels hat an einer anderen Stelle einen sehr ernsten Versuch zu dieser Bestimmung gemacht. Er spricht im Vorwort zum »Elend der Philosophie« von Marx über die sozialistische Nutzanwendung der Ricardoschen Theorie, daß nämlich »den Arbeitern, als den alleinigen wirklichen Produzenten das gesamte gesellschaftliche Produkt, *ihr* Produkt, gehört«, was zweifellos »direkt in den Kommunismus« führt. Er betont sogleich, daß diese Auslegung »ökonomisch formell falsch« ist, denn die moralischen Folgerungen, die man aus Ricardo ziehen kann, gehen »die Ökonomie zunächst nichts an«. Er schließt aber seine Betrachtung treffend und inhaltsvoll so ab: »Was aber ökonomisch falsch, kann darum noch weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewußtsein der Masse eine ökonomische Tatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Fronarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, daß die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, daß andere ökonomische Tatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden ist. Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein.«[12] Hier tritt der widerspruchbeladene Doppelcharakter der Ideologie, der ihr von Anfang an zukommt, klar ans Tageslicht. Weder aus der objektiven, ökonomisch sozialen Lage noch aus dem wissenschaftlich hochwertigen Bewältigungsversuch durch Ricardo kann der Gang, die Richtung, die Perspektive der Entwicklung für die Ausgebeuteten, von den Ausgebeuteten ihren Bedürfnissen gemäß abgelesen werden. Trotzdem ist – in ökonomisch-sozialer Objektivität – die Frage an sich, sowohl in der Wirklichkeit selbst wie in ihrem damals besten und objektivsten wissenschaftlichen Abbild implizite vorhanden, und es entsteht in vielen Menschen das Lebensproblem, auf diese Frage eine angemessene Antwort zu finden.

11 Kapital III, II, S. 312; MEW 25, S. 787.

Wir sagten oft: der Mensch ist ein antwortendes Wesen, und sowohl die Probleme der unmittelbaren Reproduktion, vor allem die der Arbeit, wie die sie unterbauenden, ergänzenden weiterführenden der Wissenschaft lassen sich aus dieser wesentlichen Beschaffenheit des Menschen erklären. Auch jetzt soll dieser Boden nicht verlassen werden, bloß der Begriff des Lebensproblems bedarf noch einer weiteren Konkretisierung. Jede Arbeit, jede unmittelbare Praxis hat ihr unmittelbares Ziel. Diese Unmittelbarkeit, die Erhaltung, die Reproduktion des eigenen Lebens setzt sich deshalb in den Menschen mit unmittelbarer Zwangsläufigkeit durch. Allein wir wissen bereits – das Menschsein des Menschen beruht ja gerade darauf –, daß diese Unmittelbarkeit sich nur als unmittelbare Grundlage des menschlichen Daseins verwirklichen kann, wenn sich ihre Unmittelbarkeit selbst aufhebt. Die teleologische Setzung, die sich zwischen Bedürfnis und Befriedigung notwendig einschiebt, beinhaltet schon an sich eine solche Aufhebung. Diese geht aber, ohne so gewollt zu sein, über diesen Widerspruch des Ursprungs hinaus, indem jede teleologische Setzung die Möglichkeit (im oft angegebenen Aristotelischen Sinn) in sich enthält, weitere, weiterführende Zielsetzungen anzuregen und zugleich durch den vergegenständlichenden Charakter der verwirklichenden Akte die menschlichen Fähigkeiten den neuen Forderungen anzupassen.

Für unser Problem ist dabei das Wichtigste, daß diese Entwicklung jene teleologischen Setzungen, die ein neues Verhalten der Mitmenschen bezwecken, hervorbringt und extensiv wie intensiv, quantitativ und qualitativ für den Produktionsprozeß, für die Gesamtgesellschaft immer wichtiger macht. Es genügt darauf hinzuweisen, wie Geltungskreis und Bedeutung von Sitte, Gewohnheit, Überlieferung, Erziehung etc., die ausnahmslos auf solchen teleologischen Setzungen beruhen, mit der Entwicklung der Produktivkräfte ständig zunehmen, wie eigene ideologische Sphären (so vor allem das Recht) entstehen müssen, um diese

12 Engels: Vorwort zum Elend der Philosophie, a. a. O., IX–X; MEW 4, S. 561.

Bedürfnisse der gesellschaftlichen Totalität zu befriedigen. In unseren früheren Betrachtungen haben wir gezeigt, daß bei diesen Setzungen die direkte Kontrolle der Vorstellung durch das Sein, so wie sie in der Arbeit selbst zum Ausdruck gelangt, deren unmittelbares und tendenziell genaues Funktionieren nie erreichen kann. Das bedeutet zwar einen qualitativen Unterschied, aber selbstredend auch hier keine absolute Unsicherheit, keinerlei Irrationalität. Die verschiedenen Formen der so entstandenen, ökonomisch-sozial notwendigen Beeinflussungen der Menschen haben immer mehr oder weniger funktioniert; die größeren Ausmaße des Unsicherheitskoeffizienten haben bloß zur Folge, daß auf diesem Gebiet die Rolle des Zufalls, der Ungleichmäßigkeit in der Entwicklung noch viel stärker, prägnanter und effektiver wirksam wird, als auf dem der Arbeit im strengen Sinn. Um diesen Phänomenkomplex genauer zu konkretisieren, müssen wir vor allem in Betracht ziehen, daß die hier funktionierenden teleologischen Setzungen zwar dazu entstanden sind, um die ökonomische Entwicklung zu fördern, und – letzten Endes, freilich nur letzten Endes – diese ihre Sendung nie aufgegeben haben, dies jedoch schon von Anfang an nie in einer mechanischen Direktheit vollziehen konnten, und zwar je mehr die Entwicklung der Produktivkräfte fortschreitet, desto weniger. Denn bereits die frühesten Arbeitsleistungen, die primitivsten Folgen der beginnenden Arbeitsteilung stellen den Menschen Aufgaben, deren Durchführung neuartige seelische Kräfte erfordert und mobilisiert, andere als der eigentliche Arbeitsprozeß selbst (man denke an die Rolle des persönlichen Muts, der erfindungsreichen List, der selbstlosen Zusammenarbeit bei mancher kollektiv betriebenen Arbeit). Die hier entstehenden teleologischen Setzungen sind deshalb – je entwickelter die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist, desto entschiedener – unmittelbar auf das Erwecken, Erstarken und Festigen von derart unentbehrlich gewordenen Affekten in den Menschen gerichtet. Schon das zeigt, daß das Objekt dieser Setzungen unmöglich eine derart direkte Wirklichkeitskontrolle und -korrektur auszuüben imstande ist, wie dies im Stoffwechsel mit der Natur der Fall zu sein pflegt: weder das Objekt selbst, noch der Punkt, auf dem die Setzung auftreffen soll, können prinzipiell so eindeutig bestimmt sein wie dort. Die Verschiedenheit, ob durch eine teleologische Setzung letzten Endes eine Kausalkette oder eine neue teleologische Setzung ausgelöst wird, tritt hier in Kraft. Das hat vor allem zur Folge, daß einerseits die gemeinsame Situation aller menschlichen Entscheidungen, die Unmöglichkeit der Kenntnis aller Umstände des Handelns hier noch gewichtiger auftritt als beim anderen Typus der Setzungen, daß andererseits das Gerichtetsein der Intention hier weitaus vieldeutiger sein muß. Die notwendige Unbekanntheit aller Bedingungen wirkt zwar auch auf die Arbeit ein; die Wirkung ist jedoch in den meisten Fällen viel äußerlicher; wir

wissen z. B., daß nicht nur in der Urzeit, sondern bis weit hinein in die geschriebene Geschichte viele Arbeitsprozesse empirisch unlösbar mit magischen Zeremonien etc. verknüpft waren. Das kam jedoch bloß im Bewußtsein der Arbeitenden zum Vorschein; der Arbeitsprozeß selbst hat sich objektiv unabhängig von Glaubensätzen dieser Art abgespielt. Ganz anders auf dem Gebiet der jetzt untersuchten teleologischen Setzungen. Die Verknüpfung mit magischen und später vor allem mit religiösen Vorstellungen kann von der realen Beschaffenheit der bezweckten Affekte, Vorstellungsweisen etc. in den meisten Fällen kaum losgelöst werden, da – im Gegensatz zu den Naturgegenständen, in deren unmittelbarem Dasein ihre Entstehungsweise zu verschwinden scheint – jeder Affekt, jede Verhaltensweise inhaltlich wie formell an die Art ihrer Genesis gebunden bleibt. Endlich sei hier kurz, später detailliert Auszuführendes vorwegnehmend, auf das Problem des Intentionsniveaus hingewiesen. Mag der Arbeitsprozeß objektiv oft über seine unmittelbaren Zielsetzungen hinausweisen, die praktisch maßgebende Intention der teleologischen Setzungen, die ihm zugrunde liegt, ist immer eindeutig, auf ein fest umrissenes Ziel gerichtet. Jene Setzungen, die das Verhalten der Menschen zu leiten bestimmt sind, haben dagegen von vorne herein oft einen Spielraum gewünschter (oder unerwünschter) Reaktionen auf gesellschaftliche Tatbestände, Situationen, Aufgaben etc. zum Ziel.

Damit vollendet sich erst das Menschwerden des Menschen, das rein objektiv, gewissermaßen an sich in der Arbeit vollzogen wird. Dieses Ansich kann aber erst dann seine bewußte und damit endgültig fixierte sowie entwicklungsfähige Gestalt erhalten, im Menschen das Fürsichsein seiner eigenen Person hervorbringen und damit den Weg zum gesellschaftlichen Fürsichsein der ganzen Menschheit einschlagen, wenn die Reaktion auf den von ihm selbst vollzogenen Stoffwechsel mit der Natur in ihm selbst zu einem gesellschaftlichen Bewußtsein erhoben wird, das sich allmählich zum menschlichen Selbstbewußtsein erhöhen kann. Auch hier muß die in den teleologischen Setzungen mitenthaltene Entäußerung als ausschlaggebendes Moment dieses Prozesses erkannt werden. Vor allem: mit der Vergegenständlichung entsteht in der objektiven Wirklichkeit eine neue Form der Kontinuität, die nur im gesellschaftlichen Sein zur Wirksamkeit gelangen kann. Jedes Sein hat in seinem simultan seienden Werden eine objektive Kontinuität; dies ist eines der Wesenszeichen seines Ansichseins, geht aber, auch in der organischen Natur, nie über das Ansichsein hinaus, es ist eine jedem Füruns gegenüber gleichgültig bleibende Kategorie des Seins. Durch die Vergegenständlichung und Entäußerung bekommt die Kontinuität ein eigenartiges Fürsichsein. Die Naturobjekte der Vergegenständlichung müssen zwar ihr gleichgültiges Ansichsein bewahren, in der Vergegenständlichung werden sie aber darüber

hinaus noch zu Momenten eines Prozesses, der einerseits unlösbar mit den seienden Subjekten der Entäußerung verknüpft bleibt, andererseits sich jedoch von ihnen immer wieder ablöst und ein von ihnen unabhängiges gesellschaftliches Dasein erlangt, das zwar in steter Wechselwirkung mit der Praxis der Subjekte steht und nur in dieser Wechselwirkung sein soziales Dasein zum Ausdruck bringen kann, jedoch innerhalb dieser Wechselbeziehung doch eine entschiedene selbständige Wirkungskraft bewahrt. Es handelt sich dabei nicht bloß um das Fürunswerden in Gedanken, Erlebnissen, Erinnerungen etc.; wenn diese auch für jedes Subjekt die Grundlagen zur Entäußerung bilden, so geht diese, zur selbständigen Objektivation geworden, darüber hinaus und steht den Subjekten als eine eigene vergegenständlichte »Welt« gegenüber, die die kommenden teleologischen Setzungen entscheidend beeinflußt, indem sie die individuellen Erfahrungen, zumindest potentiell, sehr oft aktuell zum geistigen Gemeinbesitz einer Menschengruppe macht, indem sie dies nicht einfach faktisch vollzieht, sondern den Menschen – positive wie negative – Vorbilder für ihre zukünftigen Entscheidungen liefert, indem sie sowohl im Einzelmenschen wie in den Menschengruppen eine objektiv vorhandene, aber zugleich und auch darüber hinaus erlebte Kontinuität ihrer Gedanken, Gefühle, Handlungen etc. zum dynamisch bewegten Bestandteil ihres Bewußtseins macht.

Sowohl das einzelpersönliche wie das gesellschaftliche Bewußtsein kann nur auf der Grundlage derartiger Wirkungen der Vergegenständlichung, der Entäußerung entstehen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit beruht zwar letzten Endes auf dem Setzen von materiellen Momenten für die Reproduktion der Gesellschaft und der sie bildenden Menschen. Ein (auch durch Widersprüche) zusammengestimmtes Ensemble der gesellschaftlichen Praxis könnte aber niemals funktionieren, wenn es nicht von dieser Atmosphäre der Vergegenständlichungen und Entäußerungen überall und ständig umflutet und getragen wäre. Man vergesse nämlich nicht, was schon früher ausgeführt wurde, daß die Vergegenständlichung alle Gegenstände, materieller wie bewußtseinsmäßiger Art, spontan vergesellschaftlicht. Durch ihre Vermittlung wird die menschliche Praxis, ohne dieses Ziel (daß als bewußt gesetztes am Anfang gar nicht existieren kann) bewußt gesetzt zu haben, spontan gesellschaftlich; die grundlegenden Tatsachen dieses Komplexes haben wir bei Behandlung von Arbeit und Sprache bereits aufgewiesen. Jetzt kommt es vor allem darauf an, einzusehen, daß in diesem Prozeß der Vergesellschaftung der Praxis und ihrer Bewußtheit das gesellschaftliche Moment die historische Priorität hat. Es wäre nichts weiter als eine Projektion des gegenwärtigen, hochentwickelten Status der Individualisierung, wenn – wie von den ökonomischen Robinsonaden bis zum Existentialismus – danach gefragt wäre, wie der bereits persönlich, individuell gewordene Mensch gesellschaftlich geworden ist. Im Prozeß der Menschwerdung des Menschen entsteht – vermittelt durch den entäußerten Charakter jeder menschlichen Praxis – vor allem ein gesellschaftliches Bewußtsein der Menschen, und das Hinüberwachsen seiner immer vorhandenen naturhaften Einzelheiten in eine Individualität ist erst das Ergebnis einer langwierigen ökonomisch-sozialen Entwicklung, in der die zunehmende Kompliziertheit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die erstarkende Kompliziertheit der Aufgaben, die solche Komplexe an die einzelnen Menschen stellen, deren naturhafte Einzelheit allmählich in eine gesellschaftliche Individualität umformen. Darum spricht bereits der junge Marx in der »Deutschen Ideologie« darüber, daß das ursprüngliche Bewußtsein der Menschen ein »bloßes Herdenbewußtsein« war.[13]

Jede echte post festum-Erkenntnis der menschlichen Entwicklung bestätigt diesen Tatbestand, aber wir besitzen auch ein eindeutiges Dokument dafür, gerade in der Sprache. Wir haben schon früher, als auf ihren Grundcharakter, darauf hingewiesen, daß sie unmittelbar nur das Allgemeine zum Ausdruck zu bringen befähigt ist. Das einfachste Wort wird gerade dadurch eine gesellschaftliche Vergegenständlichung und Entäußerung des Menschen; was im materiellen Stoffwechsel mit der Natur die Menschen in ihrem Werkzeug, Arbeitsprodukt etc. an sich als Gesellschaftliches hervorbringen, erhält gerade in dieser Grundeigenschaft der Sprache seine erste bewußtseinsmäßig gesellschaftliche Gestalt. Und mit derselben elementaren Notwendigkeit, die die Verallgemeinerungen dieser Art zur Grundlage des Verkehrs der Menschen miteinander macht, wird diese gesellschaftliche Allgemeinheit zur Norm einer jeden ursprünglichen Praxis; das Kriterium des Gelungenseins von einem Werkzeug kann nur seine Tauglichkeit zum allgemeinen Gebrauch sein. Das fixiert und verallgemeinert sich jedoch in der gesamten Praxis der Menschen. Marx spricht in nahem Zusammenhang mit der eben angeführten Stelle von den gemeinschaftlichen Interessen der durch Arbeitsteilung in einer urwüchsig kleinen Gesellschaft vereinten Menschen: »und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht etwa bloß in der Vorstellung, als ›Allgemeines‹, sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist.«[14] Er weist freilich sofort darauf hin, daß schon diese naturwüchsige Teilung der Arbeit in der Gesellschaft die Spaltung »zwischen dem besonderen und gemeinsamen Interesse« notwendig hervorbringt.

13 Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 20; MEW 3, S. 31.
14 Ebd., S. 22; ebd., S. 38.

So entsteht nicht bloß der Interessengegensatz in jeder Gesellschaft, der auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung notwendig entsteht, sondern auch die ebenso notwendige – notwendig ideologische – Form seines Ausfragens. Schon der junge Hegel hat diesen Aspekt des Problems wahrgenommen. In seiner »Verfassung Deutschlands« spricht er davon, daß die gesellschaftlichen Konflikte zwar mit Gewalt, als Kampf des einen Besonderen gegen ein anderes Besondere ausgetragen werden, diesen Kämpfen liege aber philosophisch zugrunde, daß das jeweilig Herrschende »seine Herrschaft nicht auf Gewalt Besonderer gegen Besondere (gründet), sondern auf Allgemeinheit; diese Wahrheit, das Recht, die es sich vindiziert, muß ihm genommen, und demjenigen Teile des Lebens, das gefordert wird, gegeben werden.«[15] Hier berührt Hegel einen der wesentlichsten Fragenkomplexe, die im Laufe der Klassenkämpfe ideologisch ausgetragen werden, deren Waffe sehr oft die Entlarvung eines als allgemein verkündeten Interesses als bloß Besonderes ist, oder die Proklamation eines als Besonderes vorhandenen Interesses zum echt gesellschaftlichen, also allgemeinen Interesse. Das Phänomen selbst ist auf allen Gebieten und Stufen der gesellschaftlichen Praxis nachweisbar. Die Menschen pflegen ihr eigenes Tun (ihre Klasseninteressen, soweit sie als bewegende Motive in ihrer persönlichen Lebensführung wirksam sind und auch ihre allerpersönlichsten Interessen) gerade durch diese Erhebung ins Allgemeine ideologisch zu rechtfertigen; von der Erziehung bis zur ökonomischen und politischen Praxis geht die Tendenz durch, eine Selbstrechtfertigung dadurch zu bewerkstelligen, daß die eigene Handlungsart die bloße Verwirklichung solcher allgemeiner Normen ist und daß das Getadelte von ihnen abweicht, diese Allgemeinheit nicht verkörpert.

Damit erhält die Allgemeinheit, die Verallgemeinerung bereits ein ideologisches Kolorit; ihr Funktionieren als Ideologie hängt, wie wir gesehen haben, nicht davon ab, ob sie richtig oder falsch, wissenschaftlich begründet oder mythologisierend beschaffen ist, sondern in primärer Weise davon, ob eine gesellschaftliche Schicht in ihr das geeignete Mittel zum Ausfechten ihrer gesellschaftlichen, natürlich auch ins intim Persönliche herunterreichenden Kollisionen erblickt. Darum ist ihre gesellschaftliche Existenz von dem moralischen Charakter der Motive in ihrer Anwendung ebenfalls unabhängig. Marx charakterisiert z. B. die Lebensmoral des Alltags der Bourgeoisie so: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes, wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, so oft es tunlich ist in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle Anderen sie halten

15 Hegel: Fragmente zur »Verfassung Deutschlands«, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig 1923, S. 140; HWA 1, S. 459.

sollen.«[16] Es versteht sich von selbst, daß durch ein solches Verhalten der Ideologiecharakter der hier wirksamen Ideologien nicht bezweifelt wird. Andererseits können die verschiedensten Arten der Verallgemeinerung in bestimmten historischen Lagen eine echte und dauernde Begeisterung in großen Massen entzünden, können dazu beitragen, daß Schicksalsfragen der Menschheitsentwicklung eine Lösung in solcher Folgerichtigkeit, in so großem Stil erhalten, wie dies ohne die Entfesselung einer entsprechenden Ideologie, nur durch die direkt intentionierte Realisierung der objektiv ökonomischen Ziele gesellschaftlich unmöglich gewesen wäre. So sagt Engels richtig über den Abstand zwischen Ideologie und Realergebnis der großen französischen Revolution: erstrebt wurde ein Reich der Vernunft im Gegensatz zum als ungerecht und vernunftswidrig empfundenen Feudalabsolutismus: »Wir wissen jetzt, daß dies Reich der Vernunft weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie.«[17] Marx schildert nun den hier wirksam gewordenen ideologischen Prozeß wie folgt: »Aber unheroisch, wie die bürgerliche Gesellschaft ist, hatte es jedoch des Heroismus bedurft, der Aufopferung, des Schreckens, des Bürgerkriegs und der Völkerschlachten, um sie auf Welt zu setzen. Und ihre Gladiatoren fanden in den klassisch strengen Überlieferungen der römischen Republik die Ideale und die Kunstformen, die Selbsttäuschungen, deren sie bedurften, um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu halten.«[18]

Will man diese Darlegungen in ihrer ganzen Tragweite verstehen, so muß man sich das wirkliche Bild der gesellschaftlichen Entwicklung, der gesellschaftlichen Umwälzungen als ihre Entscheidungen hervorrufende Knotenpunkte vergegenwärtigen. Das bedeutet einen Bruch mit beiden Hauptströmungen des Vulgärmarxismus, sowohl mit der, die an eine Laplace-artige strenge Determiniertheit des Ökonomischen festhält und in der Ideologie eine bloß scheinhafte, letzten Endes einflußlose Oberfläche des wirklichen, streng notwendigen Geschehens erblickt, wie mit jener Opposition gegen diese Auffassung, die eine volle Selbständigkeit der Ideologien, besonders der höheren (Philosophie, Kunst, Ethik, Religion etc.), von den ökonomischen Grundlagen des geschichtlichen Geschehens verkündet. Um hier den beiden falschen Extremen gegenüber das richtige Tertium datur vertreten zu können, müssen wir auf jene Charakteristik der Gesellschaft und ihrer Entwicklung zurückgreifen, die wir bereits im Marx-Kapitel angedeutet haben: auf die Dialektik von Wesen und Erscheinung, bei

16 Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 162; MEW 3, S. 163.
17 Engels. Anti-Dühring, Werke, S. 20; MEW 20.
18 Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Wien-Berlin 1927, S. 22; MEW 8, S. 116.

deren Wechselbeziehungen wieder stets gegenwärtig bleiben muß, daß beide Wirklichkeiten sind, daß also weder einem Kantischen Ding an sich (hier: Ökonomie als Wesen) eine bloß durch das erkennende Subjekt bestimmte Erscheinungswelt gegenübersteht, noch daß die einzig reale empirische Welt mit Hilfe von abstraktiv gewonnenen, im erkennenden Subjekt fundierten »Modell«-Vorstellungen (Wesen) begriffen und manipuliert werden kann. Ontologisch betrachtet bilden auch im gesellschaftlichen Sein Wesen und Erscheinung einen einheitlichen, aber aus realen Komplexen bestehenden, in ihrer Wechselwirkung sich wandelnden und sich bewahrenden Komplex. Diese Dialektik, deren einige wichtigsten Bestimmungen bereits Hegel erkannt hat, zeigt einerseits, daß das Wesen eine bestimmte Art, eine bestimmte Stufe des Seins selbst ist, daß in seiner Absonderung, in seinem – relativ – Selbständigwerden vom Sein, in seiner Allgemeinheit eine Bewegung des Seins selbst zum Ausdruck kommt; andererseits, daß die Verbundenheit von Wesen und Erscheinung eine notwendige ist; die Produktion von Erscheinungen gehört zum Wesen des Wesens.

Diese allgemein ontologische Konstellation erhält im gesellschaftlichen Sein eine qualitative Steigerung den einfacheren Seinsformen gegenüber. Das beruht erstens, wie uns bereits bekannt, auf der Genesis und Bestimmtheit aller seiner Momente durch teleologische Setzungen, die als Auslöser von realen Kausalreihen das real wirkende Wesen und die real entstehende Erscheinung in einer anders gearteten Wechselwirkung in sich vereinen, als dies in bloß kausal entstandenen Komplexen der Fall zu sein pflegt. Zweitens lassen sie zwangsläufig vergegenständlichte, entäußerte Formen entstehen und lösen in ihren weiteren Folgen weitere Vergegenständlichungen und Entäußerungen aus. Daraus entsteht eine den einfachsten Seinsarten gegenüber ganz neue Verknüpfung zwischen den beiden elementar-fundamentalen Komplexen des gesellschaftlichen Seins: zwischen der realen Totalität einer jeden Gesellschaft und zwischen der ebenfalls realen Totalität der Einzelmenschen, die sie bilden. Schon damit entsteht im gesellschaftlichen Sein etwas völlig Neues, was Marx, wie wir gesehen haben, so bezeichnet, daß die Gattungsmäßigkeit aufhört stumm zu sein, wie sie bei den Tieren war, d. h. daß zwischen Einzelexemplar und der Gattung selbst eine permanente Wechselwirkung entsteht und permanent in innere Bewußtheit umschlägt. Wir betrachten dies hier vom Standpunkt der Genesis und Funktion der Ideologie. Wir haben bereits gesehen, daß dem bloßen Faktum der Vergegenständlichung eine Tendenz zur Verallgemeinerung innewohnt, was auf das gesellschaftliche Sein angewendet soviel bedeutet, daß diese als Inhalt primär die Gesellschaftlichkeit, die Gattungsmäßigkeit der Gedanken und Handlungen der Menschen zum Gegenstand macht, woraus weiter folgt, daß auf diesem Seinsniveau den beiden Inhaltskomplexen eine Tendenz zum Konvergieren (bis zur praktischen Verschmelzung) innewohnt. Freilich nur eine Tendenz. Denn wir wissen, daß die menschliche Gattung in ihrer erfüllten Wirklichkeit sich erst im historischen Prozeß allmählich verwirklichen kann, was für unser Problem so viel bedeutet, daß die Konvergenz und Divergenz von Gesellschaftlichkeit und Gattungsmäßigkeit permanent neue, zu lösende Aufgaben der materiellen und ideologischen Tätigkeit der Menschen aufgibt.

Schon mit dieser Frage stehen wir inmitten des hier zu klärenden Prozesses. Denn wir haben seinerzeit gezeigt, daß die ökonomische Entwicklung – unabhängig von den persönlichen und kollektiven Willensentscheidungen der Menschen, die in den teleologischen Setzungen, in deren gesellschaftlichen Summierungen zum Ausdruck gelangen – unaufhaltsam in dieser Richtung fortschreitet und im Weltmarkt bereits eine materiell-ökonomische Grundlage als Möglichkeit der Verwirklichung der menschlichen Gattungsmäßigkeit geschaffen hat. Wir haben freilich zugleich sehen können, daß diese unentbehrliche ökonomische Integration im gesellschaftlichen Leben der Menschen die Gegensätze vorerst verschärft und so – ideologisch – gegen die Vereinigung von Gesellschaftlichkeit und Gattungsmäßigkeit arbeitet. Schon eine solche, freilich entscheidend wichtige Einzelfrage zeigt, daß wir im Bereich des gesellschaftlichen Seins die Welt der Erscheinungen keineswegs als ein simples, passives Produkt der Entfaltung des Wesens betrachten dürfen, daß vielmehr gerade diese Wechselbeziehung von Wesen und Erscheinung eine der wichtigsten Realgrundlagen der Ungleichmäßigkeit, der Widersprüchlichkeit in der gesellschaftlichen Entwicklung bildet. Es wäre aber eine höchst irreführende Vereinfachung, wenn man, bei Anerkennung dieser Widersprüchlichkeit, Wesen einfach mit Ökonomie, Erscheinung mit Überbau identifizieren würde. Im Gegenteil. Die Trennung zwischen Wesen und Erscheinung geht mitten durch die rein ökonomische Sphäre hindurch. Die Tatsache läßt sich an einem grundlegenden, uns bereits bekannten ökonomischen Phänomen leicht beglaubigen. Wir haben bereits gezeigt, daß die Unterscheidung der Mehrarbeit von der, die zur Reproduktion des jeweils eigenen Lebens dient, in den verschiedenen Formationen verschieden erscheint. Ähnliche Verhältnisse von Wesen und Erscheinung könnten auf allen Gebieten der Ökonomie leicht aufgezeigt werden. Das bedeutet, daß das Gegenüberstehen von Wesen und Erscheinung keineswegs einfach mit der von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau zusammenfällt, daß es vielmehr eine Teilung auch der ökonomischen Sphäre auf Wesen und Erscheinung beinhaltet. Das bezieht sich nicht nur auf einzelne ökonomische Kategorien, sondern auch auf deren Gesamtheit. Man vergegenwärtige sich welche Formation immer. Es ist nach Marx nicht mehr allzu

stets nur in der für sie allein möglichen alternativen Form, wodurch bereits jede Prädetermination ausgeschlossen ist, wodurch die Notwendigkeit des Wesens für die Praxis der einzelnen Menschen zwangsläufig eine Möglichkeitsform aufnimmt. Aber darüber hinaus muß noch betont werden, daß die in diesem Sinne von der Wesensentwicklung determinierten Setzungen nicht bloß Vermittlungen sind, mit deren Hilfe das, was notwendig geschehen soll, eben der Notwendigkeit entsprechend geschieht, sie wirken vielmehr direkt wie indirekt auf die Wesensentscheidung ein, indem sie das Wie jener Erscheinungswelt zu bestimmen helfen, ohne deren reale Verkörperung das Wesen nie seine volle, für sich seiende Wirklichkeit erlangen könnte. Und da, wie wir ebenfalls gesehen haben, diese Erscheinungsform nicht nur Wirklichkeit überhaupt, sondern höchst konkrete historische Wirklichkeit ist, wirken die so vollzogenen teleologischen Setzungen auch auf den konkreten Entwicklungsgang des Wesens selbst ein. Allerdings nicht in dem Sinne, als ob sie diesen dauernd aufhalten, ablenken, vereiteln etc. könnten, geschweige denn, daß sie ihm einen anderen Gehalt zu geben vermöchten, sondern indem sie auf seine konkrete Erscheinungsform einwirken, indem sie diesem Entwicklungsgang seinen ungleichmäßigen Charakter aufprägen. (Man denke an den früher erwähnten Unterschied zwischen englischem und französischem Kapitalismus.) Die Entwicklung des Wesens bestimmt also die seinsmäßig ausschlaggebenden grundlegenden Züge der Menschheitsgeschichte. Ihre seinsmäßig konkrete Form erhält sie aber nur infolge solcher Modifikationen der Erscheinungswelt (Ökonomie wie Überbau); diese können sich aber bloß als Folgen der teleologischen Setzungen der Menschen, in denen als Mittel der Austragung der jeweiligen Probleme und Konflikte auch die Ideologie zum Ausdruck gelangt, verwirklichen.

Will man also die Marxsche Konzeption, daß Konflikte, die die widerspruchsvolle Entwicklung der Ökonomie (Entwicklung der Produktivkräfte als Wandel, als Sprengen der Produktionsverhältnisse) aufwirft, mit den Mitteln der Ideologie ausgefochten werden, folgerichtig zu Ende denken, so kommt man – vermittelt durch jenes Verhältnis von Wesen und Erscheinung im gesellschaftlichen Sein, das wir eben angedeutet haben – zu einem Ergebnis, das der vulgärdeterministischen Auffassung des Marxismus strikt widerspricht, indem es zeigt, daß das von jedem menschlichen Willen unabhängig wirksame ökonomische Wesen, was die Totalität der Gesellschaft, d. h. letzten Endes das Menschengeschlecht betrifft, bloß die objektiven Möglichkeiten des realen Fortschritts hervorbringt. Diese sind zugleich unwiderstehlich notwendig und ebenso notwendig fortschreitend zu einer immer gesellschaftlicheren Form des gesellschaftlichen Seins, zu seinem ontologisch immer unverfälschteren Selbst-

sein, bleiben aber, was das Schicksal des Menschengeschlechts betrifft, doch bloß objektive Möglichkeiten. Es bedarf bestimmter teleologischer Alternativentscheidungen der Menschen selbst, damit eine dieser Möglichkeiten als maximal angemessene Stufe der Menschengattung verwirklicht werde. Nur scheinbar stehen hier objektive Möglichkeit und Notwendigkeit im Verhältnis eines Gegensatzes. Denn auf jeder Stufe in der Entwicklung können die Menschen nur das an echt menschlicher Gattungsmäßigkeit zum Sein werden lassen, was die jeweilige Stufe dieser objektiven Möglichkeit zuläßt. In diesem Sinne ist ihre Möglichkeit eine absolute Notwendigkeit: ein streng determinierter Spielraum der menschlichen Möglichkeiten zu einer bestimmten Stufe der echten Gattungsmäßigkeit. Der hier zutage tretende Widerspruch ist fundamental für die ganze Menschheitsentwicklung. Er bestimmt das Verhältnis von Basis und Ideologie sowohl im Alltag der langsamen Reproduktion und sukzessiven Entfaltung einer Formation, wie in den großen Krisen des Übergangs aus einer Formation in die andere.

Darin steckt keineswegs, wie die Vulgärmarxisten sagen würden, eine Überschätzung des ideologischen Moments. Schon in der ersten Fassung seines Systems, in der »Deutschen Ideologie« sagt Marx über die Arbeitsteilung: »Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt.«[19] Natürlich muß jedem, der diese Betrachtungen gelesen, klar sein: geistige Arbeit ist, auch als Moment der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, keineswegs mit Ideologie identisch. Ihre Verknüpftheit ist aber eben deshalb sehr innig: das Ergebnis jeder geistigen Arbeit kann in bestimmten sozialen Situationen in Ideologie umschlagen, ja die gesellschaftliche Arbeitsteilung bringt ununterbrochen Situationen hervor, in denen dieses Umschlagen notwendig und permanent wird. In solchen Fällen drückt sich das in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung selbst aus. Wird einmal ein derartig permanentes gesellschaftliches Bedürfnis zur Regelung der in der Reproduktion des Lebens entstehenden Probleme ein mit dem Prozeß der Reproduktion sich simultan erneuerndes, so ist diese Art von Tätigkeit gesellschaftlich notwendig geworden, was sich darin ausdrückt, daß einzelne Menschen oder ganze Gruppen

19 Marx: Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 21; MEW 3, S. 31. Hier zeigt sich ebenfalls die Berechtigung unserer früheren Ausführungen, daß die Elemente der Ideologie sich bereits auf den primitivsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung zeigen, freilich vor allem im Austragen der Konflikte der Gesellschaft mit der Natur, zumeist als Mittel zu vielfach eingebildeten Lösungen. Ihre gesellschaftlichen Keime sind aber schon sehr früh vorhanden, sogar ihre relative Verselbständigung in der Arbeitsteilung. Gordon Childe weist z. B. nach, daß in der Altsteinzeit die Höhlenmalerei schon ein Werk von speziell ausgebildeten, geschulten Fachleuten war. A. a. O., S. 68.

sich daraus eine lebenserhaltende spezifische Beschäftigung machen können. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft als ständig erstarkender Prozeß drückt sich hier sehr deutlich aus. Einerseits erhält die Produktion selbst einen so komplizierten Charakter, daß Verrichtungen, die an sich wenig oder nichts mit dem materiellen Hervorbringen der Güter zu tun zu haben scheinen, für den Gesamtprozeß doch unentbehrlich werden. Diese Differenzierung vollzieht sich bereits innerhalb der Ökonomie selbst; man denke an die Rolle von Handels- und Geldkapital in der Produktion, deren Funktionen zwar nichts mit der eigentlichen Produktion von Wert und Mehrwert zu tun haben, jedoch von einer bestimmten Stufe der Arbeitsteilung an, für den Gesamtprozeß der Reproduktion unentbehrlich werden. Ähnlich steht die Sache mit der rechtlichen Regelung. Sie hat mit der materiellen Produktion an sich nichts zu tun, dennoch könnte diese auf einer bestimmten Stufe nicht mehr reibungslos stattfinden, ohne eine rechtliche Regelung des Austauschs, des Verkehrs etc., zu deren Abwicklung ebenfalls eine Gruppe von Menschen nötig wird, die von dieser Tätigkeit leben kann. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft und die Entwicklung der Produktion beruht also ökonomisch auch darauf, daß ihre Kapazität dazu ausreichen muß, diese Schicht von Nichtproduzenten zu erhalten, was ohne eine Senkung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit für die Reproduktion in der unmittelbaren Produktion nicht möglich wäre. Die Vergesellschaftung zeigt sich in diesem Zusammenhang sozial darin, wieviel Menschen ihr Leben individuell und gattungsmäßig reproduzieren können, ohne an der unmittelbaren materiellen Produktion des Wesens beteiligt zu sein. Aus alledem folgt, daß diese Gebiete der gesellschaftlichen Tätigkeit sich allmählich zum Eigenleben innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung differenzieren müssen. Anfangs beschäftigt sich die Gesamtheit der Gemeinschaft mit dem Austragen derartiger Konflikte, wenn sie jeweils aktuell werden; später müssen bereits Einzelne oder ganze Gruppen zu ihrer Lösung gelegentlich oder ständig delegiert werden, bis schließlich in der angedeuteten Weise diese Differenzierungen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung sich durchsetzen. Das bedeutet im sachlichen Sinn, daß mehr oder weniger rationell zusammenhängende Systeme ausgearbeitet werden müssen, um die im Alltag des gesellschaftlichen Lebens immer wieder auftauchenden Konflikte den Interessen der Gesellschaft entsprechend auszutragen. Daß dabei, wenn einmal die Klassenschichtung der Gesellschaft wirklich geworden ist, diese Interessen mit denen der gerade herrschenden Klasse tendenziell zusammenfallen, versteht sich von selbst. Und der Ausdruck tendenziell führt gerade ins Zentrum der Probleme des Klassenkampfes, denn dessen Inhalt ist in sehr vielen Fällen die Entscheidung darüber, wie, nach welchen Prinzipien etc. die verallgemeinerte Weise der

Austragung der Konflikte beschaffen sein soll. (Man denke an die Kämpfe um das Streikrecht.)

Schon aus dieser Allgemeinheit der Austragungsart folgt, daß die Rechtssphäre ihre Aufgabe im System der Arbeitsteilung – je entwickelter diese ist, desto entschiedener – nur erfüllen kann, wenn sie alle Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens zu einer extremen Zugespitztheit der Entäußerung führt. Wir wissen schon, die rein ökonomischen Akte selbst enthalten in ihrer Grundlage eine Entäußerung und bringen ihrerseits solche hervor. Daraus entspringen jedoch notwendigerweise Konflikte, die in ihrer Unmittelbarkeit Einzelfälle zu sein scheinen. Sollen diese nun im gesellschaftlichen Sinne ausgetragen werden, so müssen die Instrumente des Austragens eine neue, weitergebildete Form der Vergegenständlichung und Entäußerung erhalten, die ihre Singularität jeweils im gesellschaftlichen Sinne aufhebt. Eine solche Aufhebung erfolgt bereits spontan infolge der Wirksamkeit der ökonomischen Reproduktion als Gesamtprozeß. Die dadurch entstehenden Bestimmungen, ebenso wie die der Singularität in den einzelnen Akten, sind jedoch nichts anderes als vergesellschaftlichter Inhalt, der erst eine rechtliche Form zu erhalten hat. So wird das Recht, wie Engels sagt, »*ein innig zusammenhängender* Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt«. Dieser Systemcharakter des Rechts zeigt einerseits, daß es, im Gegensatz zur spontan entstehenden Systematik des ökonomischen Reproduktionsprozesses, von vornherein ein rein gesetztes System ist. Die Prinzipien des Ausbaus und der Kohärenz sind aber nicht einfach eine Verwandlung ins Bewußte der Bestimmungen des ökonomischen Prozesses selbst, sondern müssen gerade so beschaffen sein, daß sie geeignet werden, Konflikte im Sinne der jeweilig bestehenden Gesellschaft, im Sinne der in ihnen jeweils vorhandenen Machtproportion der Klasse, auf der Stufe der jeweils möglichen höchsten Allgemeinheit auszutragen. Darum setzt Engels sehr richtig den eben ausgesprochenen Gedanken so fort: »Und um das fertig zu bringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche.«[20] Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits dargelegt, daß das Recht die ökonomische Wirklichkeit in einer verzerrten Weise spiegeln muß. Das zeigt wiederum, wie falsch es ist, an ideologische Fragen mit erkenntnistheoretischen Maßstäben heranzutreten. Denn es handelt sich dabei nicht um eine abstrakte Scheidung von Wahr und Falsch in der gedanklichen Abbildung des Ökonomischen, sondern darum, ob das Geradesosein einer, eventuell falschen Widerspiegelung so beschaffen ist, daß sie geeignet wird, ganz bestimmte gesellschaftliche Funktionen auszuüben.

20 Engels Ausgewählte Briefe, a. a. O., S. 380; MEW 37, S. 491.

Und das ist eben bei dieser erkenntnistheoretischen »Falschheit« des Rechts der Fall. Der vergegenständlichende Abstraktionsprozeß, den das juristische Setzen an der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht, hat seine Kriterien darin, ob er imstande ist, die sozial relevanten Konflikte so anzuordnen, zu definieren, systematisieren etc., daß sein System ein für den jeweiligen Entwicklungsstand der eigenen Formation relatives Optimum für das Austragen dieser Konflikte garantieren kann. (Daß dies bloß gemäß den Interessen der jeweils herrschenden Klasse vollbracht werden kann, versteht sich von selbst.) Engels hat vollständig recht, wenn er die Widerspruchslosigkeit, also die Herrschaft der formalen Logik für dieses Gebiet methodologisch in den Vordergrund stellt. Die undialektische Überspannung dieser Forderung, die bei den Spezialisten der Rechtssphäre häufig vorkommt, führt jedoch ebenfalls zu einem Verkennen der hier entstehenden Struktur des gesellschaftlichen Seins. Denn das Logische bleibt hier ein bloßes Instrument der gedanklichen Formung: der Inhalt dessen, was etwa als identisch oder nicht identisch betrachtet werden soll, wird nicht von der an sich seienden gesellschaftlichen Gegenständlichkeit bestimmt, sondern vom Interesse der herrschenden Klasse (oder Klassen oder Klassenkompromisse) daran, wie bestimmte Konflikte in bestimmter Weise zu regeln und dadurch auszutragen sind. Dabei kann sehr wohl das gesellschaftlich an sich Zusammengehörige getrennt und das Heterogene auf einen Nenner gebracht werden, ob und wann es geschieht, ob und wann Vereinigung oder Trennung richtig ist, entscheiden nicht logische Kriterien (obwohl alles in logischer Form erscheint), sondern die konkreten Bedürfnisse einer konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lage. Die Grenzen der hier waltenden »Logik« hat bereits Hegel richtig gesehen. Gegen Fichte, der alle Details im Rechtssystem aus der »Idee« ableiten wollte, vertrat er den Standpunkt, daß etwa Strafmaße unmöglich logisch deduzierbar seien, daß sie vielmehr ein unaufhebbares Element der Zufälligkeit enthalten müssen.[21] Dazu wäre nur noch ergänzend hinzuzufügen, daß diese Zufälligkeit immer nur in einem gesellschaftlich genau bestimmten Spielraum vorkommt; wieviel Jahre etwa die Strafe für Diebstahl jeweils konkret ausmacht, enthält sicher auch Elemente der Zufälligkeit. Wie aber der Diebstahl zur Zeit der ursprünglichen Akkumulation als Verbrechen juristisch eingeschätzt wurde und wie im ausgebildeten Kapitalismus, das ist selbstredend, gesellschaftlich, genau determiniert.

Es ist hier natürlich unmöglich, detailliert auf die Struktur dieser Sphäre einzugehen. Wir müssen uns auf einige prinzipielle Bemerkungen beschränken, die sich

21 G. Lukács: Der junge Hegel, Berlin 1954, S. 342; GLW 8, S. 369.

ebenfalls mehr auf die Seinsgrundlage der hier entstehenden teleologischen Setzungen und auf deren allgemeinste Beschaffenheit als Ideologien richten, als auf eine kritische Sichtung jener äußerst divergierenden Anschauungen, in denen die prominenten Vertreter dieses Gebiets der Ideologie eine theoretische Selbstverständigung über das Wesentliche ihrer Tätigkeit suchten. Engels weist in seinen von uns angeführten Bemerkungen auch darauf hin, daß die Differenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung simultan mit der Rechtslehre auch die Berufsjuristen geschaffen hat. Erst damit vollendet sich die besondere Seinsart des Rechts als Ideologie; während sehr viele wichtige ideologische Formen, wie Sitte, Konvention etc. spontan entstehen. Aber selbst, wenn im Laufe der Differenzierung auch für diese Gebiete spezifische Ideologen vorhanden sind, die zuweilen eine bedeutsame Rolle spielen können, bleibt ihre spontane Reproduktion durch die Gesellschaft selbst doch der Hauptstrom ihrer gesellschaftlichen Existenz, Kontinuität, Umwandlung. In seiner Entstehungszeit unterscheidet sich das Recht auch nicht wesentlich von diesen ideologischen Formen. Ja man muß sogar hinzufügen, daß eine Wechselbeziehung mit ihnen, ein inhaltliches Beeinflußtwerden durch sie nie aufhört auf die Rechtsentwicklung inhaltlich wie formell einzuwirken. Dieser Zusammenhang muß besonders betont werden, denn bei dem unmittelbaren Schein einer völligen Selbständigkeit, eines reinen Aufsichselbstgestelltseins der Rechtssphäre (fiat justitia, pereat mundus) wird dessen seinsmäßige Korrektur vor allem durch Aufzeigen der Unentbehrlichkeit solcher Wechselwirkungen evident.

Das Recht könnte unmöglich jenes wichtige Mittel zum Austragen der gesellschaftlichen Konflikte im Alltagsleben der Menschen werden, wenn es nicht ununterbrochen an ihre gesellschaftlich spontan entstehenden Überzeugungen über dieselben Inhalte appellieren könnte. Denn nur dadurch, daß solche Konflikte massenhaft individuell vermieden werden, indem die Einzelmenschen infolge der Wirkung spontaner Gebote – von denen der Gewohnheit bis zur Moral – auf Handlungen verzichten, die der jeweiligen gesellschaftlichen Reproduktion in die Quere kommen könnten, entsteht die sozial reale Möglichkeit der rechtlichen Regelung. Diebstahl, Betrug etc. können nur darum wirksam als juristische Kategorien funktionieren, weil sie wesentlich auf – freilich typische – Ausnahmefälle der Praxis bezogen werden. Würde jeder Mensch etwas, zu dessen Besitz er juristisch nicht befugt ist, jedesmal einfach stehlen, so wäre eine rechtliche Regelung praktisch kaum möglich. Der sehr komplizierte Mechanismus dieser Zusammenhänge kann erst in der Ethik angemessen analysiert werden. Jedoch gerade dieser Untergrund von vielseitigen Wechselwirkungen konstituiert die Rechtssphäre als eine wesentlich gesetzte, im Gegensatz zu den spontanen

Regelungsprinzipien von Gewohnheit und Moral, und eben diese gesellschaftliche Beschaffenheit bringt das Bedürfnis nach einer Spezialistenschicht hervor, die dieses Setzungsgebiet verwaltet, kontrolliert, weiterbildet etc. Damit erhält der Ideologiencharakter des Rechts eine spezifische Ausprägung. Da es ein elementares Lebensinteresse von solchen Spezialistenschichten ist, ihre Tätigkeit im Gesamtkomplex als eine möglichst gewichtige erscheinen zu lassen, treten durch solche Bearbeitungen die ideologischen Abweichungen des Rechts von der ökonomischen Wirklichkeit immer stärker hervor. Gerade weil, wie Engels ausführt, diese Tätigkeit »wieder« auf die ökonomische Basis zurückwirkt, und sie innerhalb gewisser Grenzen modifizieren kann, erfährt der spezifisch ideologische Gesichtspunkt ununterbrochene Steigerungen. Ja in der Selbstdarstellung der in diesem Bereich entstehenden weiteren Spezialisierungen (Rechtswissenschaft, Rechtsphilosophie etc.) werden Inhalt und Form des Rechts oft rein fetischistisch zu selbstherrlichen Menschheitskräften erstarrt. Auch auf die so entstehenden Probleme kann hier nicht näher eingegangen werden. Bemerkenswert bleibt nur, daß die stärksten Widerstände gegen eine seinsmäßig richtige Erfassung der Ideologien gerade solche Spezialistenschichten auszulösen pflegen. Einerseits wird der Standpunkt vertreten, als ob jenes Verhalten, daß die teleologische Setzung eine Ideologie bestimmt, ein unablösbarer Bestandteil des Seins des Menschen als Menschen wäre und nicht eine bloße Folgeerscheinung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf bestimmten Stufen. Andererseits, freilich in engem Zusammenhang damit, wird die reale Verknüpftheit von Wesen und Erscheinung als nicht existent beiseitegeschoben, als Wesen sollen »rein geistige« ideologische Verhaltensweisen gelten, während der wirkliche Kampf der wirklichen Menschen um ihre Existenz als verächtliche Niederung des Daseins in den Hintergrund geschoben wird. Erst so werden die Wertbestimmungen des Rechts zu einer Ideologie im pejorativen Sinn. Der wirkliche Charakter des Rechts kann also nur so herausgestellt werden, daß diese glorifizierende Entstellung als das begriffen wird, was sie ist, als eine Ideologisierung der Ideologie, die notwendig entsteht, wenn die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine Spezialistenschicht zu ihrer Pflege delegiert.

Noch komplizierter ist es, die Stelle der politischen Praxis im Gebiet der Ideologie selbst mit annähernder Genauigkeit gedanklich zu bestimmen. Auch hier muß vor allem auf das ontologisch fundierende Faktum zurückgegangen werden. Es kann keine, noch so kleine, noch so anfängliche menschliche Gemeinschaft geben, in der und um die nicht ununterbrochen Fragen auftauchen würden, die wir gewohnt sind, auf entwickeltem Niveau politische zu nennen. Eine Definition zu geben, d.h. gedanklich formell die Grenze zu fixieren, wo Politik anfängt bzw.

aufhört, ist unmöglich. Gottfried Keller sagt einmal mit einem gewissen Recht, alles sei Politik. Richtig verstanden bedeutet das, es ist schwer, einen Typus der gesellschaftlichen Praxis auch nur vorzustellen, der unter bestimmten Umständen nicht zu einer wichtigen, eventuell sogar schicksalhaften Frage der ganzen Gemeinschaft erwachsen könnte. Das ist natürlich nur eine, selten wirklich werdende Möglichkeit. Normalerweise heben sich jene Probleme, die unmittelbar oder nahe vermittelt mit dem Geschick der ganzen Gesellschaft verknüpft sind, ziemlich deutlich von jenen Handlungen und Verhältnissen der Einzelmenschen ab, von denen es normalerweise einleuchtend scheint, daß ihr Sein oder Nichtsein vom Gesichtspunkt des Ganzen gleichgültig ist. Und doch muß unser anfänglicher Gedankengang mitgedacht werden, wenn von Politik als Lebenssphäre die Rede ist, schon um einzusehen und festzuhalten, daß Politik in gänzlich anderem Sinn eine Lebenssphäre in der Gesellschaft ist als jene, die – wie das Recht – von der Arbeitsteilung als solche abgegrenzt und mit den dazu nötigen Fachleuten versehen wird; andererseits wäre es aber ebenfalls eine Übertreibung, diese mit dem Leben direkt verwobene Allgemeinheit allzu wörtlich zu nehmen. Politik ist ein universeller Komplex der gesellschaftlichen Totalität, aber einer der Praxis, und zwar der vermittelten Praxis, der deshalb unmöglich eine so gleichartig spontane und permanente Universalität haben kann wie etwa die Sprache als primäres Organ der Aneignung der Welt durch Vergegenständlichung der Objekte, sowie der sie entäußernd setzenden und aneignenden Subjekte.

Politik ist eine Praxis, die letzten Endes auf die Totalität der Gesellschaft gerichtet ist, jedoch so, daß sie unmittelbar die gesellschaftliche Erscheinungswelt als Terrain des Veränderns, d.h. des Erhaltens oder Zerstörens des Jeweiligen in Gang setzt, jedoch die so ausgelöste Praxis ist unvermeidlich auf vermittelter Weise auch vom Wesen bewegt und intentioniert, ebenfalls vermittelt, auch auf das Wesen. Die widerspruchsvolle Einheit von Wesen und Erscheinung in der Gesellschaft gewinnt in der politischen Praxis eine deutliche Gestalt. Vom unmittelbaren Standpunkt der politisch gemeinten teleologischen Setzungen ist die untrennbare Verbundenheit und Einheit von Wesen und Erscheinung sowohl ihr unausweichlicher Ausgangspunkt, wie ihr notwendig gesetztes Ziel. Aber gerade wegen dieser unmittelbar gegebenen Einheit von Wesen und Erscheinung ist die politische Praxis in ihrer Beziehung zum Wesen, die ihre Effektivität letzten Endes, freilich nur letzten Endes entscheidet, eine vermittelte. Darum hebt diese unmittelbare Form der Einheit die vorhandenen Widersprüche nicht auf. Engels beruft sich mit Recht darauf, daß die Politik in konkreten Einzelfällen sehr wohl eine gegenteilige Richtung einschlagen kann, als die gerade wirksame ökonomi-

sche Entwicklung fordert,[22] wobei er mit Recht bemerkt, daß in solchen Fällen, nach Umwegen, Schaden etc. die ökonomische Wirklichkeit sich doch durchsetzt. Man würde jedoch an der wahren, seinsmäßigen Beschaffenheit dieser widersprüchlichen Einheit vorbeigehen, wenn man die Vorstellung hätte, daß es sich um die einfache Wechselwirkung in sich abgeschlossen-einheitlicher Komplexe handeln würde. Es ist vielmehr von sehr verschiedenen komplexen Wechselwirkungen in beiden Sphären die Rede, was zur Folge hat, daß das gegenseitige Aufeinanderwirken von Wesen und Erscheinung die allerverschiedensten Formen aufnehmen muß.[23] Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie die einfache Ausdehnung des Warenverkehrs eine juristische Regelung gesellschaftlich notwendig herbeiführt. Die politische Praxis richtet sich in allgemein gewordenen Konfliktfällen oft auf eine Reform des rechtlichen Überbaus. Erfolg oder Versagen hängt jedoch davon ab, ob und wie eine Umgestaltung des positiv geltenden Rechtssystems auf die Ökonomie selbst einwirkt, ob und wie sie imstande ist, auf diesem Umweg das vorwärtsdrängende Positive in der Wirtschaft zu fördern. Das ist nur ein Typus solcher Verschlungenheiten zwischen den Welten von Wesen und Erscheinung.

Betrachten wir nun eine andere; ihre Behandlung hat keineswegs den Zweck, eine Aufzählung solcher Zusammenhänge auch nur anzudeuten, sie soll vielmehr bloß ein Hinweis darauf sein, daß wir es hier mit unzähligen, voneinander qualitativ verschiedenen Wechselwirkungen zwischen Wesen und Erscheinung zu tun haben. Wir nehmen als Beispiel die Distribution. Marx hebt, um sie zu bestimmen, vorerst die Verneinung ihrer Unabhängigkeit von der Produktion hervor, die das Gesamtbild der Ökonomie in ihrer bürgerlichen Behandlung darstellt: »Die Gliederung der Distribution ist vollständig bestimmt durch die Gliederung der Produktion. Die Distribution ist selbst ein Produkt der Produktion, nicht nur dem Gegenstand nach, daß nur die Resultate der Produktion distribuiert werden können, sondern auch der Form nach, daß die bestimmte Art der Teilnahme an der Produktion die besonderen Formen der Distribution, die Form, worin an der Distribution teilgenommen wird, bestimmt. Es ist durchaus eine Illusion, in der Produktion Erde, in der Distribution Grundrente zu setzen etc.« Diese Unterordnung unter die Produktion setzt jedoch ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutung

22 Marx-Engels Ausgewählte Briefe, a. a. O., S. 379; MEW 37, S. 490 f.

23 Hier zeigt es sich, wie hindernd für die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins die akademisch-arbeitsteilige genaue Trennung von Ökonomie und Soziologie war und ist. Das, was man heute als allein wissenschaftliche Methode betrachtet, wird zutiefst unwissenschaftlich, weil gerade das begrifflich reinlich getrennt wird, dessen konkretes Zusammenspiel die seinsmäßig relevanten Zusammenhänge ergibt.

nicht herab, erhöht sie im Gegenteil. Denn während in der bürgerlichen Ökonomie nur von einer Distribution der Produkte die Rede war, betont Marx: »Aber ehe die Distribution Distribution der Produkte ist, ist sie: 1. Distribution der Produktionsinstrumente und 2. was eine weitere Bestimmung desselben Verhältnisses ist, Distribution der Mitglieder der Gesellschaft unter die verschiedenen Arten der Produktion. (Subsumtion der Individuen unter bestimmte Produktionsverhältnisse.) Die Distribution der Produkte ist offenbar nur Resultat dieser Distribution, die innerhalb des Produktionsprozesses selbst einbegriffen ist und die Gliederung der Produktion bestimmt.«[24] Wir haben es also in der Unmittelbarkeit primär mit einer Bevölkerungsbewegung zu tun, die nach der strikten Arbeitsteilung der bürgerlichen Wissenschaft ein soziologisches oder demographisches Problem zu sein schiene, während es sich in Wirklichkeit um eine Zentralfrage der Ökonomie selbst handelt. (Man denke an die »ursprüngliche Akkumulation«, wie sie von Marx beschrieben wurde.) Die historischen Erfahrungen zeigen, daß die politischen Interessen der Regel nach unmittelbar auf die Bevölkerungsbewegung gerichtet sind, und die Förderung (oder eventuell die Hemmung) der Produktion, die hier einen qualitativen Wendepunkt erlebt, vollzieht sich mittels jener Maßnahmen, die unmittelbar diese betreffen.

Hier zeigt sich wieder, daß das Kriterium für die historische Funktion und Bedeutung der Ideologie nicht in der sachlich-wissenschaftlichen Richtigkeit ihres Inhalts, als treuer Widerspiegelung der Wirklichkeit liegt, sondern in Art und Richtung ihrer Einwirkung auf jene Tendenzen, die die Entwicklung der Produktivkräfte auf die Tagesordnung gesetzt haben. Es wäre aber unrichtig, die Ablehnung der erkenntnistheoretischen Maßstäbe in der Ideologienfrage nunmehr, ins entgegengesetzte Extrem verfallend, als reine gedanken- und ideenlose Pragmatik aufzufassen. Die ideologischen Inhalte der politischen Entscheidung sind keineswegs gleichgültig in dem Sinne, als ob ausschließlich der momentane praktische Erfolg entscheiden und es auf die bestimmenden Gründe überhaupt nicht ankommen würde. Im Gegenteil. Bei allen politischen Entscheidungen gibt es zwei sachlich verschiedene, wenn auch in der Wirklichkeit oft ineinander übergehende Motive, die als Kriterien gelten können. Das erste ist, was Lenin als das nächste Kettenglied zu bezeichnen pflegte, nämlich jener Knotenpunkt von aktuellen Tendenzen, dessen entschiedene Beeinflussung eine ausschlaggebende Wirkung auf das Gesamtgeschehen auszuüben fähig ist. Das ist nicht immer, ja konkret nur ausnahmsweise die gerade fällige unmittelbare Veränderung im

24 Rohentwurf, S. 16–17; MEW 42, S. 31.

Wesen selbst. Im konkreten Geschichtsverlauf wird sie nur selten überhaupt erkannt, ja es gibt Situationen, in denen auch das klarste Wissen um sie keine bewegende, entscheidungbringende Macht haben könnte. Man denke an die russische Revolution von 1917. Lenin hatte darüber keine Zweifel, daß die objektiven Bedingungen einer sozialistischen Umwälzung mit dem Zusammenbruch des Zarismus im Februar gegeben waren. Er hat diese seine Überzeugung auch immer verkündet, er hätte aber auch mit der besten Propaganda für diese Perspektive sie doch nicht unmittelbar verwirklichen können, wenn er das »Kettenglied« der gegebenen Etappe der Entwicklung nicht in der Friedenssehnsucht bei allen Werktätigen und in dem Wunsch nach Land bei den Bauern erkannt hätte. Die beiden Parolen »Land und Friede« konnten – nur nach ihrem nackten Gehalt betrachtet – auch in der bürgerlichen Gesellschaft als verwirklichbar vorgestellt werden. Die politische Genialität Lenins bestand dabei darin, den Gegensatz zu erkennen, daß sie einerseits die unstillbar leidenschaftliche Sehnsucht breitester Massen gebildet haben, daß sie aber andererseits für die russische Bourgeoisie praktisch unannehmbar waren und unter den gegebenen Umständen auch von den kleinbürgerlichen Parteien keine Unterstützung, ja nicht einmal eine passive Duldung erhalten konnten. So wurden politische Zielsetzungen, die an sich die bürgerliche Gesellschaft gar nicht umstürzen müßten, zu einem Sprengstoff, zum Vehikel der Herbeiführung einer Situation, in welcher die sozialistische Revolution erfolgreich durchgeführt werden konnte.

Freilich haben wir einen Fall betrachtet, bei welchem das reale Ziel klar vor den Augen des verwirklichenden Politikers stand. Dieses Kriterium bewahrt aber auch dann seine Geltung, wenn eine derartige adäquate Einsicht des Zieles nicht vorhanden ist. Man denke etwa an die Bismarcksche Reichsgründung. Überblickt man nachträglich die ersten drei Viertel des 19. Jahrhunderts, so erscheint der objektive wie subjektive Drang zum Staatwerden der deutschen Nation als ein unwiderstehlicher. Ja wir haben in anderen Zusammenhängen bereits darauf hingewiesen, daß seine ökonomischen Grundlagen im preußischen Zollverein längst niedergelegt waren, ohne daß irgend jemand (Bismarck mitinbegriffen) diesen Zusammenhang adäquat begriffen hätte. Das Kettenglied in dieser Lage waren zwei Kriege: gegen Österreich, um die reale ökonomische Basis der deutschen Einheit, die Grenzen des Zollvereins gegen Einmischung von außen intakt zu bewahren und gegen Frankreich, um die politische Einheit von innen und außen zu sichern. Man darf selbstredend solche Kettenglieder nie anders als konkret historisch betrachten. Erst die Niederlage der bürgerlichen Revolution von 1848, die die aktuell-praktische Unmöglichkeit herbeiführte, mit der Kleinstaaterei, mit dem preußischen Übergewicht, mit den Überresten des Feudal-

Absolutismus radikal abzurechnen, die in den weitesten Schichten des Bürgertums die Perspektive »Einheit vor Freiheit« zur herrschenden machte, schufen eine Lage, in der die Mittel der Kriege zu solchen Kettengliedern für das Erreichen der staatlichen Einheit der Nation wurden. Bismarck hatte noch 1866 eine relativ richtige Einsicht in diesen Zusammenhang, indem er jede Annexion Österreich gegenüber erfolgreich abwehrte, schon 1871 wuchs der Krieg – durch Annexion von Elsaß-Lothringen – über diesen Rahmen hinaus und wurde zum Auslöser ganz anderer Kausalketten der ganzen späteren deutschen Politik.

Damit ist aber nur das erste, das unmittelbare Kriterium für die politisch-ideologische Praxis umschrieben, das Kriterium dafür, wie ein realer, letzthin ökonomisch verursachter Konflikt mit politischen Mitteln überhaupt ausgetragen werden kann. Dazu tritt nun als zweites Problem: welche Dauer eine solche Lösung haben wird und kann. Wir haben früher beim ersten Problemkomplex, um die konkrete Beschaffenheit des Kriteriums ganz klar herausstellen zu können, eine jede erkenntnistheoretische Kritik der inhaltlichen Richtigkeit oder Falschheit der wirksam gewordenen Ideologien abgelehnt. Ebenso kommen moralische Gesichtspunkte (aufrichtige Überzeugung oder zynische Demagogie etc.) unmittelbar als Kriterien dessen, was Ideologie ist, nicht in Frage. In der Unmittelbarkeit der politischen Praxis können rein demagogische Ideologien eine derart starke unmittelbar-praktische Stoßkraft erhalten, daß sie geeignete Mittel zur Austragung einer Krise zu sein scheinen; es genügt dabei an die Machtergreifung Hitlers zu denken. Allein gerade hier zeigt es sich, daß ein solches Kriterium allein nicht ausreicht. Das ergibt sich daraus, daß, wie gezeigt wurde, die politische Praxis zwar simultan auf die Einheit von Erscheinung und Wesen der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Ganzes gerichtet ist, jedoch diese unmittelbar nur in ihrer Unmittelbarkeit erfassen kann, was zumindest die Möglichkeit in sich schließt, daß sowohl das intentionierte wie das von der teleologischen Setzung getroffene Objekt auf eine Welt der Erscheinung gerichtet bleibt, die das Wesen eher verdeckt als offenbart. Darum würde es das totale Phänomen der politischen Praxis nicht erschöpfen, wenn man bei der Analyse ausschließlich ihre unmittelbare Effektivität als Kriterium betrachten würde, obwohl diese fraglos ein wichtiges, ja unentbehrliches Moment ihrer Totalität bildet. Denn ein politischer Entschluß, die ihm zugrunde liegende politische Konzeption etc. hören in der Tat auf, politisch relevant zu sein, wenn ihnen jede Effektivität fehlt. (Sie können allerdings in der Entwicklung der Ideologie überhaupt zuweilen sogar eine wichtige Rolle spielen – es genügt auf Platons Staatstheorie hinzuweisen –, sie stehen aber doch außerhalb der realen Dynamik, die im politischen Leben zum Ausdruck kommt.)

Es würde aber eine Oberflächlichkeit der Betrachtung herbeiführen, dieses an sich höchst wichtige Motiv der unmittelbaren Effektivität zu verabsolutieren, wie dies bei den theoretischen Wortführern der sogenannten Realpolitik der Fall zu sein pflegt. Hier muß die objektiv ontologische Betrachtung der Geschichte auf jene Kausalketten achten, die eine jeweilige politische Entscheidung auslöst. Wenn wir von Dauer gesprochen haben, so war damit natürlich keine abstrakte, quantitativ bestimmbare Zeitspanne gemeint, sondern die Frage, ob die, mit welcher Bewußtheit immer, in der teleologischen Setzung in Gang gebrachten, neuen kausalen Momente auf die ausschlaggebenden, in Krise geratenen ökonomischen Tendenzen einwirken. Dauer kann also nur insofern ein Kriterium für eine politische Entscheidung abgeben, als deren Folgen deutlich bezeugen, ob sie, mit welcher ideologischen Begründung immer, auf bestimmte reale Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung aufzutreffen imstande war, ob und wie die von ihr ausgelösten Kausalreihen auf diese Entwicklung einwirkten. Es ist klar, daß, je größer die hier entstehende Divergenz ist, desto weniger Dauerhaftigkeit allgemein in der Entscheidung selbst enthalten sein wird. Insofern erfüllt sich die Effektivität des politischen Handelns erst in der Dauer. Erst diese zeigt an, daß der aktuelle Erfolg nicht nur eine flüchtige momentane Gruppierung der Kräfte zustande zu bringen vermochte, die zum unmittelbaren Austragen einer krisenhaften Situation auszureichen schien, sondern zugleich den hinter den akuten Verwirkungen wirkenden wesentlichen Kräften ebenfalls einen wirksamen Impuls gab.

Freilich muß auch dies gesellschaftlich-geschichtlich konkret verstanden werden, und das stellt eine untrennbar zusammengehörige Verdoppelung dar: Vor allem setzt sich das ökonomisch-sozial Notwendige, das Wesen im historischen Prozeß durch: alle Entscheidungen und Taten, seien sie genial oder stümperhaft, ehrlich oder verbrecherisch, können bloß beschleunigend oder auf Umwege lenkend auf ihn einwirken. Mit 1789 war das Problem der bürgerlichen Gesellschaft für Frankreich aufgegeben. Es verwirklichte sich zwar – via terreur, Napoleon, Restauration, Bürgerkönigtum, zweites Kaiserreich etc. – erst mit dem Sturz Mac Mahons in der dritten Republik, aber es hat sich doch endlich verwirklicht. Andererseits und zugleich haben etwa Napoleon oder Louis Philippe gleicherweise einzelne Momente seines Gradesoseins zu prägen geholfen. Und das Wesen, da es Wirklichkeit ist, läßt sich von seinem Geradesosein in der Verwirklichung niemals ganz loslösen. Die Konkretheit solcher Entwicklungen ergibt also eine widerspruchbeladene Einheit der objektiven gesellschaftlichen Determiniertheit und des prägenden Einflusses der zur Aktivität mobilisierten Menschen auf das Geradesosein der dabei entstehenden sozialen Struktur und Dynamik. Beide

widersprechenden Entwicklungsfaktoren kann man unschwer begreifen. Es ist klar, daß 1789 mit dem Zerschlagen des Feudalismus den Weg zur Entfaltung des Kapitalismus freigesetzt hat, dieser setzte sich nun unaufhaltsam durch, gleichviel ob die Restauration der Absicht nach auf das Entgegengesetzte eingeschworen war oder das Bürgerkönigtum auf die bewußte Förderung bloß einer seiner Komponenten. Daß sich sein Sinn im Prozeß dieser Entfaltung ebenfalls innerlich qualitative Änderungen mit sich führend weiterbildete, kann keineswegs die objektive Unwiderstehlichkeit solcher Prozesse aufheben; so wuchs der Kapitalismus des Bismarckschen Reiches in den Imperialismus der Wilhelminischen Periode hinüber usw. Trotzdem ist dies alles nicht einfach mit den Menschen geschehen, sondern ist, bei all seiner objektiven Notwendigkeit, auch eine Frucht ihrer eigenen Taten: ohne den Schock der Junitage wäre vermutlich kein zweites Kaiserreich in Frankreich entstanden, aber es haben eben Menschen, die diesen Schock selbst erlebten, gehandelt.

Die Schwierigkeit, diesen Widerspruch als Einheit zu apperzipieren und zu deuten, entspringt weniger aus der Sache selbst, als aus falschen, fetischisierenden, gedanklichen Einstellungen, wobei es aufs gleiche hinausläuft, ob vulgärmarxistisch ein ökonomischer Prozeß völlig unabhängig von der treibenden Aktivität der Menschen oder der in eine fremde Wirklichkeit »geworfene« zum einsamen Entschluß, zur Freiheit »verdammte« Einzelmensch zum Fetisch gemacht wird. Um vorerst an einem unmittelbaren Moment die unausweichbare Wechselbeziehung dieser Gegensätzlichkeit anzudeuten, sei bloß darauf hingewiesen, daß die Effektivität im Austragen der Konflikte ohne Mobilisieren und Organisieren einer jeweils ausschlaggebend gewordenen Schicht der Bevölkerung praktisch unmöglich ist: ob das die Jakobiner des 18. oder die Nationalsozialisten des 20. Jahrhunderts sind, läuft rein faktisch, rein abstrakt aufs gleiche hinaus. Allerdings nur rein abstrakt. Denn schon der ideelle, moralische etc. Gehalt, der solche Massen in Bewegung bringt, ist äußerst verschieden, und diese Verschiedenheit prägt ihrerseits allen später folgenden Taten ihre Besonderheit, ihre spezifisch menschliche, ihre politische Beschaffenheit auf. Die gesellschaftlich-menschliche Wesensart der Genesis, des Weges, den eine Bewegung angetreten, determinierten auch Richtung und Inhalt der späteren Praxis. Der Mensch als antwortendes Wesen ist nie unabhängig von der Frage, die die Geschichte an ihn stellt, aber auch die objektiv gewordene gesellschaftliche Bewegung kann von ihrer gesellschaftlich-menschlichen, politisch-moralischen Genesis nie unabhängig werden.

Im Problem der Dauerwirkung politischer Entscheidungen, des Wirkungsradius des praktisch gewählten nächsten Kettengliedes reproduziert sich simultan die Gleichheit und die Verschiedenheit der beiden großen Gruppen unter den

teleologischen Setzungen. Die Gleichheit beruht darauf, daß sowohl im Stoffwechsel mit der Natur wie im Beeinflussen der teleologischen Setzungen anderer Menschen die Setzung nur dann objektiv wirksam werden kann, wenn sie reale Menschen, Kräfte etc. in ihrem intentionalen Objekt in Bewegung setzt. Dem Unterschied der beiden teleologischen Setzungsarten entsprechend, ist, wie wir wissen, der Unsicherheitskoeffizient in der zweiten Gruppe nicht nur weit größer, sondern von einer ins Qualitative umschlagenden Größenordnung. Diese Differenz hebt jedoch die eben bestimmte gemeinsame ontologische Grundlage nicht auf: die Notwendigkeit, auf das Sein aufzutreffen. Freilich ist dies auch im Stoffwechsel mit der Natur nur innerhalb bestimmter Schranken gültig: einerseits kann eine Setzung nie bei voller und adäquater Kenntnis sämtlicher Momente des Entstehens vollzogen werden, andererseits beschränkt sich diese Forderung stets auf den unmittelbaren Zweck der Arbeit. Diese Beschränkung macht nun den qualitativen Charakter der Differenz noch deutlicher. Nicht nur der Umkreis des Unerkannten ist bei politischen Entscheidungen unvergleichlich größer, sondern die qualitative Eigenart des Unterschiedes drückt sich auch darin aus, daß die fundamentalen Gesetzmäßigkeiten des Objekts im Stoffwechsel mit der Natur nur erkannt werden können, während die gesellschaftliche Entwicklung gerade durch eine solche Förderung neue Formen, neue Gesetzlichkeiten aus sich heraus hervorbringen kann. Wenn z. B. eine politische Entscheidung für das Wachstum des Kapitalismus günstig ist, kann diese dabei im Stadium des Verdrängens des absoluten Mehrwerts durch den relativen etc. eintreten, wodurch die durch die politische Lösung der Krise in Gang gebrachten Kausalreihen ganz neue gesetzliche Bestimmungen ins Leben rufen. Das bedeutet natürlich nicht, daß es unmöglich wäre, bei politischen Entscheidungen die wahren Entwicklungstendenzen zu treffen und ihren Folgen so dauernde Wirkungen zu verleihen, man darf dabei nur nicht vergessen, daß eine politische Entwicklung nie den immanent geschlossenen Ablauf einer Arbeitssetzung haben kann, daß vielmehr die Widersprüche, die bei der Realisierung offenbar werden, neue Entscheidungen erfordern, zu deren Beschaffenheit auch die ursprünglich richtigen keinerlei Garantie zu bieten imstande sind. So ist die Dauer der Wirkung zwar in der Tat ein Kriterium der gesellschaftlichen Richtigkeit der politischen Setzungen, aber kein im vorhinein rationell erkennbares. Erst die Geschichte kann darüber – immer post festum – ein gültiges Urteil abgeben.

Damit sind wir aber erst bei der Einleitung zur Einleitung des Verständnisses für diesen widerspruchsvollen – und nur in seiner Widersprüchlichkeit adäquat erfaßbaren – Prozeß angelangt. Das fetischisierte Denken der offiziellen Wissenschaft ist – eingestanden oder schamhaft verschwiegen – stets darauf ausgerichtet,

die ontologisch relevante Historizität der typischen gesellschaftlich-menschlichen Verhaltensweisen in eine »Ewigkeit«, in ein »Perennieren« des Gehalts zu verwandeln, in welcher die dynamische Kontinuität des wirklichen Prozesses zu einer letzten Endes gleichbleibenden »Substanz« erstarrt. Daß auf dem Gegenpol derselben Mentalität etwa im »Historismus« Rankeschen Typus oder im heutigen Strukturalismus wiederum die einzelnen Etappen zu einer statischen Einzelheit ohne Genesis und ohne Ausfechtungen von Wandlungen fetischistisch erstarren, zeigt die tiefe Abneigung der zu extrem arbeitsteiligen Spezialisten differenzierten Wissenschaftler, dialektisch widersprüchliche Komplexe der Wirklichkeit als Seiende anzuerkennen. Hier muß nun mit allen solchen Vorurteilen gebrochen werden, als existiere eine Politik, die ihre ausschlaggebenden Wesenszüge von Anfang bis heute ohne umstürzenden Wandel unverändert bewahrt hätte oder wäre Politik einfach ein Moment der jeweiligen Struktur, deren Charakteristikum auf andere Strukturen überhaupt nicht übertragbar sein kann.

Marx ist in den fünfziger Jahren, bei der ersten Niederschrift seines Hauptwerks auf diese Frage eingegangen, indem er darauf zu sprechen kam, ob es einen Sinn hätte, von Produktion im allgemeinen zu sprechen. Seine Antwort war, es handle sich dabei um eine Abstraktion, jedoch unter im folgenden anzugebenden Bedingungen, um eine »verständige Abstraktion«. Die Bedingungen dieser Verständlichkeit werden nun so zusammengefaßt: »sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert, und uns daher die Wiederholung erspart. Indes dies *Allgemeine*, oder das durch Vergleichung herausgesonderte Gemeinsame, ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedne Bestimmungen Auseinanderfahrendes. Einiges davon gehört allen Epochen; anderes einigen gemeinsam. [Einige] Bestimmungen werden der modernsten Epoche mit der ältesten gemeinsam sein. Es wird sich keine Produktion ohne sie denken lassen; allein, wenn die entwickeltsten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickeltsten gemein haben, so muß gerade das, was ihre Entwicklung ausmacht, den Unterschied von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen, die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten, müssen grade gesondert werden, damit über der Einheit – die schon daraus hervorgeht, daß das Subjekt, die Menschheit, und das Objekt, die Natur, dieselben sind – die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird.«[25] Soll diese Feststellung von Marx fruchtbar verwertet werden, so muß man erstens berücksichtigen, daß sie sich auf die Produktion selbst bezieht und nicht auf das Gebiet der Ideologie. Wir wissen aus früheren Analysen, daß die Objektwelt der primären teleologischen Setzungen im Stoffwechsel zwischen

25 Ebd., S. 7: MEW 42, S. 21.

Gesellschaft und Natur bestimmter und gegenständlich dauerhafter sind, als die jener Setzungen, deren Gegenstand das zukünftige, das erwünschte Handeln von anderen Menschen ist. Die Mahnung zur Vorsicht im Gebrauch von solchen Abstraktionen gilt also hier in einem noch strengeren Sinne als dort. Zweitens darf im theoretischen Gebrauch nie vergessen werden, daß wir es mit einer Abstraktion, freilich mit einer aus dem Seinsprozeß selbst gewonnenen Abstraktion, aber nicht mit diesem selbst zu tun haben. Marx spricht es hier auch klar aus, daß – ontologisch betrachtet – »es keine Produktion im Allgemeinen gibt.« Die primären, seinhaften Momente des Prozesses sind die ökonomische Struktur, ihr Wandel und dessen Kontinuität. Diese »verständige Abstraktion« darf also nie nach abstrakten, logischen etc. Kennzeichen beurteilt und angewendet werden, vielmehr ist das Kriterium einer jeden Verallgemeinerung immer die Kontinuität des realen Prozesses selbst. Es ist deshalb selbstverständlich, daß die Arbeit in ihrer ursprünglichen Form viel deutlicher als Modell ihrer komplizierteren Formen dienen kann, als dies bei den ideologischen Formen der gesellschaftlichen Praxis möglich ist. Marx skizziert in seinen eben angeführten Betrachtungen diese aus dem Sein stammende ständige Modellhaftigkeit sehr deutlich: »Keine Produktion möglich ohne ein Produktionsinstrument, wäre dies Instrument auch nur die Hand. Keine möglich ohne vergangne, aufgehäufte Arbeit, wäre diese Arbeit auch nur die Fertigkeit, die in der Hand des Wilden durch wiederholte Übung angesammelt und konzentriert ist.« Und er fügt sogleich hinzu, wie diese echt seinshafte Lage durch abstrakt logische Anwendung, deren Motiv freilich hier apologetisch ist, völlig verfälscht werden kann: »Das Kapital ist unter andrem auch Produktionsinstrument, auch vergangne, objektivierte Arbeit. Also ist das Kapital ein allgemeines, ewiges Naturverhältnis; d. h. wenn ich grade das Spezifische weglasse, was ›Produktionsinstrument‹, ›aufgehäufte Arbeit‹ erst zum Kapital macht.«[26] Es ist klar, daß Politik, als Form des Ausfechtens von Konflikten, die die Gesamtgesellschaft betreffen, unmöglich selbst in diesem noch so kritisch kontrollierten Sinn, Modelle von der Art der Arbeit in ihrer Entwicklung herauszubilden fähig ist. Die unumgänglich einmalige Kontinuität, die schon in der Tatsache des Ausfechtens als Aufgabe enthalten ist, läßt keine derartige abstrakte Allgemeinheit entstehen. Schon, daß der auszutragende Konflikt sich im Gebiet der Einheit von Wesen und Erscheinung abspielt, daß seine unvermeidlich unmittelbare Lösungsform das Ergreifen des immer konkreten nächsten Kettengliedes ist, zeigt deutlich, daß die Grenzen einer »allgemeinen« Politik viel enger gezogen sind, als die der allgemeinen Produktion. Wo Tiefes und Geniales über

26 Ebd.

Politik ausgesagt wurde, z. B. bei Machiavelli, ist dieses wesentlich konkreten Charakters, die Allgemeinheit ist weniger abstrahierend als parabelhaft.[27]

Es ist natürlich unmöglich, die so entstehenden qualitativen Differenzen in Struktur und Dynamik der politischen Praxis ausführlich darzustellen – dazu müßte eine ökonomisch fundierte Weltgeschichte geschrieben werden –, es kann hier nur darauf ankommen, an einigen prägnanten Beispielen zu zeigen, daß ihr Umfang, ihr Inhalt, ihre Wesensart, ihre Richtung etc. in stets verschiedener Weise, stets davon determiniert war und ist, was Marx die ökonomische Struktur einer Gesellschaft genannt hat. Damit ist freilich nur der allgemein verbindliche Rahmen für die politische Praxis angegeben, jedoch bereits als etwas qualitativ Eigenartiges, das sich niemals aus dem abstrakten Begriff der »Politik« ableiten läßt. Nur innerhalb des so gegebenen Spielraums können sich die konkreten, politisch auszutragenden Konflikte entfalten, das Wie des Austragens und seine kausalen Folgen stehen diesem konkreten Geradesosein wieder konkret in einer von Zufällen durchsetzten Determination gegenüber. Vorerst kommt es also darauf an, diesen Spielraum in seinem Geradesosein zu begreifen. Wir führen zuerst das Bild an, das der junge Marx von der ökonomisch-sozialen Beschaffenheit des Feudalismus, freilich mit deutlichem Hinweis auf die Wesensart der darin möglichen politischen Praxis entworfen hat: »Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerbe-Korporation, Gelehrten-Korporation etc., d. h. im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch *politisch*, der materielle Inhalt des Staats ist durch seine Form gesetzt, jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre, oder die Politik ist auch der Charakter der Privatsphären. Im Mittelalter ist die politische Verfassung die Verfassung des Privateigentums, aber nur, weil die Verfassung des Privateigentums politische Verfassung ist. Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der *unfreie* Mensch. Es ist also die *Demokratie der Unfreiheit*, die durchgeführte Entfremdung. Der abstrakte reflektierte Gegensatz gehört erst der modernen Welt. Das Mittelalter ist der *wirkliche*, die moderne Zeit ist *abstrakter* Dualismus.«[28]

Ein Jahr später untersuchte er den sozialen Umkreis, aus welchem in und nach der französischen Revolution eine an Inhalt und Form völlig verschiedene Art der politischen Praxis entsteht. Verständlicher- und lehrreicherweise geht dabei Marx

27 Ein ganz anderer Problemkomplex ist die Untersuchung der dynamischen Zusammenhänge zwischen politischer Praxis und anderen Arten des praktischen Verhaltens, wie Sitte, Tradition, Religion, Moral, Ethik etc. Auch hier ist bei jeder Abstraktion die allergrößte kritische Vorsicht vonnöten. Konkret können auch diese Fragen erst in der Ethik behandelt werden.

28 Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEGA I, 1; S. 437; MEW 1, S. 233

davon aus, wie die revolutionär entstehende neue Gesellschaftsform einen schroffen qualitativen Gegensatz zur feudalen bildet: »Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als *allgemeine* Angelegenheit, d. h. als wirklichen Staat konstituierte, zerschlug notwendig alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien, die ebenso viele Ausdrücke der Trennung des Volkes von seinem Gemeinwesen waren. Die politische Revolution *hob* damit den *politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf*, sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile, einerseits in die *Individuen*, andererseits in die *materiellen und geistigen Elemente*, welche den Wesensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der *allgemeinen* Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen *besonderen* Elementen des bürgerlichen Lebens. Die *bestimmte* Lebenstätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur individuellen Bedeutung herab. Sie bildeten nicht mehr das allgemeine Verhältnis des Individuums zum Staatsganzen. Die öffentliche Angelegenheit als solche ward vielmehr zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums und die politische Funktion zu seiner allgemeinen Funktion.«[29]

Wir haben diese Gegenüberstellung angeführt, um zu zeigen, daß der ökonomisch-soziale Strukturwandel der Gesellschaft aus einer Formation in die andere, der Politik nicht nur neue Inhalte gibt, bei Unverändertbleiben der Prinzipien. Solche Veränderungen der Struktur, wie die, die hier sichtbar werden, ergeben völlig neue Konstellationen für die Praxis, die sich vom sozialen Typus des Politikers und seiner Gefolgschaft bis zum jeweiligen Ziel des Handelns und der Methode seines Durchsetzens erstrecken. Natürlich bezieht sich dieser Wandel nicht bloß auf den Übergang von einer Formation in die andere. Im Laufe der Entwicklung einer Formation scheint zwar eine langsame Evolution bei gleichbleibender Struktur der Inhaltlichkeit vor sich zu gehen, jedoch ist diese Stabilität doch nur ein Schein. Auch innerhalb von solchen langsamen Wandlungen innerhalb einer Formation können Veränderungen qualitativer Art in den meisten und sehr oft wichtigsten Momenten der Struktur entstehen. So beginnt die Umwandlung der feudalen Struktur der äußeren Form nach oft als ein Kampf

29 Marx: Zur Judenfrage. ebd., S. 597; MEW 1, S. 368.

innerhalb des Feudalismus, mit überwiegend feudalen Mitteln und erreicht ihre genuine Gestalt erst auf Spätstadien; so erscheint die kapitalistische Trennung und Selbständigmachung der bürgerlichen Gesellschaft zuerst als das Verwirklichen des laissez faire, um später – man denke an New Deal – einen starken staatlichen Interventionismus auszubilden, der freilich mit früheren Verknüpfungsarten zwischen Staat und Gesellschaft nichts mehr gemein hat usw. Auch bei solchen Veränderungen führt jeder Versuch einer formalistischen Systematisierung in die Irre. Die Änderungen lassen sich nur konkret gesellschaftsontologisch begreifen, als bestimmte Momente jenes großen Prozesses, dessen Inhalt das Zurückweichen der Naturschranke, die zunehmende Vergesellschaftung der Gesellschaft etc. bildet.

Das hierbei ausschlaggebende ontologische Problem hat bereits der junge Marx scharf ins Auge gefaßt, wenn er den Unterschied zwischen Individuum »soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinem Zweig der Arbeit und die dazugehörigen Bedingungen subsumiert ist«. Diese Subsumtion hebt natürlich nicht die Persönlichkeit auf, obwohl sie sie bedingt und bestimmt, aber der hier relevante »Unterschied tritt erst im Gegensatz zu einer anderen Klasse« auf oder in eigenen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Krisensituationen. Diese gesellschaftliche Bestimmtheit des Menschen ist »im Stand (mehr noch im Stamm) ist dies noch verdeckt, z. B. ein Adliger bleibt stets ein Adliger, ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität.« Die kapitalistische Gesellschaft bringt nämlich erst »die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum« hervor.[30] Zufälligkeit muß hier natürlich rein vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden, als Zufälligkeit der Beziehung zwischen der naturhaften Existenz des Menschen und seiner Stellung in der Gesellschaft. Denn vom Standpunkt eines ins Generelle abstrahierten Seins im allgemeinen, ist das konkrete Sein eines jeden Menschen zugleich ganz notwendig und völlig zufällig. Die Bestimmung von Marx weist dagegen darauf hin, daß die Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Distribution im angegebenen Marxschen Sinne, rein gesellschaftlich geworden sind, daß sie ihre ursprünglich naturhaften Bestimmtheiten abgestreift haben. Man denke daran, daß etwa der Polisbürger zwar Privatbesitzer von Grund und Boden war, dies aber nur als Gemeindemitglied sein konnte, was sowohl ökonomisch wie ideologisch die weitgehendsten Folgen nach sich zieht, z. B. daß wir in der Antike keine Untersuchung darüber finden, welche Form des Grundeigentums die produktivste ist; das Interesse

30 Marx: Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 65; MEW 3, S. 76.

richtet sich vielmehr bloß darauf, »welche Weise des Eigentums die besten Staatsbürger schafft«.[31]

Das Hervorheben solcher Gegensätzlichkeiten könnte bis ins Unbegrenzte ausgedehnt werden. Hier kam es nur darauf an, mit einigen Hinweisen anzudeuten, wie tiefgreifend die qualitativen Andersheiten der Gegenständlichkeit für die politische Praxis in den verschiedenen Formationen (und auch in ihren wichtigen Entwicklungsetappen) sein können, wie sehr die daraus entspringenden qualitativen Differenzen in der Ideologie immer auf qualitativ andere Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins selbst zurückführbar und zurückzuführen sind. Auf die allgemeinste Grundlage dieser Verschiedenheiten haben wir bereits hingewiesen, auf das Zurückweichen der Naturschranke, auf die zunehmende Vergesellschaftlichung der Gesellschaft. Jetzt kommt es nur darauf an, aus diesem Komplex jenes Moment hervorzuheben, das den Wendungen bringenden Einfluß auf die gesamte politische Praxis gehabt hat. Je stärker nämlich das noch unüberwundene Element der naturhaften Beziehungen in den ökonomisch-sozialen Verhältnissen ist, desto ausgesprochener bildet sich in ihnen ein annähernd absolutes Optimum für ihre reibungslose Selbstreproduktion aus, das durch die ökonomische Höherentwicklung nur zerstört werden kann. Für die Polis bestimmt Marx das so: »Die Voraussetzung der Fortdauer des Gemeinwesens ist die Erhaltung der Gleichheit unter seinen freien self-sustaining peasants und die eigene Arbeit als die Bedingung der Fortdauer ihres Eigentums.«[32] Daraus folgt nun für die – ökonomisch unausweichliche – Entwicklung folgendes: »Damit die Gemeinde fortexistiere in der alten Weise, als solche, ist die Reproduktion ihrer Glieder unter den vorausgesetzten objektiven Bedingungen nötig. Die Produktion selbst, Fortschritt der Bevölkerung (auch dieser gehört zur Produktion) hebt notwendig nach und nach diese Bedingungen auf; zerstört sie, statt sie zu reproduzieren etc., und damit geht das Gemeinwesen unter mit den Eigentumsverhältnissen, auf denen es gegründet war.«[33] Diese ökonomisch-sozial unvermeidliche Zersetzung nach ökonomisch-beschränkten gesellschaftlichen Blütezeiten ist der notwendige Weg aller noch nicht ganz vergesellschafteten Gesellschaften. Das hat für ihre politische Praxis die notwendige Folge eines Nachrückwärtsgerichtetseins: jede sich ernst nehmende Reform richtet sich instinktiv wie bewußt auf die Wiederherstellung des vergangenen optimalen Zustandes.

Erst der Kapitalismus ist eine ökonomische Formation, deren Reproduktionsprozeß keine solche Bindung an ein Vergangenes besitzt, in welcher – zum ersten Mal

31 Marx: Rohentwurf, S. 379 und S. 387, MEW 42, S. 387 u. 395.
32 Ebd., S. 379; MEW 42, S. 388.
33 Ebd., S. 386; MEW 42, S. 394.

in der Geschichte – die Zielsetzungen jener teleologischen Setzungen, die die politische Praxis ausmachen, ihrem politischen Gehalt nach nicht auf Wiederherstellung eines Vergangenen, sondern auf Herbeiführen eines Zukünftigen gerichtet werden müssen. Freilich anfangs nur der – noch unerkennbaren – objektiven Tendenz nach. Der eigentliche ideologische Ausdruck scheint auch jetzt die Wiederherstellung des vergangenen Zustands erzielen zu wollen. Freilich kommt schon in der ideologischen Begründung solcher Setzungen das in ihnen wirksame falsche Bewußtsein zum Ausdruck: sie erstreben ja in Wirklichkeit nicht die Rückkehr zu einer früheren Blütezeit der eigenen gesellschaftlichen Entwicklung, sondern sind auf eine als »Ideal« gefaßte soziale Seinsweise gerichtet, deren Züge sie aus Überlieferung und Literatur entnehmen. So war es schon mit der Ideologie der radikalen Ketzerbewegungen des Mittelalters bestellt, so ist die Ideologie auch der großen bürgerlichen Revolution des 17.–18. Jahrhunderts in England und Frankreich beschaffen. Daß letztere, als erste, ihr Vorbild nicht aus der Religion, sondern aus dem profan-irdischen Leben der Antike nahm, bedeutet den ersten Schritt zu einer wirklichkeitsnäheren Erscheinungsweise der Neuorientierung in der politischen Praxis. (Eine andere Übergangsform ist die Abwendung von der Geschichte, die Auffassung des Gerichtetseins auf die Zukunft, als eine Verwirklichung des Reichs der Vernunft.) Man darf nämlich nicht vergessen, daß – sicherlich nicht unabhängig von der so langwährenden Vorherrschaft einer gesellschaftlich bedingten, auf die Wiederbelebung der Vergangenheit eingestellten Praxis – für das in Europa herrschende Christentum die Vergangenheit ebenfalls als Idealzustand figurierte, daß schon seit den griechischen Mythen die Vergangenheit als Vorbild für das gegenwärtige Handeln galt, keineswegs die Zukunft. Die tiefe Eingewurzeltheit einer solchen Einstellung geht, ökonomisch-sozial vermittelt schon im Alltag darauf aus, dem Ursprung aus Vergangenheit eine geistig-sittliche Überlegenheit dem bloß Selbstgeschaffenen gegenüber zuzuschreiben, dem verkommenen Erbe großer Ahnen mehr Vertrauen vorzuschießen als dem »self-made-man«. Obwohl diese Vorstellung durch die ökonomische Entwicklung von Tag zu Tag stärker zersetzt wird, existiert und wirkt sie vielfach noch immer und beeinflußt von der »Weltanschauung« des Alltags aus die ganze Ideologie. Wie die seinsmäßig notwendige Verbreitung der neuen Ideologie den Kampf mit der religiösen bestand und besteht, wie sie auf diese einwirkt, kann hier nicht geschildert werden. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie tiefgreifend die qualitative Änderung im Sein und Wirken der politischen Praxis und ihrer ideologischen Ausdrucksformen gewesen sein mußte.

So stark aber auch die Wirkungen solcher qualitativen Änderungen, solcher Wendungen auf die politische Ideologie auch sein mochten, so verschiedene

Ideologien sie auch hervorbrachten, handelt es sich in alledem noch vorwiegend um den objektiven Faktor dieser Entwicklung. Es gilt nun, einen Blick auf den subjektiven Faktor im Austragen gesellschaftlicher Konflikte zu werfen. Dabei darf nie außer acht gelassen werden, daß diese Gegenüberstellung nicht das Anerkennen von einander völlig unabhängigen Faktoren bedeutet. Der reale Spielraum, in welchem der subjektive Faktor in Erscheinung tritt, ist immer von der ökonomisch-sozialen Entwicklung umschrieben. Auch hier gilt es, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist, dem die Fragen vom objektiven Prozeß gestellt werden. Die Berechtigung, über einen subjektiven Faktor gesondert zu sprechen, beruht bloß – dieses »bloß« ist aber ein ganzer und höchst wirksamer Komplex – darauf, daß jede Frage erst durch ihre Formulierung, die zur Antwort führt, zu einer echten Frage wird und nicht nur ein eventuell schwer ertragbarer Zustand bleibt, daß Inhalt, Richtung, Intensität etc. der Antwort für das Ergebnis des Ausfechtens der von der objektiven Entwicklung herbeigeführten Probleme für diese eine ausschlaggebende Bedeutung gewinnen kann. Welche Wege die Entwicklung infolge einer Krise einschlagen wird, ist – ohne freilich die Wesensnotwendigkeit der ökonomischen Entwicklung aufheben zu können – sehr weitgehend von der Antwort abhängig, die im subjektiven Faktor entsteht.

Um nun den Aktionsradius des subjektiven Faktors naher umschreiben zu können, müssen wir uns sein Verhältnis zum jeweiligen sozialen status quo ganz allgemein zu vergegenwärtigen versuchen, wobei uns stets die Seinsgrenzen der Verallgemeinerungen im gesellschaftlichen Leben gegenwärtig bleiben müssen, besonders der eben betrachtete Unterschied zwischen vollkommen und unvollkommen vergesellschafteten Gesellschaften; unsere Untersuchungen werden sich deshalb vor allem auf den ersten, auf den neuzeitigen Typus beschränken. Marx gibt in der »Deutschen Ideologie« eine genaue Beschreibung des normalen ideologischen Bestandes in der Gesellschaft: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten, herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft. Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter anderem auch Bewußtsein und denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter anderem auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; daß also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind.«[34] Man darf die hier ausgesprochenen Gedanken nicht damit trivialisieren, als ob etwa »an sich zeitlos« beschaffene Menschen einfach einer äußeren Macht unterworfen werden würden. Es handelt sich vielmehr darum, daß das so entstehende gesellschaftliche Sein die natürliche Lebensbasis für den Durchschnitt der Menschen ergibt, und ihre Gedanken sind dem Wesen nach nichts anderes als Versuche, über die eigene persönliche Existenz bewußt zu werden. Daß sich dies dann nicht nur in der von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung geschaffenen Intellektuellenschicht, sondern im Durchschnitt aller, die seinsmäßig sich an diese Seinsform gebunden fühlen, mehr oder weniger allgemein äußert, ist für uns kein neues Phänomen mehr: Vergegenständlichung und Entäußerung sind ja elementare gesellschaftliche Lebensformen, ohne welche weder Arbeit noch Sprache möglich wären, die Tendenz zu einer gewissen Verallgemeinerung ist also gleichfalls eine elementare Äußerungsweise aller in Gesellschaft lebender Menschen.

Marx weist auch in seinen weiteren Betrachtungen darauf hin, daß auf einigermaßen entwickelten Stufen der Arbeitsteilung notwendig Differenzen ideologischer Art entstehen, die aber in Krisenlagen, die die Existenz der herrschenden Klassen und damit die Lebensweise der ihr angehörenden, mit ihr seinsmäßig verbundenen Menschen gefährden, in den Hintergrund zu treten pflegen. Ideologie ist eben, wenn auch eine Bewußtseinsform, keineswegs schlechthin mit dem Bewußtsein über die Wirklichkeit identisch, Ideologie ist, als Mittel des Ausfechtens gesellschaftlicher Konflikte etwas eminent auf Praxis Gerichtetes und teilt damit, natürlich im Rahmen ihrer Eigenart, auch die Eigenschaft einer jeden Praxis: das Gerichtetsein auf eine zu verändernde Wirklichkeit (wobei, wie bereits gezeigt, die Verteidigung der gegebenen Wirklichkeit gegen Änderungsversuche dieselbe praktische Struktur aufweist). Ihre Eigenart innerhalb der Gesamtpraxis ist, die letzten Endes stets gesellschaftlich orientierte Verallgemeinerung, d. h. die abstrahierende Synthese von Phänomengruppen, deren Gemeinschaft vor allem darin besteht, daß sie zusammen beibehalten, verändert oder verworfen werden können. Daraus entsteht jene Werthierarchie, auf die Marx hinweist, daß die Klassenzugehörigkeit eines noch so scharfen Kritikers seines eigenen Klassendaseins, seiner eigenen Klasse in der sozialen Krise als Stellungnahme für diese

34 Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 35–36; MEW 3, S. 46.

Klasse zum Ausdruck zu kommen pflegt. In denselben Gedankengängen zeigt nun Marx mit vollem Recht: »Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus.«[35] Es ist unbedingt notwendig, die Beziehung »revolutionäre Klasse« hervorzuheben, denn unsere frühere Unterscheidung von Gesellschaften mit einem Gerichtetsein auf die Zukunft und von jenen, die die Wiederherstellung eines vergangenen optimalen Zustandes vergebens erstreben, hat auch zur Folge, daß Klassen mit einer revolutionären Ideologie nur in der ersten Gruppe entstehen konnten, weder Sklaven noch Plebejer haben eine solche aus sich heraus entwikkelt und die Ansätze zu einer solchen, bei bestimmten Ketzergruppen des Mittelalters ist ohne den städtischen Einfluß des beginnenden Kapitalismus undenkbar, d. h. ohne eine Entwicklung, die ökonomisch berufen ist, die feudale Gesellschaftsordnung zu sprengen.

Ist von revolutionären Klassen die Rede, so kommt es vor allem darauf an, die Marxsche Scheidung zwischen Klasse an sich, d. h. Klasse gegenüber der herrschenden Klasse und Klasse für sich selbst hervorzuheben. Schon bei dieser ersten Formulierung, die sich schlicht auf die Entwicklung von Klassentypen beschränkt, folgt die höchst wichtige Formulierung: »Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf.«[36] Damit wird der unmittelbare Kampf, in dem es um den Mehrwert geht, in den großen Komplex der Gesamtgesellschaft eingefügt; sein Politischwerden beinhaltet praktische Veränderungen bezweckende Orientierung auf die Totalität des gesellschaftlichen Seins, dessen geistige Mittel nur die Verallgemeinerungen der gesellschaftlichen Bestimmungen sein können, denn nur durch Vermittlungen dieser Art vermögen die spontanen Bewegungen der Unzufriedenheit zu politischen Taten zu werden, die unter bestimmten Umständen zu einer revolutionären Aktion synthetisiert werden können. Diese politisch-praktisch gerichteten, wenn auch in ihren individuellen Ausgangspunkten von intellektuellen und emotionellen Regungen entfachten Verallgemeinerungen bilden das Medium, wodurch die politische Praxis über das unmittelbare Klasseninteresse hinauswachsen, zu einer auch gesellschaftlich universellen Bewegung werden kann. Uns interessiert dabei die ideologische Seite der Frage, und Marx und Engels stellen sie im »Kommunistischen Manifest«, wo sie darauf zu sprechen kommen, wieso bei nahenden revolutionären Situationen die unterdrückte Klasse Verbündete, ja Mitstreiter, Ideologen, ideologische Führer aus der herrschenden Klasse gewinnen kann. Nachdem sie die Tatsache als

35 Ebd., S. 36; ebd., S. 46.

36 Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; MEW 4, S. 181.

geschichtliche aufgezeigt haben, charakterisieren sie die handelnden Ideologen als diejenigen, »welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben.«[37]

Wie überall ist es hier im Interesse der begrifflichen Klarheit vor allem wichtig, die Verzweigungen der politischen Praxis ins Ideologische in revolutionären Situationen zu studieren und darzustellen, denn diese bringen sowohl die Totalität der Bestimmungen klarer zum Ausdruck und geben auch den einzelnen Bestimmungen ein schärferes Profil, eine größere Plastizität als die normalen Konflikte des Alltagslebens. Allerdings muß dabei doch daran festgehalten werden, daß einerseits in letzteren dieselben Probleme zum Vorschein kommen und daß andererseits die revolutionäre Zuspitzung zwar Steigerung ins Qualitative mit sich führen kann, jedoch in vielen wesentlichen Momenten doch auch ähnliche Strukturzusammenhänge aufweist. Darum ist es von großem theoretischen Interesse zu sehen, wie Lenin solche Feststellungen von Marx gerade dadurch verallgemeinert, daß er sie auch auf den Klassenkampf des Alltags anwendet und aus den Funktionen, die sie darin erfüllen, ihr Wesen zu bestimmen trachtet. Wie Marx gestattet Lenin nicht, den Klassenkampf auf die unmittelbaren Gegensätzlichkeiten zwischen Bourgeoisie und Proletariat zu beschränken. Dabei entsteht in seinen Augen nur ein spontanes trade-unionistisches Bewußtsein im Proletariat. Und ganz im Sinne von Marx anerkennt er den wahren Klassenkampf, das echte proletarische Klassenbewußtsein nur dort, wo die Priorität des Politischen bewußt zum Ausdruck kommt. Darüber sagt er, daß »Kommunistische Manifest« verallgemeinernd und weiterführend: »Das politische Klassenbewußtsein kann dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden, d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, ist das Gebiet der Beziehungen *aller* Klassen und Schichten zu dem Staate und der Regierung, das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen *sämtlichen* Klassen.«[38] Darum stellt er dem trade-unionistischen Sekretär den Volkstribunen gegenüber.[39] Darum fordert er neben der Organisation der Arbeiter eine Organisation der Revolutionäre. Und hier zieht er, wieder verallgemeinernd, die letzten Konsequenzen aus den Feststellungen des »Manifestes«. In der letzteren Organisation »*muß jeder Unterschied zwischen Arbeitern und Intellektuellen vollkommen verschwinden*«.[40] Der subjektive Faktor der Geschichte kann sich nur dann

37 Marx-Engels: Das kommunistische Manifest, MEGA VI, S. 535; MEW 4, S. 472.

38 Lenin Sämtliche Werke, a. a. O., IV, II, S. 216-217; LW 5, S. 436.

39 Ebd. S. 218, LW 5, S. 437.

40 Ebd. S. 254; LW 5, S. 468.

zur vollen Schlagkraft für die Ausfechtung der Konflikte entwickeln, wenn einerseits die bloß unmittelbare Unzufriedenheit mit den gegebenen gesellschaftlichen Zuständen, die Opposition gegen sie, sich auch theoretisch zur Verneinung ihrer Totalität erhebt und wenn andererseits die so entstehende Begründung nicht eine bloße Kritik der Totalität des Bestehenden bleibt, sondern auch imstande ist, die so gewonnenen Einsichten in Praxis umzusetzen, also die theoretische Einsicht zur schlagkräftigen Praxis der Ideologie zu steigern. Der junge Marx hat diesen Prozeß bereits in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie prägnant und plastisch formuliert: »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«[41]

Gerade hier, wo die praktische Bedeutung der teleologischen Setzungen ihren Gipfelpunkt erreicht, wird es ersichtlich, daß nur ihr Sein und Wesen teleologischen Charakters ist. Weder der gesellschaftliche Prozeß, der sie hervorbringt, noch die Folgeerscheinungen der politischen Taten haben etwas mit irgendeiner Teleologie zu tun. Lenin als großer Theoretiker des subjektiven Faktors, wenn er auf dessen historische Möglichkeiten und Rolle zu sprechen kommt, drückt diesen Tatbestand sehr deutlich aus. Er spricht von der äußersten Zuspitzung der politischen Konflikte, von den Bedingungen einer revolutionären Situation; diese trete ein, »wenn die *›unteren Schichten‹* die alte Ordnung nicht mehr *wollen* und die ›Oberschichten‹ in *alter Weise* nicht mehr leben *können*«.[42] Der Gegensatz von *Wollen und Können* drückt vor allem die gegensätzliche Weise der politischen Praxis auf seinen beiden Polen aus, indem für die herrschende Klasse die normale, ja die bloß nicht allzu anormale Reproduktion des Lebens ausreicht, um den status quo aufrechtzuerhalten, während für die Unterdrückten ein energischer und einheitlicher Willensakt, also eine echte Aktivität nötig ist. Dadurch ist die entscheidende Funktion des subjektiven Faktors in der Umwandlungsweise der Formationen der Gesellschaft bestimmt.

Aus dieser Formulierung von Lenin folgt zweierlei. Erstens, daß keine Herrschaft einfach von selbst zusammenbricht, was er wiederholt in der Form ausdrückt, daß es politisch keine absolut auswegslose Lage gibt, was selbstredend auch das

41 Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA I. 1, S. 614; MEW 1. S. 385.
42 Lenin Sämtliche Werke, XXV, S. 272–273; LW 31, S. 71.

Gegenteil involviert, daß keine automatisch günstige Lösung möglich ist. Die großen historischen Wandlungen sind also nie einfach mechanisch notwendige Folgen der Entwicklung der Produktivkräfte, ihrer sprengenden Wirkung auf die Produktionsverhältnisse und dadurch vermittelt auf die ganze Gesellschaft. Zweitens, daß diesem Negativum ein Positives entspricht: die Fruchtbarkeit der verändernden Aktivität, der umwälzenden Praxis. Es ist die große, welthistorische Lehre der Revolutionen, daß das gesellschaftliche Sein sich nicht bloß verändert, sondern immer wieder verändert wird. Diese aktive Seite hebt die eben zitierte Leninsche Bestimmung hervor. Ihre notwendige historische Folge ist, daß die ökonomische Entwicklung zwar objektiv revolutionäre Lagen schaffen kann, jedoch bringt sie keineswegs mit ihnen simultan in zwangsläufigem Zusammenhang den faktisch und praktisch ausschlaggebenden subjektiven Faktor hervor. Die konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Umstände müssen bei jedem Einzelfall konkret erforscht werden. Allgemein ontologisch beruhen sie letzten Endes auf dem Alternativcharakter eines jeden menschlichen Entschlusses, der zur notwendigen Voraussetzung hat, daß dieselben gesellschaftlichen Ereignisse auf verschiedene Schichten und innerhalb deren Bereich auf die verschiedenen Individuen verschieden einwirken. Von eindeutiger kausaler Determiniertheit können jedoch nur diese Ereignisse, die von ihnen geschaffenen Lagen sein. Natürlich hat jede Reaktionsweise eines jeden Einzelmenschen ihre konkret-kausale Vorgeschichte; ihr determinierender Einfluß ist jedoch nicht entfernt so eindeutig, wie der Zusammenhang zwischen zwei ökonomischen Phänomenen. Lenin hat diese Vieldeutigkeit der Stellungnahme der Menschen vor großen Entscheidungen stets klar gesehen. Als er am Vorabend der November-Entscheidung die subjektiven Bedingungen für den bewaffneten Aufstand bejaht, stellt er zugleich ohne jede Schönfärberei fest, daß es Teile der unterdrückten Massen gibt, die in ihrer unmittelbaren, ausweglos scheinenden Verzweiflung unter den Einfluß der äußersten Reaktion geraten sind und erläutert mit gelassener Objektivität, warum das so kommen mußte.[43] An anderer Stelle zählt er eine Reihe revolutionärer Situationen auf, die doch nicht zu Revolutionen geführt haben; so die 60er Jahre in Deutschland, so 1859–61 und 1879–80 in Rußland. »Warum? Weil nicht aus jeder revolutionären Situation eine Revolution entsteht, sondern nur aus einer Situation, in der zu den oben aufgezählten objektiven Wandlungen noch eine subjektive hinzukommt, nämlich: die Fähigkeit der revolutionären *Klasse* zu revolutionären Massenaktionen, genügend *stark*, um die alte Regierungsgewalt zu zerschmettern (oder zu erschüttern). –

43 Lenin Sämtliche Werke, XXI, S. 439–441; LW 26, S. 198–200.

sie, die niemals, selbst in der Epoche der Krisen nicht, ›fällt‹, wenn man sie nicht ›fallen läßt‹ «.[44]

Daraus folgt natürlich keinerlei historischer Irrationalismus, keinerlei »Chaos«, in welchem nur »das Genie« den richtigen Ausweg finden könnte, etc. Diese Divergenzen innerhalb des subjetiven Faktors sind ebenfalls ausnahmslos kausal bedingt und können darum – zumindest post festum – völlig rational erfaßt werden. Dem widerspricht keineswegs, daß die Situationen gesellschaftlicher Entscheidungen stets bedeutsame Komponenten von derartigen Divergenzen, Unentschiedenheiten enthalten müssen. Es handelt sich ja – im Massenmaßstabe der Gesamtgesellschaft – um die höchst gesteigerte Zuspitzung der uns längst bekannten Lage, daß die Folgen jener teleologischen Setzungen, die andere Menschen zu neuen Setzungen zu veranlassen bestimmt sind, daß die Folgen jener teleologischen Setzungen, die auf andere Menschen so wirken, niemals jene zumindest unmittelbare eindeutige Bestimmtheit erlangen können, wie jene, die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur auf einer relativ richtigen Erkenntnis des relevanten Naturzusammenhangs beruhen. Denn die hier gemeinten Setzungen sind darauf gerichtet: eine Alternative klarzustellen, den Menschen die gewünschte Entscheidung nahezulegen, zu suggerieren. Daß bei politischen Entscheidungen vor allem die ökonomischen Tatsachen, aber auch die Folgen der früher geführten Politik etc. ebenfalls unmittelbar auf die Menschen einwirken, ändert an dieser Struktur nichts Wesentliches, macht höchstens die Voraussetzungen, die Motive etc. der Entschlüsse noch verwickelter. Da aber die Menschen nicht in einem sozial luftleeren Raum handeln, sondern stets in einer konkreten gesellschaftlichen Umgebung, im Zusammenhang mit den darin wirksamen konkreten Prozessen, die ihnen gleichfalls konkrete Alternativen stellen, ist eine Erkenntnis der Tendenzen zwar schwierig, nie ohne Unsicherheitskoeffizienten, aber keineswegs unmöglich.

Ganz konkret betrachtet, sogar weitaus klarer als im sogenannten normalen Alltagsleben. Wer bezweifelt, daß die Allgemeinheit eine Kategorie des Seins ist, bevor sie ihre dominierende Stellung im Denken einnehmen könnte, daß insbesondere Verallgemeinerung eine real bewegende Kraft des menschlichen Lebens vorstellt, sollte – das Interesse auf den Menschen gerichtet – die Geschichte der Revolutionen studieren. Es gehört ja zu ihrem Wesen, auch zu dem der objektiven Seite jeder revolutionären Lage, daß sie, besonders auf ihren Höhepunkten, die gesellschaftlich-menschlichen Alternativen vereinfacht, reduzierend zusammenfaßt, verallgemeinert. Während im normalen Alltag eine jede Entscheidung, die

44 Lenin Sämtliche Werke, XVIII. S. 319–320; LW 21, S. 207.

noch nicht zur völligen Routine geworden ist, in einer Atmosphäre von zahllosen »Wenns« und »Abers« gefällt wird, so daß schon Urteile über Totalitäten, geschweige denn Stellungnahmen zu ihnen höchst selten und fast immer bloß unverbindlich stattfinden, zieht sich in der revolutionären Lage, oft schon in den Prozessen, die sie vorbereiten, diese schlechte Unendlichkeit von isolierten Einzelfragen in wenige zentrale zusammen, die aber den meisten Menschen als Schicksalsprobleme ihres eigenen Lebens gegenüberstehen, die im Gegensatz zum »normalen« Alltag schon in ihrer Unmittelbarkeit die Gestalt einer klare Antworten erheischenden, deutlich formulierten Frage erhalten. Die Bedeutung des »nächsten Kettengliedes« als Ausweg aus der Krise, die wir früher von der objektiven Seite betrachtet haben, kann also im Leben selbst eine direkt an das Subjekt appellierende Stimme erhalten. Es wäre aber vom Standpunkt des seinsmäßigen Erfassens oberflächlich und irreführend, in dieser Lage nur eine Auswahl unter den jeweils unzähligen Einzelfragen des normalen Alltags zu erblicken. Eine solche Auswahl ist zweifellos ebenfalls, sogar primär wirksam objektiv vorhanden, es handelt sich doch um eine hierarchische Anordnung von realen Problemkomplexen in einer realen Gesellschaft. Aber in einer jeden solchen Auswahl steckt immer zugleich eine Tendenz zur Verallgemeinerung. Die neuen Strömungen, die die Gesellschaft umzuformen berufen sind, verkörpern sich in seienden Gegenstandskomplexen, die nach dem Ablauf der Umwälzung – sei sie gelungen oder gescheitert – in neuen Gegenständen, in Neuformungen der alten ein neues Sein in der neuen Seinstotalität erhalten. Im unmittelbaren Sinne haben die Gesellschaften manche Restaurationen erlebt. Dem Wesen nach vermochte aber – was immer die Menschen dachten und taten – noch nie eine Gesellschaft den Zustand vor der Revolution wiederherzustellen; hinter den lautesten alten Worten ist ein neuer Sinn, der einer anderen, einer reicher vergegenständlichten Gesellschaft entspricht, und mit diesem Wandel werden die in ihr lebenden Menschen – rasch oder langsam, bewußt oder unbewußt – auch in andere verwandelt.

Daß also die Menschen ihre Geschichte selbst machen, erhält die entwickeltste, die adäquateste Gestalt gerade in den Revolutionen. Die prägnant gestellten zentralen Fragen verleihen dem »antwortenden Wesen« eine Wucht in der Weltgestaltung und dadurch vermittelt in der Selbstgestaltung, die es im normalen Alltag auch vereint, geschweige denn vereinzelt, unmöglich besitzen konnte. Durch eine solche Aktivität der Menschen entsteht in den großen Krisen eine gesellschaftlich seiende Erscheinungswelt, die in ihrer Weiterentwicklung dem objektiven Fortschreiten des Wesens immer angemessener werden kann. Diese Angemessenheit ist nun keineswegs bloß in direkt ökonomischem Sinn gemeint. Eine große ökonomische Umwälzung, vor allem der Übergang aus einer Forma-

tion in die andere, sorgt schon selbst dafür, daß die menschlichen Tätigkeitsformen (und damit ihre gesellschaftlich grundlegende Beschaffenheit) sich an die neuen Produktionsverhältnisse anpassen. Das kann aber, was den Menschen als Totalität betrifft, in äußerst gegensätzlichen Formen, auf sehr verschiedenen Stufen und Arten der Annäherung entstehen. Denn – und damit kommen wir zum ontologisch fundamentalen Problem solcher Umwälzungen – die zwangsläufige Entwicklung des ökonomischen Wesens, von dessen Inhalten schon wiederholt die Rede war, ist zwar an sich von einer strikten Notwendigkeit, ist in ihrem Gang unabhängig davon, was die Menschen denken und wollen, steht aber zum Geradesosein der Totalität des so entstehenden gesellschaftlichen Lebens, wozu vor allem dieses als Erscheinungswelt gehört, im Verhältnis einer bloßen Möglichkeit. D. h., daß diese Entwicklung des Wesens in äußerst verschiedenen Erscheinungsformen vor sich gehen kann, die einerseits sich in den Abweichungen der politisch-sozialen Struktur der einzelnen Gesellschaften voneinander, andererseits in der Beschaffenheit der in ihnen sich entfaltenden Menschen als Verschiedenheit ihres persönlichen Wesens offenbaren. Darin äußert sich nun eine ontologisch zentrale Frage der gesellschaftlichen Entwicklung, nämlich die, ob und wie weit die gesellschaftlichen Folgen der ökonomischen Umwälzungen jene Kräfte, Fähigkeiten etc. der Menschen faktisch freisetzen, die durch sie sozial möglich geworden sind. Das kann die Entwicklung des Wesens selbst unter keinen Umständen kraft seiner inneren Notwendigkeit direkt, mechanisch garantieren. Sie führt zur Krise, diese löst Aktionen der Menschen aus, diese Aktionen bringen nun entsprechende Wandlungen in den Menschen hervor. Wir haben früher, als wir uns mit diesem Phänomen beschäftigten, in ihm den Grund für die ungleichmäßige Entwicklung erblickt. Jetzt erst enthüllt diese Feststellung ihren zentralen ontologischen Gehalt: wer etwa die demokratischen Revolutionen in Europa seit dem 17. Jahrhundert verfolgt, kann leicht sehen, wie die großen Nationen – im positiven wie im negativen Sinn – in und durch die Art ihrer Aktivitäten in diesen Umwälzungen sich selbst im Sinne eines solchen Menschwerdens und Menschseins geformt haben. Ökonomisch hat sich die kapitalistische Produktionsweise überall durchgesetzt, auch in Deutschland, wo die Revolution immer schmählich vor den alten Mächten kapitulierte, wo deshalb keine radikale Umwälzung der Erscheinungswelt, der Institutionen, der sie handhabenden und von ihnen gehandhabten Menschen stattgefunden hat. Daß innerhalb von solchen gesamtnationalen ungleichmäßigen Entwicklungen auch ungleichmäßige Entwicklungen auf einzelnen, besonders auf typisch ideologischen Gebieten stattfinden können, kann man ebenfalls am Beispiel Deutschlands (besonders zwischen 1789 und 1848) studieren.

Wenn also im politischsten Dokument der Marxismus, im »Kommunistischen Manifest«, die letzthinnige Perspektive der Klassenkämpfe, also der politischen Praxis, einen alternativen Charakter hat, so drückt sich darin ein Zentralpunkt der Marxschen Lehre vom Geschichtsablauf aus. Das kommt bei Marx, wann immer er über die Verwirklichung des Sozialismus spricht, klar zum Vorschein. Im dritten Band des »Kapital« kommt Marx auf die Zentralfrage zu sprechen. Er bestimmt sogleich die Stelle des »Reiches der Freiheit«, die der Sozialismus und auf höherer Stufe der Kommunismus herbeizuführen berufen sind, wie folgt: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.« Wenn in diesen Betrachtungen innerhalb des gesellschaftlichen Seins die Komplexe von Wesen und Erscheinung unterstrichen wurden, so ist ihre Übereinstimmung mit dieser Zweiteilung von Marx offenkundig. Marx konkretisiert nun das Spezifische der Ökonomie als Reich der Notwendigkeit, indem er zuerst ihre Erweiterung infolge des Wachstums der Produktivkräfte und der dadurch befriedigten Bedürfnisse feststellt, um zu dieser gedanklichen Synthese zu gelangen: »Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis erblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.«[45]

Beginnen wir unsere näheren Betrachtungen dieser theoretisch höchst wichtigen Stelle mit dem letzten Satz über die Verkürzung des Arbeitstags. Denn solche konkreten Feststellungen pflegt die bürgerliche Wissenschaft der Gegenwart dazu zu gebrauchen, um das »Veraltetsein« des Marxismus nachzuweisen. In Wirklichkeit steht die Sache so: zur Zeit, als Marx diese Zeilen schrieb, hatte in der kapitalistischen Ausbeutung der absolute Mehrwert die führende Rolle. Klarerweise mußte bei einer Perspektive der objektiven Voraussetzungen der radikalen Umwandlung in die neue Formation die Verkürzung des Arbeitstags, als Bedingung, an entscheidender Stelle stehen. Inzwischen hat die Entwicklung des

45 Kapital III, II, S. 355; MEW 25, S. 828.

Kapitalismus selbst, durch das nunmehrige Dominieren des relativen Mehrwerts, dieser Frage einen anderen ökonomischen Aspekt gegeben. Marx ist natürlich von der damals real vorhandenen Lage ausgegangen und hat ihre Perspektiven untersucht. Da er aber, wie wir wissen, die Produktion des absoluten Mehrwerts »als materiellen Ausdruck der formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital« betrachtet, dagegen den relativen Mehrwert als die »reelle Subsumtion«[46], beinhaltet die gegenwärtige Lage für die Methode des Marxismus keinerlei Widerlegung. Es handelt sich bloß darum, daß eine ökonomische »Grundbedingung« zum Sozialismus sich bereits im Kapitalismus zu verwirklichen beginnt, ohne – was freilich Marx nie behauptet hat – damit automatisch den Sozialismus herbeizuführen. Wir müssen also auf die methodologisch ausschlaggebenden Momente näher eingehen.

Das erste ist: die Ökonomie ist und bleibt auch im Sozialismus ein Reich der Notwendigkeit. Das »Ringen des Menschen mit der Natur« »um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren« kann seinen seinsmäßigen Grundlagen nach sich prinzipiell nicht ändern; es beruht auf dem unaufhebbaren Verhältnis zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur. Ohne ausdrückliche Polemik lehnt Marx hier jede Utopie ab, die von Fourier bis Ernst Bloch, mit dem Entstehen eines Reiches der Freiheit in der Gesellschaft eine prinzipielle seinsmäßige Veränderung im Sein der Natur und damit auch in ihrem Verhältnis zu Mensch und Gesellschaft annimmt. Darin ist ein wichtiges Prinzip der Marxschen Ontologie ausgesprochen: der Übergang des Naturseins ins gesellschaftliche Sein kann keine Rückwirkung auf die seinsmäßige, kategorielle Beschaffenheit der Natur selbst ausüben; die ungeheure Ausdehnung der Erkenntnis der Natur durch Arbeit und durch aus ihr entspringende Wissenschaften kann bloß den Stoffwechsel zwischen den beiden intensivieren, auf ungeahnte Höhen erheben, deren Voraussetzung ist aber immer bloß die zunehmende Einsicht in das Ansichsein der Natur, nie die Veränderung ihrer Seinsprinzipien. Es wird allerdings auch viel über den »naturgesetzlichen« Charakter der ökonomischen Gesetze gesprochen. Ontologisch ist der Ausdruck insofern nicht ganz exakt, als jedes ökonomische Geschehen aus von teleologischen Setzungen in Gang gebrachten Kausalketten besteht, während in der Natur selbst teleologische Setzungen nie vorkommen. Die Berechtigung dieses Ausdrucks beruht bloß darauf, daß, wie wir es im Marx-Kapitel gezeigt haben, die Wesensgesetze der ökonomischen Entwicklung, nämlich Sinken der zur Reproduktion nötigen gesellschaftlichen Arbeitszeit, Zurückweichen der

46 Archiv Marxa i Engelsa II (VII), Moskau 1933, 100, Kap. 1, S. 472; in: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, a. a. O., S. 51.

Naturschranke bei zunehmendem Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft und Integration der ursprünglich kleinen Gesellschaften bis zum Entstehen einer Weltwirtschaft seinsmäßig zwar ebenfalls aus teleologischen Setzungen entspringen, jedoch die von diesen ausgelösten Kausalketten unabhängig von Inhalt, Intention etc. der sie herbeiführenden Setzungen zur Geltung gelangen. In diesem Sinn gehört die Welt der Ökonomie dem Reich der Notwendigkeit an. Freilich darf dabei der fundamentale Widerspruch zwischen dieser Notwendigkeit und der Natur für keinen Augenblick übersehen werden. Die Naturgesetze wirken sich völlig gleichgültig der Gesellschaft gegenüber aus. Schon im Ausdruck gleichgültig kann eine unzulässige anthropomorphisierende Nuance mitklingen. Das gesellschaftliche Reich der Notwendigkeit dagegen ist der Motor einer jeden menschlichen Entwicklung. Marx weist an unzähligen Stellen darauf hin, daß von der Menschwerdung des Menschen durch die Arbeit bis zu den höchsten Formen von Arbeitsteilung und Arbeitsweise diese ununterbrochen das Menschwerden des Menschen gefördert haben. Freilich fügt er hinzu, daß »die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden[47]«. So geht es, wie wir ebenfalls gezeigt haben, auf allen Gebieten des Reichs der Notwendigkeit zu.

Aus alledem ist ersichtlich, daß dieser objektiv gesetzliche ökonomische Prozeß zwar eine Höherentwicklung des gesellschaftlichen Seins beinhaltet, aber in keiner Hinsicht selbst teleologischen Charakters ist; er bewegt sich, im früher skizzierten Rahmen, in der Richtung auf die immer reinere Entfaltung der Gesellschaftlichkeit des gesellschaftlichen Seins, stellt damit die davon geformten und umgemodelten Menschen vor Fragen, deren richtiges Beantworten sie sowohl zu wirklichen Gattungswesen, wie zugleich zu echten Individualitäten machen kann. Der Prozeß selbst ergibt allerdings seinsmäßig nur einen jeweils realen Möglichkeitsspielraum dafür. Ob die Antworten im eben angedeuteten Sinn oder im entgegengesetzten ausfallen, ist nicht mehr vom ökonomischen Prozeß selbst determiniert, sondern ist eine Folge der Alternativentscheidungen der Menschen, die von diesem Prozeß vor solche gestellt werden. Der subjektive Faktor in der Geschichte ist also zwar, letzten Endes, aber nur letzten Endes, das Produkt der ökonomischen Entwicklung, indem die Alternativen, vor die er gestellt ist, von diesem Prozeß hervorgebracht werden, er handelt dennoch im wesentlichen Sinne relativ frei von ihm, indem sein Ja oder Nein nur den Möglichkeiten nach an ihn gebunden ist. Darin ist die große historisch aktive Rolle des subjektiven Faktors (und mit ihm der Ideologie) begründet. Wenn Marx

47 Theorien über den Mehrwert, II. 1, S. 309–310; MEW 26, 2, S. 111.

nun den Übergang zum Sozialismus, den Eintritt ins Reich der Freiheit charakterisieren will, kommt er bereits in der Analyse des – bleibenden – Reich der Notwendigkeit auf dieses Problem zu sprechen. Es ist noch die reine Sprache der Ökonomie, wenn dabei von rationeller Regelung, von »gemeinschaftlicher Kontrolle«, von »geringstem Kraftaufwand« die Rede ist. Sobald er aber darauf zu sprechen kommt, daß die Menschen diese Organisation »unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen« sollen, entsteht innerhalb der Welt der Ökonomie bereits ein Sprung. Denn der Drang nach Erhöhung der Produktivität entspringt mit spontaner Notwendigkeit aus der ökonomischen Tätigkeit selbst. Daß sich dabei auch die Fähigkeiten der Menschen entwickeln, ist vom Wesen aus gesehen ein Nebenprodukt. Natürlich gab es und gibt es Fälle, wo dies beabsichtigt und gefördert wird; es genügt, an die Blütezeit des Zunfthandwerks zu denken, oder an die Gegenwart, wo das Erziehungssystem weitgehend auf eine solche Vorbereitung für die Produktion gerichtet ist. Ja, es gibt heute schon Betriebe, in denen eigens dazu angestellte Psychologen mit Ausarbeitung von Verfahren zur Erhöhung der Arbeitslust beschäftigt sind usw. Das sind aber ausnahmslos Mittel zur Erhöhung der Produktivität, also Mittel zur Verwirklichung rein ökonomischer Zielsetzungen.

Die der »menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen« der Produktion verlangen dagegen eine Organisation der Ökonomie nach nicht mehr rein ökonomischen Zielsetzungen. Das steht in engem Zusammenhang mit der Charakteristik, die Marx über die Arbeit im Kommunismus gibt: »nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden« ist.[48] Auch wenigstens partielle Beispiele solcher Einstellung hat die Geschichte immer wieder produziert; von einfachen Bauernwirtschaften unter relativ günstigen Umständen bis zum Handwerk des späten Mittelalters und der Renaissance gab es immer wieder Lagen, in denen die Arbeit eine solche Rolle im Leben der Menschen spielen konnte. Freilich stets bloß vorübergehend, denn die ökonomische Entwicklung hat bis jetzt solche subjektive Vollendungen, die auf Unentwickeltheit der Produktivkräfte beruhen, immer mit Notwendigkeit zerstört. Aus den Menschen freilich ist die Leidenschaft, den Sinn seines Lebens in seiner Arbeit zu finden, nicht auszurotten; individuelle Bestrebungen dieser Art tauchen demgemäß in allen Gesellschaften, auch in denen der Gegenwart, sporadisch, aber immer wieder auf. Das alles zeigt aber nur, daß die Marxsche

48 Marx-Engels: Kritiken der Sozialdemokratischen Programm-Entwürfe, Berlin 1928, S. 27; MEW 19, S. 21.

Forderung keinen der bisherigen Entwicklung völlig fremden, utopischen Sinn hat, sie setzt nur Fähigkeiten, Wünsche, Leidenschaften etc. frei, die in den Gesellschaften unter der Herrschaft der Ökonomie sich unmöglich allgemein ausleben konnten, die, obwohl sie wesentliche Kennzeichen der Menschengattung sind, erst durch ihren Gesamtwillen der Entwicklung eine neue Richtung zu geben, das Leben aller Menschen zur Sinnhaftigkeit formen können. Hier ist also die Menschheit vor eine Entscheidung gestellt, die nur auf Grundlage einer das gesellschaftliche Sein wirklich erfassenden Ideologie ausgetragen werden kann. Natürlich schafft erst die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung die Möglichkeiten zu einer solchen realen Alternative. (Sozialistische Gesellschaften mit niedrigem Stand der Produktivkräfte sind objektiv kaum in der Lage, solche Entscheidungen zu treffen.) Hier, wo nicht von praktisch-politischen Perspektiven, sondern bloß von der allgemeinen ontologischen Lage die Rede ist, kann nur bemerkt werden, daß, wenn die Alternative des Übergangs vom Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit auf die Tagesordnung gestellt ist, ihr ideologisches Austragen einen qualitativ anderen, höheren Charakter haben muß, als bisher in den Krisen der Geschichte.

Die fundamental ontologischen Grundlagen der Frage können sich natürlich nicht ändern. Es kann nur die Entwicklung der Produktivkräfte die Menschen vor solche ideologische Alternativen stellen. Hier kommt aber, noch deutlicher als bis dahin in der Menschheitsgeschichte die von uns wiederholt dargelegte ontologische Situation zum Vorschein: die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung ist es, die einen Möglichkeitsspielraum für die ideologischen Entscheidungen der Menschen schafft. Oder, um das Spezifische dieser Lage im Gegensatz zu den – sonst ontologisch ähnlich gearteten – früheren hervorzuheben: die ökonomische Entwicklung kann (und wird) einen Punkt erreichen, wo alle objektiven Bedingungen zum echten Menschwerden des Menschen vorhanden sind, wo das Menschengeschlecht an sich zu einer wirklichen Menschengattung geworden ist. Es ist hier natürlich unmöglich, ein konkretes Bild über diesen Möglichkeitsspielraum zu geben. Der Tendenz nach handelt es sich sicher darum, daß die schrankenlose Fortbildung der Produktivkräfte ihren ökonomischen Sinn verliert. Dazu sind heute freilich nur gewisse – unmöglich ganz eindeutig interpretierbare – Tendenzen sichtbar. Am deutlichsten zeigen sie sich in der Wendung, die die atomare Entwicklung für die Kriegsführung bedeutet; das Atompatt ist etwas, das in der bisherigen Weltgeschichte keine Analogie hat. Das wirkt sich freilich auf die ökonomisch-technischen Kriegsvorbereitungen, auf den Einfluß, den diese auf die ökonomische Produktion im allgemeinen ausüben, noch nicht aus, kann aber in einer vielleicht nicht einmal allzu fernen Zukunft

doch aktuell werden, indem es offenbar wird, daß auf manchen Gebieten die weitere Erhöhung der Produktivität ihren ökonomischen Sinn immer mehr verliert. Ob jedoch dieses Ansich zu einem Fürsich, diese Möglichkeit zu einer Wirklichkeit wird, kann bereits nicht mehr vom ökonomischen Prozeß direkt abgeleitet werden, obgleich natürlich die Möglichkeit als soziale Realität vom ökonomischen Prozeß hervorgebracht wird.

Bisher haben wir bloß die auf die Ökonomie selbst bezogenen neuen Alternativen untersucht. Marx spricht aber an der angeführten Stelle mit unzweideutiger Klarheit über das Wesen des Reichs der Freiheit, dessen Voraussetzungen den Gegenstand dieser Alternativen bilden. Er sagt über das Verhältnis des Reichs der Freiheit zum Reich der Notwendigkeit: »Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentfaltung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit.« Er vergißt freilich nicht hinzuzufügen, daß das Reich der Notwendigkeit die unabdingbare Basis der so entstehenden Blüte bleiben muß. Erst in diesem Zusammenhang erhält »die menschliche Kraftentfaltung, die sich als Selbstzweck gilt« ihren konkreten Sinn. Wir haben bereits über die Arbeit als erste Grundlage des menschlichen Lebensprozesses gesprochen, wir haben ebenfalls gezeigt, daß die untrennbare Doppelseitigkeit im realen Menschwerden des Menschen, seine Entwicklung sowohl als Gattungswesen wie zugleich als Individualität aus dem Arbeitsprozeß, im weitesten Sinne genommen, herauswächst. Soll dieser Prozeß richtig verstanden werden, so gilt es, seine Gedoppeltheit sowohl in der Getrenntheit wie in der Vereinigung der Momente angemessen zu erfassen. Die Fragen, die die ökonomischen Prozesse im dynamischen Wandel der Formationen aufwerfen, durch deren Beantwortung die einzelnen Menschen sich sowohl als Gattungswesen wie als Individualität formen und entfalten, haben zwar die Basis ihrer letzthinnigen Realität in den ökonomisch determinierten Gegenständlichkeiten der jeweiligen Gegenwart, gehen jedoch eben in der sozial, vor allem auf gesellschaftlicher Arbeitsteilung begründeten Seinsumwelt ununterbrochen über diese Unmittelbarkeit hinaus. Dieses Hinausgehen ist aber letzten Endes doch vom materiellen Produktionsprozeß bestimmt; wenn sich eine bestimmte geistige Stellungnahme verselbständigt, so ist stets ein gesellschaftliches Bedürfnis als Motor dazu vorhanden. Dieser Zusammenhang muß keineswegs ein bewußtseinsmäßiger sein, ja er ist es in der Wirklichkeit nur in den extremsten Ausnahmefällen. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, sagt Marx über die gesellschaftliche Praxis der Menschen, und man kann sagen, je entfernter eine solche Praxis vom Produktionsprozeß im engeren Sinne ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie mit richtigem Bewußtsein über die eigenen gesellschaftlichen Grundlagen und Funktionen vollzogen wird.

Das Bewußtsein entsteht unmittelbar aus der Lage, in die jeder Einzelmensch in der Gesellschaft versetzt ist, aus den Wirkungen, die diese Lage, die sich aus ihr ergebenden Aufgaben, ihr Gelingen oder Mißlingen etc. auf jeden Einzelmenschen ausüben, die er, äußerlich wie innerlich, zu bewältigen trachten muß, um sein Leben als Einzelmensch in der Gesellschaft in einer Weise zu verwirklichen, die seine Existenz sichert und ihm womöglich darüber hinaus das Maximum an innerer Genugtuung und Einklang mit sich selbst verschafft. »Das Bewußtsein«, sagt Marx in der »Deutschen Ideologie«, »kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.«[49] Auch in der unmittelbarsten Gegebenheit solcher Lebensprozesse entsteht die fundamentale, zusammenhängende und unaufhebbare Polarität des gesellschaftlichen Seins: Individualität und Gattungsmäßigkeit als Grundstruktur der Praxis, des sie leitenden, begleitenden und aus ihr folgenden Bewußtseins. Es kann als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, daß Inhalt, Form, Wechselbeziehungen etc. von Gattungsmäßigkeit und Individualität auf jeder Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung verschieden beschaffen sind und verschiedene Beziehungen zueinander ins Leben rufen. Darum kann – bewußtseinsmäßig – einmal die eine, das andere Mal die andere Komponente im Vordergrund des Interesses stehen, zuweilen so stark, daß die andere gänzlich zu verschwinden scheint. Das ist z. B. in der Gegenwart der Fall. Die Individualität beherrscht, besonders in der Intelligenz das Bewußtsein so ausschließlich, daß Vorstellungen dominieren, als ob es eine Gattungsmäßigkeit und mit ihr eine Gebundenheit alles Individuellen an die Gesellschaftlichkeit gar nicht gäbe (höchstens rein und negativ objektiv in der Form der »Entfremdung«). Der darin enthaltene ontologische Illusionismus verrät sich indessen, sobald man sich den Tatsachen zuwendet, schon darin, daß objektiv das Ansichsein der menschlichen Gattung noch nie so weit und vielseitig, wenn auch in äußerst widerspruchsvollen Formen, entwickelt war, wie es heute ist, wenn auch von seinem eigenen Fürsichsein noch äußerst wenig zum Vorschein kommt. So wäre es lächerlich, anzunehmen, daß diese hohe und differenzierte Stufe an sich ohne Einfluß auf die Individualität der Menschen bleiben könnte. Betrachtet man die Gattungsmäßigkeit ihrem Sein nach und nicht bloß, wie sie sich im Bewußtsein einzelner Menschen spiegelt und ausdrückt, so bewahrheitet sich der Ausspruch von Marx, daß »der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt[50]«.

49 Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 15; MEW 3, S. 26.
50 Ebd., S. 26; ebd., S. 37.

Diese wirklichen Beziehungen sind aber Produkte der Arbeitsteilung, sie stellen den Menschen die in ihrem Leben zu beantwortenden Fragen und entwickeln dadurch in ihm die Fähigkeiten zu ihrer Beantwortung, wobei diese Antworten im Menschen die Individualität und die Gattungsmäßigkeit simultan entwickeln. Wir haben ja gezeigt, daß Vergegenständlichung und Entäußerung Aspekte derselben praktischen Akte sind, die Berechtigung, sie überhaupt zu unterscheiden, beruht gerade darauf, daß in der Vergegenständlichung der Mensch etwas praktisch hervorbringt, und sei es bloß der Ausdruck seiner Gefühle durch die Sprache, das seinem Wesen nach vorwiegend gattungsmäßig ist, das in irgendeinem Maßstab ein Aufbauelement dessen bildet, was die Gattung gerade ist, während der Aspekt der Entäußerung im selben Akt darauf hindeutet, daß dieser von einem individuellen Menschen in Bewegung gebracht wurde und dessen individuelle Entfaltung, positiv oder negativ, ausdrückt und beeinflußt. Was immer die Menschen also über sich selbst denken mögen, diese Simultanität bleibt unaufhebbar: sie können ihre Individualität nur in derartigen Akten ausdrücken, in denen sie, einerlei ob bewußt oder unbewußt, an der Ausbildung ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit mitwirken. Wir wissen ebenfalls, daß diese Akte nur infolge der in ihnen wirksamen Verallgemeinerungen eine solche Wirksamkeit erhalten; Verallgemeinerungen dieser Art sind aber ihrerseits die Voraussetzungen dafür, daß sie Bausteine der Ideologien werden, daß sie geeignet werden, die vom gesellschaftlichen Leben aufgeworfenen Konflikte austragen zu helfen. Wenn wir nun diese Prozesse näher betrachten, so müssen wir nochmals feststellen, daß sie, obwohl sie notwendig aus teleologischen Setzungen entstanden sind, als gesellschaftliche Prozesse keinerlei teleologischen Charakter besitzen können. Der gesellschaftliche Prozeß selbst besteht aus Kausalreihen, die zwar von teleologischen Setzungen in Gang gebracht wurden, die aber, wenn einmal zur Wirklichkeit geworden, ausschließlich als Kausalitäten wirksam sein können. Indem nun die gesellschaftliche Arbeitsteilung immer kompliziertere Beziehungen schafft, entstehen Entäußerungen (Vergegenständlichungen), die für konkrete Zwecke geeignet oder ungeeignet sind, und die Kausalität des Prozesses verleibt sich die ersteren ein, eliminiert die letzteren, beides allerdings nur in einer tendenziellen Weise.

Hier interessiert uns vor allem das Schicksal jener Entäußerungen, die zur Entstehung, zum Wirksamwerden der Ideologien führen. Sie haben schon in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise, wenn nur noch ein einzelnes Individuum seine eigenen Lebenskonflikte auszutragen versucht, stets ein Doppelgesicht: einerseits wird ihr Inhalt von den (wirklichen oder eingebildeten) Lebensbedürfnissen des Einzelmenschen bestimmt, andererseits ist die Intention ihres Ausdrucks theoretisch wie praktisch darauf gerichtet, den so entstehenden persönlichen Akt als Verwirklichung von etwas gesellschaftlich Seinsollendem hinzustellen. Einerlei, ob das letztere sachlich richtig oder falsch ist, ob die Intention bona fide oder mala fide entstanden ist, diese Gedoppeltheit von Individualität und Gattungsmäßigkeit ist in jedem solchen Akt zwangsläufig enthalten (selbst Gide ist gezwungen, die »action gratuite« als etwas Seinsollendes, als auf die Gattung Bezogenes zum Ausdruck zu bringen). Diese für das Entstehen und Wirksamwerden unerläßlichen Verallgemeinerungen haben der Mehrzahl nach ihre Grundlage in den unmittelbar wichtigen gesellschaftlichen Tatsachen des Alltagslebens; würden in diesen nicht Gemeinsamkeiten der menschlichen Geschicke sich praktisch-handgreiflich offenbaren, so könnten solche Verallgemeinerungen, die über diese Unmittelbarkeit hinausgehen, kaum entstehen, geschweige denn einflußreich werden; diese Basis der Alltagserfahrungen begründet erst ihre verbreiterte und vertiefte Anwendung zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Möglichkeit und Notwendigkeit. Es mag für diese Lage als Illustration dienen, daß Horaz seine weite Verallgemeinerung, das »tua causa agitur« mit dem Bild verknüpft, daß eine Feuersbrunst beim Nachbarn auch mich bedroht. Es ist deshalb nicht so schwer, die allgemein gesellschaftliche Durchschlagskraft von Verallgemeinerungen einzusehen, die mehr oder weniger unmittelbar oder nahe und übersichtlich vermittelt mit der Alltagspraxis der Menschen verbunden sind. Das ist bei Gewohnheiten, Sitten, bis zur praktisch ausgeübten Sittlichkeit, bis zu den Rechtsregeln und zur politischen Praxis leicht ersichtlich. Daß überall das konkrete Gelten einer bestimmten Verallgemeinerung das Ergebnis eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses ist, spricht dafür und nicht dagegen. Denn wenn etwa zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung breite Bauernschichten dem geschriebenen Recht, der modernen gerichtlichen Rechtspraxis gegenüber ein ablehnendes Verhalten zeigten, so drückte sich darin vor allem ein klassenmäßig berechtigtes Mißtrauen gegenüber der Herrschaft von allgemein gesetzlichen Regelungen aus, die von den Interessen einer anderen Klasse bestimmt waren (Gegensatz von Stadt und Land), unter keinen Umständen handelt es sich aber objektiv um einen Widerstand gegen Verallgemeinerung überhaupt, sondern um die Verteidigung der alten, überlieferten, eigenständigen Verallgemeinerungen (aus Tradition, Sitte, Gewohnheit etc. gewonnen) den neuen und fremden gegenüber. Die hier waltenden Tendenzen ließen sich nicht allzu schwer auf allen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis, in jedem Alltagsleben, das ihnen entspricht, aufweisen. Vor allem deshalb, weil es sich hier überall zwar um Verallgemeinerungen handelt, jedoch in ihrer Unmittelbarkeit um partikulare, die Einzelfälle, Komplexe von Einzelfällen auf das Niveau einer konkret-beschränkten Gattungsmäßigkeit erheben.

Hier sorgt die innere Dialektik des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses dafür, daß die infolge der Arbeitsteilung entstandenen Komplexe geistiger Art ihre ideologischen Funktionen erfüllen können. Damit ist aber dieser Problemkreis noch nicht abgeschlossen. Sowohl von der Seite der Individualität wie von der der Gattungsmäßigkeit sind Verallgemeinerungen höherer Art entstanden, die auf beiden Polen des gesellschaftlichen Seins zum Austragen der wesentlichen Entwicklungskomplexe geeignet sind, die die Fähigkeit haben, die Widersprüche auf beiden Polen und in ihren Wechselwirkungen so zu verallgemeinern, daß die Menschheit instand gesetzt wird, das Ansich ihres objektiven Sichselbsterreichthabens, das in dieser Hinsicht nur einen Möglichkeitsspielraum vorstellt, in die Wirklichkeit des eigenen Fürsichseins zu verwandeln. Solche Ideologien hat die Menschheitsentwicklung in der Tat produziert, vor allem in der Philosophie und in der Kunst. Diese sind insofern die reinsten Formen der Ideologie, als sie keinerlei unmittelbar-realen Einwirkungen auf die Ökonomie und auf die mit ihr verbundenen, für ihre gesellschaftliche Reproduktion unentbehrlichen sozialen Gebilde auszuüben gewillt und befähigt, jedoch bei der wirklichen Lösung der hier aufgegebenen Probleme dennoch unersetzbar sind.

Es ist allgemeine Sitte – wir vor allem in der Lehre vom absoluten Geist bei Hegel – dabei auch die Religion zu behandeln. Wir wollen hier davon absehen, weil diese als Faktor in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nie eine reine Ideologie im gerade jetzt gemeinten Sinne war und ist, sondern zugleich und vor allem auch ein unmittelbar wirksamer Faktor in der realen gesellschaftlichen Praxis der Menschen. Indem sie – und zwar in sehr wesentlicher Weise – immer zugleich Zielsetzungen hat, die mit denen der Philosophie parallel laufen, repräsentiert sie gesellschaftlich-ontologisch eine synthetische Übergangsform zwischen Politik und Philosophie. Es gibt natürlich zuweilen Philosophien und auch einzelne Kunstprodukte, die ihr Aussprechen von gattungsmäßigen Verallgemeinerungen unmittelbar in Praxis umzusetzen versuchen. Die Religionen unterscheiden sich jedoch von ihnen auch in solchen extremen Fällen darin, daß sie der Regel nach gesellschaftlich-organisatorische Mittel, Machtmittel in Bewegung zu setzen imstande sind, was außerhalb des Möglichkeitskreises von Philosophie und Kunst liegt. Wenn die politische Praxis sie zuweilen auch in solcher Weise gebraucht, so sind die Mittel des praktischen Durchsetzens politischer (und nicht philosophischer oder künstlerischer) Art, während die Religionen dazu eigene Apparate auszubilden pflegen. Gesellschaftlich unterscheiden sich ja Sekten und Kirchen gerade in dieser Hinsicht; jene betrachten solche Apparate, ihr Hinausgehen über eine rein moralische Beeinflussung, als dem Wesen der Religiösität widersprechend. Ob diese gesellschaftliche Adaption der Mittel einer politischen Praxis in

Verbundenheit mit einem bestimmten Staat oder in überstaatlicher Weise, selbständig oder bei Inanspruchnahme der staatlichen Mittel etc. vor sich geht, muß historisch besonders untersucht werden. Hier kam es nur – im Gegensatz etwa zu Hegel – darauf an, die verschiedene Beschaffenheit von Religion zu Philosophie und Kunst vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins aufzuzeigen, wobei bemerkt werden kann, daß Hegel, und mancher andere, zu dieser Fehlkonstruktion dadurch kamen, daß sie den Gesamtkomplex der Religion auf Theologie oder Religionsphilosophie reduziert haben. Es ist Sache der unbefangenen historischen Forschung, diese Zusammenhänge konkret aufzudecken. Hier, wo nur die reinen Formen der Ideologie als spezifische Phänomene angedeutet werden sollen, würde das Eingehen auf solche verwickelte Übergangsformen die Fragen eher verwirren als klären. Dazu kommt noch, daß, während Philosophie und Kunst, in der Totalität ihrer Entwicklung betrachtet, darauf gerichtet sind, die Menschengattung, d. h. das gesellschaftliche Sein und in ihm das der Menschen mit der Intention auf ihr Fürsichsein, also defetischisierend, die Entfremdungen wenigstens gedanklich auflösend, zu bearbeiten, hat demgegenüber jede Religion, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, infolge des in ihr notwendigen Leugnens der Immanenz, der Diesseitigkeit des gesellschaftlichen Seins selbst, eine – allerdings eigenartige – Tendenz zur Entfremdung als unaufhebbare Basis. Da das ontologische Problem wesentlich an die von ihr herausgelöste Praxis gebunden ist, scheint es uns am zweckmäßigsten, sie in der Ethik als besondere Abart der Praxis eingehender zu behandeln.

Wie bei jeder ontologischen Frage muß die Genesis den Ausgangspunkt zu ihrem Verständnis bilden. Schon hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Ökonomie und Ideologie im allgemeinen und dementsprechend auch innerhalb des ideologischen Gebietes selbst. Jede rein bewußtseinsmäßige Bearbeitung der Wirklichkeit, einerlei ob, wann und wie sie faktisch zur Ideologie wird, geht vom Reproduktionsprozeß des gesellschaftlich gewordenen Lebens der Menschen aus. Es ist die Entwicklung der Produktivkräfte, die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die je ein solches Gebiet (sagen wir Mathematik oder Geometrie) gerade im Interesse der Produktion von der Produktion selbst loslöst, ihm eine selbständige Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zuweist. Hier ist es ohne weiteres evident, daß die durch Arbeitsteilung geschaffene gesellschaftliche Selbständigkeit eines Wissensgebietes zugleich die darin erforderlichen und nötigen Verallgemeinerungen auf ein immer höheres Niveau erhebt und dadurch, direkt oder indirekt, auf die Möglichkeit der Entwicklung der Produktivkräfte einwirkt. Das Selbständigwerden, die Differenzierung der Wissenschaften geschieht also spontan im Laufe und infolge der wachsenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Wenn wir

nun unser Interesse auf die Genesis der Philosophie richten, so müssen wir vorerst zur Kenntnis nehmen, daß es a priori keine genau bestimmbare Grenze zwischen wissenschaftlichen und philosophischen Verallgemeinerungen gibt; selbst heute, in einer Zeit, in der die Arbeitsteilung zur Tendenz führt, zwischen den verschiedenen Zweigen des Wissens künstliche, fetischisierende Schranken zu errichten, ist es bei bestimmten Verallgemeinerungen oft schwer festzustellen, ob sie wissenschaftlichen oder philosophischen Charakters sind.

Dementsprechend ist ihr Verhalten historisch außerordentlich verschieden, wobei allerdings doch eine deutliche Richtung zur Divergenz klar sichtbar wird: die Philosophie führt die Verallgemeinerungen der Wissenschaften vor allem darin weiter, daß sie sie zu dem geschichtlichen Entstehen und Schicksal der Menschengattung, zu ihrem Wesen, Sein und Werden in eine untrennbare Beziehung bringt. Während die Verallgemeinerungsmethode in den Wissenschaften immer stärker eine desanthropomorphisierende wird, bedeutet ihre Aufgipfelung in der Philosophie zugleich einen Anthropozentrismus. Das Wort zugleich muß dabei unterstrichen werden. Denn im Gegensatz zur anthropomorphisierenden Grundtendenz der Künste bedeutet die Methode der Philosophie niemals einen Bruch mit der der Wissenschaften. Das Hinausgehen über die Schranken der anthropologisch gebundenen Apperzeption der Welt bleibt in der Philosophie beibehalten, wird sogar zuweilen gesteigert; ihre Entwicklung zeigt ein immer vertiefteres, freilich immer auch kritisches Bündnis mit den echten (nicht manipulationsartigen) Methoden der Wissenschaftlichkeit. Der Anthropozentrismus bedeutet in diesem Zusammenhang etwas Doppeltes: einerseits, daß für die Philosophie das Wesen und Schicksal der Menschengattung, ihr Woher? und Wohin? das permanente – freilich zeitlichhistorisch stets gewandelte – Zentralproblem bilden. Das Hinausgehen über die notwendigen Arbeitsteilungen der Wissenschaften, die philosophische Universalität ist in einer echten Philosophie nie Selbstzweck, nie eine bloß enzyklopädische oder pädagogische Synthese von beglaubigten Resultaten, sondern eine Systematisierung als Mittel, um dieses Woher? und Wohin? der Menschengattung möglichst adäquat begreifen zu können.

Andererseits ist aber auch dieses Wissen nie Selbstzweck. Es gibt keinen Philosophen, der diesen Namen nicht bloß in eng akademischem Sinn, sondern wirklich verdient, dessen Denken nicht darauf gerichtet wäre, in die entscheidenden Konflikte seiner Periode entscheidend einzugreifen, die Prinzipien ihrer Austragung auszuarbeiten und dadurch dem Austragen selbst eine entschiedenere Richtung zu geben. Wir haben wiederholt auf die wichtige Rolle hingewiesen, die die ideologische Bedeutung der wissenschaftlichen Forschungen von Galilei in der krisenhaften Übergangszeit zwischen Feudalismus und Kapitalismus gehabt

haben. Diese Rolle ist aber, so wenig sie im welthistorischen Sinn zufällig ist, doch nicht aus den zentralen Intentionen seiner Lehre erwachsen. Diese ist auf die rein wissenschaftliche Feststellung von konkreten Naturgesetzlichkeiten gerichtet und ihr historisches Schicksal als wichtige Ideologie läßt dies ihr Wesen unberührt; nach der Krise wurde sie, richtigerweise, als das erkannt, was sie ist. Die Lehre Giordano Brunos hat dagegen gerade diese Intention: es ist ihr Wesen, in eben diese Krise entscheidungbringend einzugreifen. Und von der ionischen Naturphilosophie bis Hegel ist jede echte Philosophie aus solchen Intentionen geboren, ganz gleichgültig, ob in ihrer Darstellungsweise das kriegerische Pathos Brunos laut wird oder der Tonfall eine Tendenz auf reine Objektivität zeigt. In dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen Bruno und Spinoza ein wesentlich stilistischer, der die tiefe Verwandtschaft des letzten Wesens beider unberührt läßt.

Damit sollen natürlich die großen Philosophen keineswegs zu politischen Aktivisten gemacht werden, obwohl natürlich ihr Verwurzeltsein in den großen Fragen ihrer Zeit viel tiefgreifender und für ihren Gehalt ausschlaggebender ist, als es nach den akademischen Lehrbüchern scheinen würde. Es kommt dabei darauf an, wohin die Intention jener Setzungen, die in beiden Fällen die ideologische Praxis bestimmen, hinzielt. Wir haben zu zeigen versucht, daß dieses Ziel in der politischen Praxis unmittelbar stets das »nächste Kettenglied« im Sinne Lenins sein muß, während eine damit auch nur verwandte Kategorie nie zum typischen Bild der echten Philosophie gehört. Sie kann zwar unter Umständen auch eine sehr bestimmte und konkrete Umwandlung der Gesellschaft sich als Ziel setzen, dieses wird aber, soweit die Behandlung die rein philosophische Ebene nicht verläßt, stets einen gewissen utopischen Charakter haben, da die realen Vermittlungsglieder der Verwirklichung mit einem typisch philosophischen Gedankenapparat unmöglich erfaßbar sind. Diese Unmöglichkeit der Verwirklichung bedeutet jedoch keine ideologische Einflußlosigkeit. Denn alle Utopien, die auf philosophischer Höhe stehen, können (und zumeist wollen) nicht bloß auf die unmittelbare Zukunft unmittelbar zutreffen, wie dies jeder Politiker erstreben muß, sie haben vielmehr eine Intention, die jene Art und jenes Niveau der Gattungsmäßigkeit meint, die aus dem optimalen Austragen der jeweiligen Krise entsteigen könnte. Die Objektivität und direkte Wahrheit solcher Utopien kann also höchst problematisch sein, aber gerade in solcher Problematik ist ihr Wert für die Menschheitsentwicklung ununterbrochen, freilich oft verworren, tätig. Wir haben ja gesehen, daß die realgesellschaftliche Lösung einer jeden solchen Krise nur einen Möglichkeitsspielraum dazu schaffen kann, was die Menschheit auf diesem neuen Boden aus sich selbst zu machen imstande ist. Und wenn das von der Philosophie Ausgesprochene ihrerseits auch bloß eine Möglichkeit ist, hat sie –

lungsstufe, auf der das einfache Befolgen der Gebote der eigenen Gemeinschaft bereits objektiv nicht imstande war, eine ausreichende innere Selbstsicherheit für die Individualität zu geben. Natürlich muß jede Gesellschaft, sobald Konflikte dieser Art in ihr entstehen, mit direkt gesellschaftlichen Mitteln danach trachten, das Verhalten der ihr zugehörigen Menschen im Sinne der normalen Entwicklung der betreffenden Gesellschaft zu regeln. Ist aber damit das sinnvolle Leben des Einzelmenschen als Gattungswesen ebenfalls gesichert? Wir betonen: des Einzelmenschen als Gattungswesen, denn die Befriedigung der Wünsche des bloß partikularen Individuums ist so weitgehend von persönlichen Akzenten, von glücklichen und mißgünstigen Zufällen bedingt, daß keine Gesellschaft dafür vollwärtige Garantien zu bieten imstande ist. Der Einzelmensch als Gattungswesen kann seine Leidenschaften nur als Mitglied der Gesellschaft, der er angehört, vergegenständlichen. Diese Notwendigkeit ist aber, je entwickelter und darum verwickelter die Gesellschaft und mit ihr die durch Vergegenständlichung der Setzungen verwirklichte Gattungsmäßigkeit ist, je mehr die immer vielseitiger werdenden gesellschaftlichen Beziehungen den einzelnen Menschen zur Individualität machen, desto widerspruchsvoller und konfliktsreicher. Der Mensch auf dem Niveau der bloßen Partikularität versucht, in diesem Komplex von Widersprüchen, das für ihn, für seine eigene Reproduktion Vorteilhafteste für sich zu verwirklichen. Da aber die Entwicklung der Gesellschaft und mit ihr die widerspruchsvolle Komplizierung der aufgegebenen Fragen und Antworten damit noch nicht in einen organisch notwendigen Zusammenhang zu den gesellschaftlich entstandenen, tendenziell immer gattungsmäßigen Individuen kommen können, entsteht das gesellschaftliche Bedürfnis der Kunst, als ideologischer Wegweiser für das Ausfechten von Konflikten dieser Art. Die ontologische Eigenart der Kunst – hier eine Parallelerscheinung zur Philosophie, die ihr sonst völlig gegensätzlich beschaffen ist – besteht darin, daß sie der wesentlichen Intention nach nicht auf unmittelbare Tagespraxis gerichtet ist, sondern mimetische Gebilde schafft, deren Gehalt und Form im Austragen ideologischer Konflikte sehr bedeutsam werden kann. Freilich bloß kann, nicht muß. Denn einerseits entsteht, sobald die Kunst einmal da ist – vom Kunstgewerbe bis zur Belletristik – eine Abart, die ohne Beziehung auf dieses Gattungsschicksal ist und bei der Abbildung der vorübergehenden Partikularitäten stehen bleibt; diese kann momentan starke Eindrücke auslösen, beim Austragen aktueller gesellschaftlicher Konflikte eine bestimmte Rolle spielen, pflegt aber nach einiger Zeit spurlos zu verschwinden. Die eigentliche, die echte Kunst ist darauf gerichtet, aufzudecken, wie der Mensch sein Gattungsschicksal erlebend, sich – eventuell im Untergang der partikularen Existenz – zu jener Individualität erhebt, die eben, weil sie

zugleich gattungshaft ist, zu einem auf die Dauer unentbehrlichen Baustein der konkretmenschlichen Gattung werden kann. Aus diesem ontologischen Grundverhältnis erwachsen jene spezifischen Züge der künstlerischen Mimesis, die ich im früher angeführten Werk detailliert darzulegen versucht habe.

Es ist auffallend, wie früh und treffend die griechische Kultur dieses für das Schicksal der Menschengattung ausschlaggebend wichtige, wenn auch in der Praxis weitgehend nicht unmittelbar wirksame Wesen von Philosophie und Kunst begriffen hat. Fürs erste genügt es, auf Gestalt und Geschick des Sokrates hinzuweisen, der seit seinem höchst philosophischen Tod ebenso zum Bewußtseinsschatz der Kontinuität der Menschheitsentwicklung gehört wie die Gestalt Jesu, wie die von Don Quijote oder Hamlet, der gerade in dieser Einheit von Leben und Lehre, deren Wichtigkeit ihm stets bewußt war, im Austragen großer Konflikte, in der geistigen Vorbereitung dazu eine außerordentliche Rolle spielte. Und Aristoteles hatte eine derart treffende Vorstellung vom ontologischen Wesen der künstlerischen Mimesis, daß er auf dieser Grundlage imstande war, ihr Wesen, die Art ihrer Objektivität mit noch heute gültiger Genauigkeit festzustellen. Er schreibt im 9. Kapitel der Poetik: »... daß es nicht Aufgabe des Dichters ist, zu sagen, was geschehen ist, sondern was geschehen könnte und was nach der *Regel oder der Notwendigkeit* möglich ist. Der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich ja nicht durch gebundene oder ungebundene Rede. Man könnte Herodot's Werk in Verse setzen, und es wäre um nichts mehr Geschichte, ob mit oder ohne Versmaß. Nein, darin liegt der Unterschied, daß der eine uns sagt, was gewesen ist, der andere, was sein könnte. Daher steht die Dichtung der Weisheitslehre auch näher, als die Geschichtsschreibung, und darum auch höher. Denn die Dichtung sagt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung das Einzelne.«[51] Aristoteles hat auch jenes wesentliche Erlebnis entdeckt und beschrieben, mit dessen Hilfe die Menschen sich diese in der Kunst niedergelegte Weisheit anzueignen imstande sind; wir meinen die Katharsis.[52] Ontologisch ist

51 Aristoteles: Poetik, Ausgabe Paderborn 1959, S. 69. Daß Aristoteles die Geschichtswissenschaft mit den Augen eines Griechen betrachtet und von ihrer späteren Entwicklung keine Ahnung haben konnte, ändert nichts an der ontologisch fundamentalen Richtigkeit seiner Gegenüberstellung.

52 Eine noch so gedrängte Analyse dieses Problems würde unsere Gedankengänge sprengen. Ich verweise bloß darauf, daß Aristoteles die Katharsis nicht als Spezialfrage der tragischen Wirkung betrachtet hat, sondern als allgemein seelische Funktion einer jeden gesellschaftlich bedeutsam gewordenen Kunst. Vergleich darüber seine Ausführungen im VIII. Buch der »Politik« über Musik. Eine ästhetische Verallgemeinerung des Katharsis-Begriffes, die mit ihrer gesellschaftlichen Rolle im engsten Zusammenhang steht, habe ich versucht in der »Eigenart des Ästhetischen« I, S. 802 ff.; GLW 11. Eine konkrete Darlegung der gesellschaftlichen Bestimmungen dieses Problemkomplexes wird erst in der Ethik möglich.

sie das Vermittlungsglied zwischen dem bloß partikularen Menschen und dem Menschen, der in untrennbarer Weise zugleich Individualität und Gattungswesen zu sein bestrebt ist.
Es gibt Perioden – so war die der griechischen Polis sowohl in ihrer Blüte wie in ihrer Krisenzeit, so war die der Renaissance, der Aufklärung etc. – in denen diese Gegensätze leidenschaftlich erlebt wurden und es gibt solche, in denen die jeweilige Gesellschaftsstruktur die hieraus entstehenden Konflikte zu verwischen strebt, in denen die Gattungsmäßigkeit bloß als Anpassung an die gegebenen Zustände erscheint, oder – das ist der naturwüchsige Gegenpol – als eine »reine« Individualität ohne Gattungsmäßigkeit zum Gefühlsinhalt der Menschen gemacht wird, wie z. B. in unserer Gegenwart. Die Spannung zwischen Partikularität und Gattungsmäßigkeit (echte Individualität) kann natürlich auch in solchen Zeiten nie vollständig verschwinden, sie ist ja ein notwendiges Ergebnis der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, sie erhält aber äußerst selten einen angemessenen ideologischen Ausdruck. Die heute herrschende Antipathie gegen das 19. Jahrhundert in den sogenannten führenden Kreisen der Intelligenz beruht letzten Endes darauf, daß das offen auf Katharsis gerichtete, mehr oder weniger konsequente ideologische Austragen solcher Konflikte die Kreise der offenen, versteckten oder verdrängten Anpassung an die herrschende Manipulation (nonkonformistischer Konformismus) stört. Das Entstehen des Bedürfnisses selbst entstammt aber aus im gesellschaftlichen Sein elementar notwendigen Akten der Bewältigung der Wirklichkeit, die freilich ihre praktisch-partikulare Erkenntnis zur notwendigen Voraussetzung hat. Diese Akte der Vergegenständlichung (Entäußerung) bewegen sich aus gesellschaftlich-praktischer Notwendigkeit spontan in der Richtung auf eine immer höhere Stufe der Verallgemeinerung, wobei selbstverständlicherweise die Kontrolle der Wahrheit vermittels der Praxis desto schwieriger und unsicherer wird, je höher diese Verallgemeinerungen über die Alltagspraxis hinaufsteigen. Das schließt jedoch das gesellschaftliche Bedürfnis nach ihnen, ihre gesellschaftliche Wirkung keineswegs aus, ja kann sie gelegentlich sogar verstärken. Denn, wie wir bereits gesehen haben, erfordert das Austragen kleiner wie großer, latenter wie explosiver Konflikte Verallgemeinerungen in dem Sinn, daß jene Handlungen, die zu ihren faktischen Lösungen führen, als notwendige Folge von allgemein gesellschaftlichen Zusammenhängen, von allgemeinen typischen Tendenzen, die das Menschenleben bewegen, erscheinen sollen. Objektiv-gesellschaftlich haben sie tatsächlich einen solchen Charakter und daraus folgt auch der allgemeine subjektive Drang, sie bewußt zu machen, sie zur Austragung von Konflikten auszuwerten. All das läßt ein Nachdenken über solche Problemkomplexe als permanentes gesellschaftliches Bedürfnis entstehen. Die Produkte eines solchen gesellschaftlichen Bewußtseins sind untereinander qualitativ sehr verschieden. Nicht nur als Persönlichkeitsäußerungen, nicht nur in Bezug darauf, wieweit sie das Wesen der Wirklichkeit treffen oder an ihm vorbeigehen, sondern auch in Bezug auf die Seinshöhe, auf die ihre Intention gerichtet ist. Und es gehört zum Wesen des gesellschaftlichen Seins, zur Entwicklungstendenz von der Vergesellschaftung der Gesellschaft, in ihr und durch sie zum Individualitätwerden des partikularen Einzelmenschen, daß diese Intentionen sich auf eine immer höhere Stufe der Verallgemeinerung richten können. Sie mögen bewußterweise in der Mehrzahl der Menschen nicht oder kaum wirksam sein, sie mögen, auch wenn sie gedacht und ausgesprochen werden, die praktischen Aktionen wenig beeinflussen, die Kontinuität ihrer Existenz, ihres Wachstums, ihres Tendierens auf Fragen von immer höherem Niveau schafft in der Kontinuität des Entwicklungsprozesses immer höhere Formen der Ideologie, Formen, die, eben wegen ihres problematischen Verhältnisses zur Praxis, immer reiner ideologisch werden.

So vor allem Philosophie und Kunst. Der philosophische Idealismus verwandelt, fetischisierend, deshalb vor allem ihre Formen zu Selbstzwecken (er tut es natürlich auch bei Formen, die ganz offenkundig viel enger an die reale Praxis gebunden sind, wie das Recht) und trachtet damit ihre Genesis aus dem gesellschaftlichen Sein, ihre reale Rolle in dessen Entwicklung verschwinden zu lassen, nicht selten eben dadurch, daß er diese maßlos übertrieben herausstellt. Der vulgäre Materialismus dagegen, der aus den kausalen Folgenreihen der teleologischen Setzungen im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur eine Art mechanisch-notwendig wirkender »zweiter Natur« macht, weiß mit den höheren ideologischen Formen im Grunde nichts anzufangen. Diese Ohnmacht ist nicht zuletzt der Grund dafür, daß in Krisenzeiten des Marxismus so oft als »philosophische Ergänzung« zur bürgerlichen Philosophie geflüchtet wurde. (Vom Neukantianismus bis zum Positivismus und Neopositivismus etc. kann hier eine ganze Reihe von Beispielen gefunden werden.) Nur die echte Methode des Marxismus, die die notwendigen Bewußtseinsformen, die aus den realen Bewegungen des gesellschaftlichen Seins entsteigen, die darum in seiner Entwicklung, wenn auch noch so ungleichmäßig, oft paradox widersprüchlich, eine reale Rolle spielen, auf ihr wirkliches Sein hin zu untersuchen trachtet, ist imstande, hier zu echten Resultaten zu gelangen. Daß dabei für das alltäglich-unmittelbare Bewußtsein paradoxe Lagen offenbar werden, weist eben auf die richtige Abbildlichkeit des Widersprüchlichen in der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins selbst hin. So hat der junge Marx die Überschätzung der höheren Ideologieformen, vor allem der Philosophie, bei den radikalen Junghegelianern leidenschaftlich bekämpft und

keine Kompromisse duldend den Standpunkt vertreten: »die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt«, was bei ihm natürlich die aus der ökonomischen Entwicklung emporwachsenden realen Konflikte voraussetzt. Er gerät aber mit den Prinzipien seiner Dialektik in keinerlei Widerspruch, wenn er seinen Gedankengang so schließt: »Allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«[53] Das ist natürlich keine Spezialtheorie des jungen Marx, der ein »Ökonomismus« des späteren gegenüberstände. Wir haben am Anfang dieser Betrachtungen seine Bestimmungen über das »Reich der Freiheit« angeführt, und unsere Gedankengänge waren in allen ihren wesentlichen Momenten von hier aus geleitet. Wenden wir uns nun diesen Bestimmungen selbst wieder zu, so ist es evident, daß die Verwirklichung der sozialistisch werdenden Arbeit »unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen«, die des »Reiches der Freiheit« als »die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt«[54] ebenso sehr eine ökonomische wie eine ideologische Entwicklung voraussetzt. Wir haben immer wieder auf die fundamentale und fundierende Funktion der ökonomischen Entwicklung hingewiesen, zugleich jedoch zu zeigen versucht, daß diese »nur« die – freilich absolut unerläßliche – Möglichkeit für das »Reich der Freiheit« hervorzubringen imstande ist. Verwirklicht werden kann es – selbstredend nur auf der Basis dieser Möglichkeit – von den Taten der Menschen selbst, die dazu die höchste ideologische Rüstung brauchen, die von der Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung produzierte, aufbewahrte, höher gehobene Ideologie.

Die letzten Prinzipien der Genesis und der Höherentwicklung der Ideologie, vor allem die der reinsten und allgemeinsten Art hat Marx noch in der Periode des Kampfes gegen ihre idealistische Überspannung und Überschätzung bei den Junghegelianern in der »Deutschen Ideologie« so formuliert, daß dabei der Hauptakzent auf das radikale Leugnen ihrer Selbständigkeit dem Sein und Wesen nach fällt: »Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihrer materiellen Produktion und ihrem materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens.«[55] Diese Bestimmung hat die verschiedenartigsten Mißverständ-

53 Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA I, 1, S. 614; MEW 1, S. 385.

54 Kapital III, II, S. 355; MEW 25, S. 828.

55 Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 16; MEW 3, S. 27.

nisse von allen Seiten hervorgerufen. Einerseits hat der Vulgärmarxismus aus ihm die Folgerung gezogen, alle nicht streng ökonomischen Produkte der Menschheit stünden in einem direkt-mechanischen Abhängigkeitsverhältnis von der Ökonomie, seien einfache »Produkte« ihrer Entwicklung. Andererseits protestieren die bürgerlichen Theorien im allgemeinen gegen jedes Abgeleitetsein ideeller Äußerungsweisen von ökonomisch-sozialen Grundlagen, reklamieren für sie eine völlig selbständige, immanent-autonome Entfaltung, die nur von den rein inneren Gesetzmäßigkeiten der einzelnen Gebiete determiniert sein kann, wenn überhaupt das Recht besteht, hier von einer Determination zu sprechen. Es ist merkwürdig, aber wahr, daß beide diametral entgegengesetzten Anschauungen letzthin aus ähnlichen Vorurteilkomplexen der Ontologie des Alltagslebens entspringen.

Vor allem handelt es sich um den Problemkomplex der Verdinglichung. Wir werden uns mit dieser Frage im nächsten Kapitel ausführlich beschäftigen. Seinen »naturhaften« Ausgangspunkt in der spontanen Ontologie des Alltagslebens bildet die Tatsache, daß ein überwiegend großer Teil der Naturgegebenheiten in der Erscheinungsform von Dingen unmittelbar gegeben ist. Daß jedes Ding durch einen Werdeprozeß erst seine Dinghaftigkeit erhalten hat, kann nur ein Denkergebnis bereits entwickelter wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Daß die Vergegenständlichung in den Produkten der Arbeit für ihre Struktur ontologisch neue Züge zeigt, haben wir bereits gesehen. Dieses Neue beschränkt sich jedoch auf das den Vergegenständlichungen innerlich gegenständlich innewohnende Füruns, weist also schon im Objekt selbst auf seine gesellschaftliche Brauchbarkeit, ohne jedoch sich sonst von den bloßen Gegenständen (Dingen) derart abzuheben, daß seine Erscheinungsweise seine Genesis, sein Entstandensein aus einem genetischen Prozeß unmittelbar irgendwie verraten müßte. Die Vergegenständlichung pflegt zwar als Artefakt zu erscheinen, dieser Hinweis auf ihre Genesis bleibt jedoch in der Unmittelbarkeit abstrakt; man muß Fachkenntnisse, die über die bloße Fähigkeit zur Handhabung hinausgehen, besitzen, um das vergegenständlichte »Ding« als Ergebnis eines genetischen Prozesses begreifen zu können. Aus dieser Beschaffenheit der alltäglichen Objekte entsteht nun im Alltag spontan die Einstellung: die »Dinge« nicht als genetisch entstandene, sondern als notwendig »fertig gegebene« aufzufassen; wenn nach ihrem Entstehen gefragt wird, wird zumeist auf einen transzendenten »Schöpfer« hingewiesen. So schon in den Prometheus-Mythen zur Erklärung des Feuergebrauchs, der objektiv zweifellos ein Produkt der eigenen Tätigkeit der Menschen war; so später in den bis in Wissenschaft und Philosophie eindringenden Mythen über Wesen und Macht des Geldes, usw. Es ist also kein Wunder, daß auch die höheren, positiv bewerteten

Tätigkeiten der Menschen ebenfalls zu mythischen »Gaben« von oben verdinglicht wurden; so gerade Philosophie (Weisheit) und Kunst. Wo, wie beim Recht, die unmittelbare Verknüpfung mit dem Leben allzu stark ist, um völlig ins Transzendente projiziert zu werden, machte man aus den Gesetzgebern mythische Gestalten, gab dem von ihnen verkündeten Recht eine Basis in transzendenten Offenbarungen (Moses, aber, obwohl weltlicher, auch Lykurgos, Solon etc.). Diese ursprünglichen Mythisierungen der eigenen Taten der Menschheit zu Göttergaben, eventuell vermittelt durch Gott gesandte Heroen, leben noch in der gegenwärtigen Auffassung auf hochentwickeltem wissenschaftlichen Niveau, soweit die Gebiete der höheren Geistigkeit nicht als Ergebnis der menschlichen Praxis, sondern als »ungewordene« Werte, »Intuitionen« (Mathematik), »Inspirationen« (Kunst) etc. aufgefaßt werden.

Dieser spontane Widerstand des Alltagsdenkens gegen die universale Geltung des Werdens, der menschlichen Praxis als Basis einer jeden angemessenen, auf Genesis gegründeten Erkenntnis der Gegenstände und Prozesse des gesellschaftlichen Seins erhält eine verstärkende Ergänzung durch eine ebenso spontane und ebenso verzerrende Auffassung des real-genetischen Prozesses selbst. Wir meinen die vielen Theorien, die ontologisch unbewußt aus einer scharfen Trennung, ja Entgegensetzung des geistigen und materiellen Prozesses in der Arbeit ausgehen. Dieses Scheiden hat insofern eine gesellschaftlich vorhandene Grundlage, als seit der Entstehung der Sklaverei in den herrschenden Klassen sich die Vorstellung fixiert: der Arbeitsprozeß selbst sei mechanischen Charakters, nur im geistigen Bestimmen des Was und Wie der Ausführung zeige sich die Produktivität des menschlichen Geistes (sehr oft mit transzendenten Begründungen). Darum scheint nun die reine Vorstellung des Schaffenden höher zu stehen als ihre materielle Verwirklichung, der Schöpfer höher als das von ihm Geschaffene. Ohne hier auf die enge Verbundenheit dieser Auffassung mit den Religionen näher einzugehen, zeigt sich dabei deutlich die innige Verwandtschaft mit der eben besprochenen Lehre, mit dem Mythologisieren der Genesis. Der gemeinsame Zug liegt methodologisch in der gedanklichen Zerstörung der konkret-dynamischen Komplexe, auf deren Wechselwirkung das gesellschaftliche Sein beruht, wodurch eine falsche Polarisation entsteht: auf der einen Seite eine abstrakte (und darum transzendente) schöpferische Subjektivität, auf der anderen Seite ein ebenso abstrakter mechanistischer Zusammenhang zwischen »Dingen« (oft bloß: Verdinglichungen). Daß beide Extreme zusammengehören, erscheint am deutlichsten in mechanistisch auf Notwendigkeit basierten Weltkonzeptionen des 17.–18. Jahrhunderts, zu denen aber auch ein abstrakter Weltschöpfer gehört, der diese »Weltuhr« ein für allemal aufgezogen hat.

In den Debatten über solche Fragenkomplexe taucht die echte Konzeption von Marx, eine einheitliche Geschichte des Menschwerdens des Menschen von seinem Sicherheben aus einem tierischen Zustand durch Arbeit und Sprache, durch Vergegenständlichung der Prozesse, durch Schaffen von Entäußerungsweisen des Subjekts bis zur Perspektive des Reiches der Freiheit, so gut wie überhaupt nicht auf. Die Polemik richtet sich dabei nicht gegen jene Einheitlichkeit dieses Prozesses, in welchem dem materiellen Stoffwechsel mit der Natur die Rolle einer dynamischen Grundlage und eines bewegenden Motors zukommt, wodurch das System der vom Menschen geschaffenen Vergegenständlichung historisch ein Niveau des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, das die reale Möglichkeit zur Verwirklichung des Reichs der Freiheit bietet, die reale Möglichkeit für eine Tätigkeit der Menschen, die für sie Selbstzweck werden kann, die Vereinigung ihrer individuellen und gattungsmäßigen Selbstentfaltung. Die geistige Tätigkeit der Menschen differenziert sich dementsprechend durch die spontan aus dem Produktionsprozeß entwachsende gesellschaftliche Arbeitsteilung in der mannigfaltigsten Weise, gerade weil der Prozeß selbst nichts mit Teleologie zu tun hat. Ob es sich um eine direkte oder vermittelte Beteiligung am Wachstumsprozeß der Gesellschaft, des Werdens der immer reineren Gesellschaftlichkeit, der faktischen Integration der Gattungsgrundlagen etc. handelt, oder um die zumeist bewußten, oft falsch bewußten, höchst selten klar bewußten Intentionen, die die menschlichen Voraussetzungen zum Reich der Freiheit vorausblickend zu vergegenständlichen versuchen, immer stehen diese im engsten Konnex mit dem gesellschaftlichen hic et nunc ihrer Genesis und nur – ungleichmäßig, widerspruchsvoll – zusammenwirkend können sie ein Rüstzeug für diese Umwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit zustande bringen. Nur diese Verflochtenheit zur Einheit der (stets teleologisch in Gang gesetzten) materiellen und unmittelbaren oder vermittelten, zur Praxis führenden bewußtseinsmäßigen Komponenten ergibt jenen Geschichtsprozeß, dessen Historizität gegenüber die einzelnen Momente ihre unmittelbare Aufsichgestelltheit verlieren müssen. Dieses Gesamtbild der ideologischen Entwicklung, das bereits der junge Marx entworfen hat, taucht aber in den ideologischen Kontroversen über Ideologie selbst am Horizont äußerst selten auf. Die seinsmäßigen Motive der Gegner haben wir eben zu charakterisieren versucht. Die meisten sogenannten Verteidiger der Marxschen Ideologielehre gehen aber am wirklichen Problem zumeist ebenso vorbei. Sie ignorieren vollständig die Marxschen Bestimmungen der Besonderheit des gesellschaftlichen Seins, übernehmen vom bürgerlichen Materialismus die einseitige mechanisch-kausale Determiniertheit alles Geistigen durch das Materielle, wobei sehr oft ein Sein überhaupt oder eine Einzelform des Naturseins die Funktionen der Ökonomie

übernimmt (biologische Kausalität in Kautskys Ethik). So erscheint hier ein flaches Epigonentum des mechanischen Materialismus, gegen welches seine bürgerlichen Kritiker leicht Recht zu behalten scheinen könnten, um so mehr als, sobald ein Versuch, über den vulgären Materialismus hinauszugehen, auftauchte, dieser als Rezeption einer bürgerlichen Philosophie (Kant, Positivismus etc.) sich zu äußern pflegt; so ist es auch heute oft bei vielen Kritikern der Theorien aus der Stalinzeit.

Will man die Konfrontation der wirklichen Gegensätze über jene allerallgemeinste, aber für die Grundlegung ausschlaggebende Ontologie hinausgehend auch nur andeutend, wie hier allein möglich, ohne allzu große Mißverständnisse hervorzurufen, vollziehen, so ist eine methodologische Vorbemerkung unvermeidlich. Nämlich die einfache Feststellung, daß aus der alleinigen seinsmäßigen Relevanz der einheitlichen Gesamtentwicklung keineswegs die spezialwissenschaftliche Unmöglichkeit folgt, auch Einzelzusammenhänge von Phänomenen und Phänomengruppen gesondert zu untersuchen. Gerade das Lebenswerk von Marx, das voll von solchen Einzelforschungen ist, zeigt, daß hier methodologisch keinerlei Unvereinbarkeit vorliegt, vielmehr eine gegenseitige Unterstützung verschiedener Forschungsweisen. Freilich hebt die Anerkennung einer solchen Möglichkeit die hier wirksamen fundamentalen Widersprüchlichkeiten nicht auf. Es sei nur auf die hier oft angedeuteten methodologischen Sackgassen hingewiesen, die daraus entstehen, daß ontologisch Untrennbares methodologisch auseinandergerissen wird, wie z. B. in den oft völlig auf Selbständigkeit orientierten Behandlungsweisen sogenannter spezifisch ökonomischer und spezifisch soziologischer Probleme. Eine fruchtbare und Wirklichkeitsverzerrungen vermeidende Betrachtung von Einzelproblemen kann nur dann entstehen, wenn sie sich streng an die seinsmäßigen Zusammenhänge, an die seinsmäßige Zusammengehörigkeit der – nunmehr bloß methodologisch – isolierten Phänomengruppen hält und deren spezifische Wechselbeziehungen nie aus ihrer seinsmäßig originären konkreten Totalität abstrahierend zu entfernen versucht. Daß dies durchführbar ist, hat gerade Marx unzähligemal gezeigt, ja man kann auch in der Praxis echter Historiker Beispiele dafür finden, wie diese Trennung in der Einheit und diese Einheit in der Trennung instinktiv richtig erfaßt und dargestellt werden kann.

Die methodologische Einsicht kann nur dann eine richtige werden, wenn sie nicht über die bloße Interpretation seinsmäßiger Zusammenhänge hinausgeht. Dazu reicht aber das bloße, abstrakt bleibende Festhalten an der letzhinnigen Totalität des Gesamtprozesses und an seinem bestimmenden Einfluß auf die einzelnen Phänomengruppen nicht aus. Dabei kann man leicht in einer abstrakten Phrasenhaftigkeit steckenbleiben. Um die hier entstehenden realen Zusammenhänge fruchtbar konkretisieren zu können, muß man zu einem konkreten Verstehen der konkreten Struktur und Dynamik der einzelnen Komplexe vordringen, muß ihre einzelnen Momente (und das in ihnen waltende übergreifende Moment) konkret erfassen und auch die Notwendigkeit der ungleichmäßigen Entwicklungstendenzen sowohl in der Bewegung des jeweiligen konkreten Komplexes innerhalb der Totalität des Gesamtprozesses, wie in der Einheit von Trennung und Zusammengehörigkeit, von Selbständigkeit und wechselseitiger Abhängigkeit, die in den verschiedenartigsten Wandlungen der Teilkomplexe je eines konkreten Komplexes wirksam sind. In unserem Fall, in dem der Stelle der reinen ideologischen Formen im Gesamtprozeß, ist es ohne weiteres einleuchtend, daß sowohl Philosophie wie Kunst, als geistige Vergegenständlichungen, sehr komplizierte Komplexe sein müssen, die nur aus dem Zusammenwirken, aus der kunstvollen Homogenisierung äußerst divergenter heterogener Tendenzen entstehen können und deren Dauerwirkung im Gesamtprozeß der Menschheitsentwicklung ebenfalls äußerst divergierende, untereinander heterogene Phänomene zu zeigen pflegt. (Man denke daran, daß Shakespeare am Endes des 18. Jahrhunderts als Sprengstoff gegen erstarrte Formen und Formenlehren wirkte, während sein Einfluß von Anfang des 19. Jahrhunderts an darauf beruhte, daß er als Muster der echt künstlerischen organischen Komposition aufgefaßt wurde.) Es ist in diesen Zusammenhängen natürlich unmöglich, auch ein nur annähernd angemessenes Bild der inneren Beschaffenheit solcher Komplexe zu geben, zu zeigen, wie ihre teleologisch-vergegenständlichend homogenisierten Bestandteile in dem Denken sowohl in der Genesis wie in der Wirkung sich – relativ – verselbständigen können und wie die fundierende innere Einheit, als das die Qualitäten, Proportionen etc bestimmende homogenisierende Prinzip dennoch sowohl in der Genesis wie in der Dauerwirkung das übergreifende Moment bleiben muß.

Eine solche Betrachtung der rein ideologischen Komplexe führt wieder zur Theorie von Marx über die Ideologie zurück. Schon was die jeweilige Genesis betrifft, ist es klar – wenn es auch vielen heute modischen Anschauungen widerspricht –, daß das übergreifende Moment dabei gerade das Ideologische, das Moment der Ausfechtung der gesellschaftlichen Konflikte sein muß. Freilich dürfen diese, wie der Vulgärmarxismus, und zwar sowohl in seiner sozialdemokratischen wie in seiner stalinistischen Erscheinungsweise zu tun pflegt, nicht einfach auf jeweils tagesaktuelle politische oder ökonomische Fragen beschränkt werden. Es gibt natürlich geschichtliche Lagen, in denen ein solches Problem, ein solcher Problemkomplex so vordringlich in den Mittelpunkt des Interesses rückt, daß er imstande ist, auch solche Reaktionen, und nicht allein das politische Suchen nach dem letzten Kettenglied, auszulösen. Solche Fälle gibt es, sie sind aber für

dieses Gebiet Sonderfälle, zumeist die am wenigsten zentral charakteristischen. Denn die politische Ideologie hat den Zweck, real, praktisch jene Momente des jeweiligen Krisenkomplexes zu erfassen, deren Entscheidung mehr oder weniger spontan zur praktischen Entwirrung des gesamten Komplexes führen kann. Nicht so die reinen Ideologien. Wir haben gesehen, daß jede bedeutende Philosophie ein Gesamtbild des Weltzustandes zu geben bestrebt ist, das von Kosmologie bis Ethik alle Zusammenhänge so zu synthetisieren sucht, daß aus ihnen auch die aktuellen Entscheidungen als notwendige Momente jener Entscheidungen erscheinen, die das Schicksal des Menschengeschlechts bestimmen. Es genügt, auf Platon hinzuweisen, bei dem dieser Zusammenhang von den abstraktesten Seiten der Ideenlehre bis zu Leben und Tod des Sokrates auf eine Entscheidung im Sinne der – utopischen – Rettung der alten Polis drängt.

Und die große Kunst stellt ihre Fragen auf einer ähnlichen Höhe der Intention auf Gattungsmäßigkeit, nur daß hier als konkretisierend ergänzender Gegenpol jene Typen der Individualisierung des Menschen in den Vordergrund treten, durch deren Gesinnungen und Handlungen in der aktuellen Krise die Intention auf Gattungsmäßigkeit in welthistorischem Sinne freigesetzt werden kann. Da heute vielfach das Vorurteil herrscht, als ginge die große Kunst von formellen Fragestellungen, ja von technischen Neuerungen aus, ist es nützlich, ein Beispiel zu wählen, bei dem – dem unmittelbaren Anschein nach – das formelle Prinzip das entscheidende Übergewicht hat. Man sagt, höchstwahrscheinlich mit Recht, daß Aischylos insofern ein großer Neuerer war, als er den zweiten Schauspieler einführte. Denkt man ein bißchen unbefangen über diese Neuerung nach, so muß man finden, daß Sprecher und Chor einerseits, Dialog von Chören umrahmt andererseits zwei diametral entgegengesetzte Weltbilder enthüllen: Der nunmehr auch zum formalen Zentrum gewordene Dialog hat seine Bedeutung ausschließlich dadurch erlangt, daß er künstlerisch den Weg dazu eröffnet hat, die tragische Lösung großer Konflikte als weltanschauliche Weise ihrer Beantwortung von der Warte der Menschengattung anzuerkennen, was eben damals weltanschaulich (und auch politisch) als neues Zentralproblem in den Vordergrund rückte. Man geht also an Wesen und Größe von Philosophie und Kunst achtlos vorbei, wenn man die Priorität dieser ihrer krisenbeantwortenden Funktion nicht als zentral gewichtig betrachtet.

Ähnliche Probleme tauchen bei den Dauerwirkungen auf. Es ist nie der bloß logische oder technische Scharfsinn, nie ein bloß enzyklopädisches Wissen oder eine schrankenlose Phantasie etc., die diese ermöglichten. Gerade wenn man die scheinbare Willkür (in Wirklichkeit die ungleichmäßige Entwicklung) im Auf und Ab solcher Wirkungen betrachtet, sieht man immer wieder, daß das letzthin

ausschlaggebende Motiv von Dauerwirkungen, sowohl für Philosophie wie für Kunst, darin liegt, ob und wieweit sie imstande sind, auf Fragen, die die Menschen jeweils am leidenschaftlichsten beschäftigen, Antworten vorzuschlagen, die dazu verhelfen – die gegenwärtigen Konflikte auf das Schicksal der Menschengattung ausrichtend –, die Menschen einer geistigen Klärung näher zu bringen. Auch hier muß diese Intention in den Mittelpunkt gestellt werden und nicht eine bloß formelle oder analogische Aktualität haben. Die großen Dauerwirkungen haben daher selten einen auf die Unmittelbarkeit beschränkten Aktualitätscharakter, trotzdem (oder weil) ihr letztes Motiv immer wieder eine derartige weltgeschichtliche Aktualität bleibt. Heine hat z. B. eine solche Wirkungsgrundlage der Malerei der Renaissance in seiner »Romantischen Schule« treffend beschrieben: »Die Maler Italiens polemisierten gegen das Pfaffentum vielleicht weit wirksamer als die sächsischen Theologen. Das blühende Fleisch auf den Gemälden des Tizian, das ist alles Protestantismus. Die Lenden seiner Venus sind viel gründlichere Thesen als die, welche der deutsche Mönch an die Kirchentüre von Wittenberg angeklebt.«[56] Natürlich sind viele solcher Wirkungen noch weit weniger direkt als in diesem Fall, sie können aber immer wieder auf jene gattungsmäßigen Zentralfragen zurückgeführt werden, mit denen die jeweiligen Menschen im Alltag, in der Politik, in ihren weltanschaulichen Orientierungsversuchen ringen, mit deren Hilfe sie ihre jeweiligen Konflikte auszutragen versuchen. Darum zeigen die Dauerwirkungen der reinen Ideologien eine so prägnante Ungleichmäßigkeit, sehr oft ein plötzliches Auftauchen und ein ebenso plötzliches Wiederversinken. Soweit die Philosophie-, Literatur- etc. -geschichte sich mit solchen Problemen beschäftigt, geht sie zwar im allgemeinen von der allgemein richtigen Voraussetzung aus, daß vor allem philosophisch oder künstlerisch echt wertvolle Komplexe eine solche Dauerwirkung zu erlangen pflegen, sie geht aber sogleich fehl, wenn sie diese direkt, ausschließlich aus dem jeweils wirkenden Gebilde, aus seiner theoretischen oder künstlerischen Hochwertigkeit abzuleiten versucht. Diese bleibt die generelle Voraussetzung der Dauerwirkungen, deren konkrete Kette wird jedoch von der gesellschaftlichen Entwicklung selbst bestimmt. Jede Zeit hat ihre eigenen Konflikte auszutragen, und wenn sie dabei Stütze suchend auf die Vergangenheit zurückgreift, so tut sie es stets im Sinne des Molièreschen »je prends mon bien ou je le trouve«.* Dieses »mon bien« entspringt aber stets aus dem zeitgebundenen besonderen Wesen jener Konflikte, die gerade ausgetragen werden müssen. Das Nacheinander und Auseinander solcher Momente ist

56 Heine: Die romantische Schule, I. Buch, Sämtliche Werke (Elster) V, S. 227.
* Ich nehme mein Eigentum, wo ich es finde.

deshalb primär nicht rein philosophisch oder künstlerisch, sondern durch die gesellschaftliche Entwicklung, durch den menschlichen Gehalt der Konflikte und ihres Austragens bestimmt.

Oberflächlich angesehen scheint es, als ob dadurch aus der Philosophie das zutiefst Philosophische, aus der Kunst das eigentlich Künstlerische verschwinden oder zumindest zu etwas Sekundärem degradiert werden würde. Genau betrachtet ist jedoch das Gegenteil der Fall. Vor allem handelt es sich auf beiden Gebieten um Komplexe. D. h. das Ideologische als Spitze, als praktisch übergreifendes Moment, das Genesis und Dauerwirkung letzthin bestimmt, ist nicht etwas von außen in den Komplex Hineingetragenes, auch nicht innerhalb seines Bereichs eine »Ursache«, die etwas anderes in ihm zur »Wirkung« bringt, sondern der genetische Anstoß zum Geradesosein des jeweils entstehenden Komplexes. Seinen Inhalt bilden die von der Welt gestellten Fragen, auf die Künstler wie Philosoph Antwort suchen, indem beide – jeder mit seinen ureigensten Mitteln – ein Weltbild jener Gattungsmäßigkeit des Menschen möglichst total, möglichst adäquat aufzubauen, dem Wesen des Seins abzulauschen und abzuringen bemüht sind, dessen Totalität direkt oder indirekt den veranlassenden Konflikt nicht einfach »löst«, als ihn darüber hinaus in den Weg der Menschheit zu sich selbst als notwendige Etappe einfügt. Aus solchen ideologischen, zugleich praktischen und kontemplativen Einstellungen zur Welt des Menschen entstehen die künstlerischen und philosophischen Komplexe. Sie umfassen alles, was jeweils mit diesen Fragestellungen wesentlich zusammenhängt und sie tun es sowohl in den Bestimmungen des fragenden historischen Augenblicks wie zugleich und untrennbar davon als Verhalten des philosophisch oder künstlerisch antwortenden Subjekts. Vielfältigkeit und Reichtum solcher Komplexe ist also ebenso unbegrenzt, wie der Gehalt der sie auslösenden Fragen und von ihr ausgelösten Antworten. Darum entsteht unmittelbar eine unendliche Vielfalt jener Formen, aus denen sich je ein solcher Komplex aufbaut. Aber aus demselben Grund ordnet sich diese Unendlichkeit in eine scharf begrenzte konkrete Typik der möglichen Gebilde.[57] So sehr nun dabei auch eine Verselbständigung der Momente vor sich gehen muß, um die heterogenen Wirkungsgrenzen der Wirklichkeit adäquat – d. h. den menschlichen Sinn ihrer Heterogenität aufbewahrend – zu homogenisieren, so sehr fassen sich diese Momente doch immer wieder zur Einheit der Gesamtgebilde zusammen. Da jedoch beide, Momente wie Totalitäten, gesellschaftlich-geschichtlich Seiendes auf diese Höhe erheben, um es in der Kontinuität der Menschheitsentwicklung wirksam werden zu lassen, können beide in den Dauerwirkungen auch als

57 Man denke daran, daß es in der Literatur nur epische, dramatische und lyrische Formen gibt.

selbständig wirkende Kräfte figurieren. Die Geschichte bietet dafür so viele Beispiele, daß es durchaus verständlich ist, wenn die Wissenschaft versucht, auch die Kontinuität solcher Momente ideell wie historisch gesondert zu erfassen. Die Gefahr dabei ist bloß, daß das abstrakt begriffliche Auseinanderreißen und Selbständigmachen der Momente leicht zum Entstehen von Scheingegenständlichkeiten führen kann, die vom wirklichen Verständnis des Wesens nur ablenken.[58] Gegen die Entartung der echten Abbildlichkeit des Seins, der wirklichen seinsmäßigen Zusammenhänge zu einer solchen, oft modisch sehr einflußreichen Scheingegenständlichkeit kann nur dann erfolgreich gekämpft werden, wenn die Betrachtung sowohl in der Genesis wie in der Dauerwirkung ihr tatsächliches dynamisches Zentrum zu erfassen versucht.

Die Furcht, daß bei einer solchen Behandlung im Geiste der Marxschen Methode die genuin philosophischen bzw. künstlerischen Werte zu kurz kommen, ist unbegründet. Wir glauben im Gegenteil, daß ihre isolierende, auf partielle Immanenz gerichtete Betrachtung gerade an dem höchsten Wert ihrer Totalität, ihres Verankertseins im Schicksal der Menschheit vorbeigehen muß, denn diese höchsten Werte bestehen gerade darin, daß sie das Menschsein des Menschen erhöhen, indem sie in ihm neue Organe eines reicheren, vertiefteren Erfassens der Wirklichkeit ausbilden, indem sie durch eine solche Bereicherung seine Individualität zugleich individueller und gattungsmäßiger machen. Wir haben in anderen Zusammenhängen die diesbezüglichen Ausführungen von Marx über die Musik zitiert. Es sei gestattet, hier daraus folgende Gedanken herauszuheben: »erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt.«[59] Indem sich so alle menschlichen Äußerungen und Entäußerungen als lebendige Momente des echten Menschwerdens offenbaren, verlieren Philosophie und Kunst jenes isolierende Aufsichgestelltsein, jenen – letzten Endes – bloßen Luxuscharakter, der ihrem Anblick aus der Perspektive von »einzelwissenschaftlichen« Erwägungen und subjektivistischen Essays unweigerlich anhaften muß. Daß die Vulgärmarxisten mit verkehrten Vorzeichen zu ähnlichen, ja noch weniger menschheitlichen Ergebnissen gelangen, hat mit den echten Fragen des Marxismus nichts zu tun.

58 Man denke an die Windelband-Rickertsche Wissenschaftslehre, an Abstraktion und Einfühlung bei Worringer, an Urerlebnis und Bildungerlebnis bei Gundolf usw.

59 Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA III, S. 120; MEW EB I, S. 541.

Denn auch in dieser Ideologienlehre von Marx drückt sich sein Grundsatz aus, daß die Wurzel für den Menschen der Mensch selbst ist, daß die gesellschaftliche Entwicklung aus ihm zwar Vergegenständlichungen auslöst, die ihm im Alltagsleben oft als fremde Gegenständlichkeiten gegenüberzustehen scheinen und praktisch als solche auf ihn einwirken, diese sind aber letzten Endes doch Entäußerungen seines eigenen, freilich nicht bloß partikularen, sondern auch gattungsmäßigen Selbst, und ihre Wirkungen führen – wenn man die Totalität des Gesamtprozesses ins Auge faßt – zu einer Erhöhung, Vertiefung, Verbreiterung seiner menschlichen Persönlichkeit, tragen dazu bei, ihn imstand zu setzen, in den Krisen der Menschheitsentwicklung über die eigene Partikularität hinauszugehen, für das Fürsichsein der Menschengattung zu optieren. Denn »das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß,«[60] auf den höchsten Höhen der Gedanken und der Erlebnisse ebenso wie auch im Wirrnis, in der Verworrenheit des Alltags. Wenn also der junge Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« von Voraussetzungen und Folgen des siegreichen Sozialismus spricht, so tut er es genau im Geiste jener Weltsicht, die er Jahrzehnte später in den für uns grundlegenden Betrachtungen über das »Reich der Freiheit« zu Worte kommen ließ; diese Wandlung bedeutet nämlich: »die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache*, um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist. Ebenso sind die Sinne und der Geist der anderen Menschen meine *eigene* Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der Form der Gesellschaft, also z. B. die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit anderen etc. ist ein Organ einer *Lebensäußerung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen* Lebens.«[61]

Vom Standpunkt der objektiven Seite der Ontologie bedeutet dies die Vollendung des Gesellschaftlichwerdens der Gesellschaft, deren subjektive Seite die innerlich

60 Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 15; MEW 3, S. 26.

61 Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 118–119; MEW EB I, S. 540.

erfüllte Gattungsmäßigkeit und untrennbar davon die echte Individualität des einzelnen Menschen bildet. Die ideologische Entwicklung mit ihrer Aufgipfelung in den reinen Ideologien ist für letztere ebenso unentbehrlich wie die Entfaltung der Produktivkräfte für die erstere, nur daß diese als unwiderstehlicher kausaler Ablauf aus den teleologischen Setzungen der Menschen sich notwendig durchsetzt, während die Notwendigkeit jener den alternativen Charakter der sie fundierenden Setzungen unaufgehoben aufbewahren muß und darum sich nur als reale Möglichkeit der Verwandlung des Ansich der Menschengattung in ihr Fürsich zu äußern imstande ist. Daraus folgt jedoch keineswegs eine bloße Subjektivität der Objektivität des ökonomischen Prozesses, etwas Irrationales seiner Rationalität gegenüber. Marx hat gezeigt, daß die Entwicklung der Produktivkräfte zugleich eine Höherentwicklung des Menschen ist, wenn auch sehr oft in unmenschlichen Formen. Die Kämpfe jedoch, in denen sich diese widerspruchsvolle Bildung des Menschen aus bloßem Naturwesen zu einer bewußten Gesellschaftlichkeit, aus einem bloßen Einzelnen zu einer Individualität vollzieht, sind als Mittel ihrer Austragung zugleich Vehikel, die im Menschen die echte Gattungsmäßigkeit zu entfalten verhelfen. Man denke auch hier nicht an direkt-mechanische »Wirkungen«. Die in Konflikte verstrickten Menschen handeln vielmehr zumeist spontan, unmittelbar davon veranlaßt, was wir die Ontologie des Alltagslebens genannt haben. Wie aber entsteht diese? Zweifellos sind in ihr die primär unmittelbaren Erlebnisse der Menschen ausschlaggebend. Deren Inhalt und Form ist jedoch weitgehend von den Ideologien – nicht zuletzt auch von den reinen Ideologien – beeinflußt, deren Vergegenständlichungen in diesem Gebiet münden. Man muß nicht Marx gelesen haben, um auf Tagesereignisse klassenmäßig zu reagieren, man muß nicht Don Quijote oder Hamlet künstlerisch erleben, um in ethischen Beschlüssen von ihnen beeinflußt zu sein. Das ist im Guten wie im Bösen gleicherweise der Fall – wie dies auf ideologischem Gebiet auch nicht anders sein kann –, es war auch nicht notwendig, Nietzsche oder Chamberlain zu studieren, um faschistische Entscheidungen zu treffen. Solange die Wechselbeziehungen zwischen den Ideologien (auch den höchsten und reichsten) und der Ontologie des Alltags nicht aufgedeckt sind, nämlich das Emporsteigen der Austragungsweise der Konflikte aus dem Alltag und zugleich das Eingehen und Aufgehen der Ideologien in ihm, werden sowohl die Kontinuität der Menschheitsentwicklung wie der Charakter ihrer Krisen unerklärbar scheinen.

Von den so erlangten Einsichten ausgehend scheint es uns leichter, das Ideologische an den anderen Komplexen des Überbaus zu beleuchten. Am einfachsten scheint die Frage bei den Naturwissenschaften zu stehen. Die allgemein histori-

sche Feststellung, daß ihr Fortschritt sehr stark an die Entwicklung der Produktion gebunden ist, besagt noch zu wenig: etwas Richtiges, aber zugleich Abstraktes. Denn die Tatsache, daß die Naturwissenschaften sich aus den anfangs rein empirischen, oft zufälligen Einsichten, die die teleologischen Setzungen im Stoffwechsel mit der Natur praktisch unterbauten, langsam zur Selbständigkeit differenzierten, besagt noch zu wenig. Die komplizierteste Theorie etwa der modernen Physik ist in allgemein ontologischer Hinsicht aus denselben Gründen keine Ideologie, aus welchen auch das unmittelbare Erkennen der schleifbaren Steine beim Urmenschen keine war. Und bei bestimmten allgemein-gesellschaftlichen Wirkungen haben wir bereits gezeigt, daß das Ideologiewerden der Theorie von Galilei oder Darwin ebensowenig direkt aus dem theoretischen Wesen solcher Theorien mit Notwendigkeit erfolgt, wie die Prometheus-Mythe aus dem Akt des Feuermachens. Allerdings ist es doch ein Mythos, wenn man die Naturwissenschaften nunmehr in ihrer Genesis und ihren Dauerwirkungen vom Gebiet der Ideologie hermetisch abzutrennen versucht. Es handelt sich dabei wieder um etwas, wovon die Geschichte der Naturwissenschaften sich vornehm abzuwenden pflegt, um die Ontologie des Alltagslebens. Diese wirkt aber sehr stark gerade auf jene Grundvorstellungen, auf die sich die Wissenschaft ganzer Zeitalter als auf Selbstverständlichkeit zu stützen pflegt. Ich verweise bloß erneut auf die Unterscheidung von sublunarer und superlunarer Welt in der Antike, und möchte – in aller Bescheidenheit des Nichtfachmanns – darauf hindeuten, wie gerade die hochentwickelte und scheinexakte Manipulationstechnik von heute völlig unbegründete, unfundierte Seinsvorstellungen im Alltag (und dadurch vermittelt auch in den Wissenschaften) auszubilden pflegt, die ruhig mit ihren antiken Geschwistern konkurrieren könnten, die im wissenschaftlichen Denken oft als »Axiome« (Dogmen) mitgeschleppt werden, und deren allgemein werdende Kritik einen Wandel im gesellschaftlich-geschichtlichen Sein voraussetzt. Darum hat Engels gerade in dieser Hinsicht auf die notwendige Kritik der Naturwissenschaften (nicht ihrer konkreten Ergebnisse, sondern solcher Grundvorstellungen) hingewiesen. Er sagt über die Beziehung der Philosophie des 17.–18. Jahrhunderts zu den Naturwissenschaften: »Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturerkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie – von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten – darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ.«[62]

62 Engels: Dialektik der Natur, MEGA, S. 486; MEW 20, S. 315.

Bei den Gesellschaftswissenschaften ist die Frage objektiv einfacher, subjektiv noch umstrittener. Einfacher, weil die ontologische Grundlage einer jeden Gesellschaftswissenschaft teleologische Setzungen bilden, die Änderungen im Bewußtsein der Menschen, in ihren zukünftigen teleologischen Setzungen herbeizuführen beabsichtigen. Schon damit enthält sowohl ihre Genesis wie ihre Wirkung ein unaufhebbar ideologisches Element. Die Verwirklichung ist natürlich weitaus komplizierter. Einerseits weil die in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung gespielte Rolle einer jeden Gesellschaftswissenschaft zugleich auch die Aufgabe stellt, die von ihr behandelten Tatsachen und Zusammenhänge so abzubilden, zu ordnen, darzustellen etc. wie sie tatsächlich in der Totalität des gesellschaftlichen Seins wirksam waren und sind. Diese Tendenz und ihre tendenzielle Erfüllung machen erst diese Wissenschaften zu Wissenschaften und sichern zugleich ihnen unmittelbar ihren Platz in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Dieses unmittelbare gesellschaftliche Sein kann jedoch die Fetischisierung dieses tendenziellen Moments zu einer Absolutheit herbeiführen. Besonders im Kampf gegen die Marxsche Ideologienlehre entstand eine solche Fetischisierung, die sich vor allem als metaphysisch starre Gegenüberstellung von (subjektiver) Ideologie und reiner Objektivität als ausschließlich herrschendes Prinzip für die Wissenschaft äußerte. Bei unbefangen ontologischer Betrachtung erweist sich diese metaphysische Gegensätzlichkeit als eine rein fiktive. Vor allem folgt aus der ideologisch bestimmten Genesis eines wissenschaftlichen Werks, ja einer ganzen Wissenschaft, keineswegs ihre Unfähigkeit zu objektiven wissenschaftlichen Feststellungen oder Theorien. Um nur ein sehr bekanntes Beispiel anzuführen: der Ausgangspunkt der Ökonomie von Sismondi ist ohne Frage ein ideologischer: der Kampf für eine Entwicklungsrichtung der kapitalistischen Wirtschaft, die seine gefährlichen Widersprüche zu vermeiden berufen sei. Diese Einstellung wird aber mit einer ökonomischen Analyse begründet, die in ihrer objektiven Richtigkeit epochemachend für die Wissenschaft geworden ist: mit dem Nachweis der ökonomischen Gesetzlichkeit der Wirtschaftskrisen von einer bestimmten Entwicklungshöhe des Kapitalismus an. Die wissenschaftliche Berechtigung dieser Thesen mußte selbst sein großer Antipode Ricardo anerkennen (bei dem, beiläufig bemerkt, die Grundlage seiner eigenen wissenschaftlichen Objektivität, die Betrachtung der kapitalistischen Ökonomie von der Warte der Interessen des Gesamtkapitals, ebenfalls eine ideologisch determinierte war). Die Beispiele ließen sich schrankenlos vermehren.

Der Grund dazu ist naheliegend. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung läßt, in immer differenzierterer Weise, verschiedene Wissenschaften entstehen, um das spezifisch gesellschaftliche Sein ebenso beherrschen zu können, wie mit Hilfe der

Naturwissenschaften der Stoffwechsel mit der Natur immer beherrschbarer geworden ist. Ohne Frage setzt das eine Forderung nach Objektivität in Auswahl, Kritik, Behandlung etc. der Tatsachen voraus. Es wäre aber eine Illusion zu glauben, daß damit die ideologischen Momente aus diesen Wissenschaften ausgeschlossen wären. Wenn wir früher in unseren Betrachtungen über Ideologien im allgemeinen und besonders über politische Ideologie deren Neutralität der Wahrheitsfrage gebenuber betonten, so war darin selbstredend die Feststellung mitenthalten, daß die reinste objektive Wahrheit als Mittel zum Austragen gesellschaftlicher Konflikte, also als Ideologie gehandhabt werden kann; da eben Ideologiesein keineswegs eine fixe gesellschaftliche Eigenschaft geistiger Gebilde ist, vielmehr seinem ontologischen Wesen nach eine gesellschaftliche Funktion, keine Seinsart. Daraus ergibt sich die bereits aufgezeigte Neutralität der gesellschaftlich wirksamen Ideologien der objektiven wissenschaftlichen Wahrheit gegenüber. Jedoch auch bei dieser an sich richtigen Feststellung soll man sich vor abstrakten (erkenntnistheoretischen wie logischen) Verallgemeinerungen hüten, denn diese können sehr leicht das an sich seinsmäßig Richtige durch Überspannung verzerren. Das gesellschaftliche Handeln, seine Konflikte, deren Lösung etc. unterscheidet sich weitgehend vom Stoffwechsel mit der Natur, und dieser Unterschied drückt sich auch darin aus, daß in jenem der erfolgreich ausnutzbare Spielraum falscher, unvollständiger etc. Theorien viel größer ist, als in diesem. Die positive Bedeutung richtiger Theorien, Tatsachenfeststellungen etc. ist aber damit keineswegs aufgehoben. Im Gegenteil. In den Gesellschaftswissenschaften führt z. B. die allgemeine soziale Lage, daß die herrschenden Ideen einer Gesellschaft die ihrer herrschenden Klasse sind, häufig zu einer Erstarrung der Wissenschaftlichkeit, und die klassenmäßig oppositionellen Ideologien können im Kampf dagegen eine wesentliche Erneuerung und Niveauerhöhung der Wissenschaften (auch als reine Wissenschaften) in Gang setzen, indem die neue ideologische Einstellung bis dahin vernachlässigte Tatsachen, Zusammenhänge, Gesetzlichkeiten etc. ans Tageslicht fördern kann. Aus der ontologischen Neutralität der Ideologien der erkenntnistheoretisch geforderten Objektivität gegenüber folgt weder, daß wissenschaftliche Richtigkeit die Durchschlagskraft der Ideologie als Ideologie hindern müßte, noch daß etwas rein wissenschaftlich Entstandenes nicht eine große ideologische Rolle spielen könnte.

Keineswegs läßt sich das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft durch die Proklamation der angeblichen Wertfreiheit, der Abstinenz von Wertungen etc. auch nur annähernd beschreiben. Diese Tendenz, die zumeist als Selbstschutz einer so oft unfruchtbaren Professoren-»Wissenschaftlichkeit« auftritt, enthüllt sich in den meisten Fällen als reine Ideologie, indem die Wertungen der gerade

herrschenden Klasse als »wertfrei festgestellte Tatsachen« behandelt werden, indem unbeachtet bleibt, daß die allerelementarste Wahl der Thematik, Auswahl der Tatsachen z. B. in der Geschichtswissenschaft, ganz unabhängig von allem Ideologischen überhaupt nicht vollzogen werden kann. Eine wirklich überzeugende Darstellung dieses Verhältnisses könnte freilich nur eine ausführliche Analyse aller Gesellschaftswissenschaften ergeben, denn bei ihren äußerst verschiedenen gesellschaftlichen Funktionen erscheint dieses Verhältnis auf den einzelnen Gebieten in qualitativ (struktiv, dynamisch, kategoriell etc.) unterschiedlichen Weisen. Eine Untersuchung in solchem Ausmaß würde den Rahmen dieser Arbeit, die sich auf die fundamentalsten Fragen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beschränken muß, sprengen. Bloß um die Methode der richtigen Fragestellungen anzudeuten, sei es gestattet, auf die zentrale historisch-methodologische Fragestellung von Thukydides hinzuweisen, der in solchen Debatten nicht selten als Muster der wissenschaftlichen Objektivität figuriert, und zwar auf Grundlage der Analyse von Werner Jäger, dem noch niemals die Anhängerschaft an die Marxsche Ideologienlehre vorgeworfen wurde. Er betrachtet Thukydides als Schöpfer der politischen Geschichte, bei dem die Problematik des Staats, der Polis, den zentralen Ausgangspunkt bildet. Es kommt Thukydides dabei ganz folgerichtig darauf an, »die reine unparteiische Wahrheit zu geben.« Wie erlangt er aber diese? Werner Jäger gibt darüber eine präzise Beschreibung: »... wenn Thukydides die ›Historie‹ auf die politische Welt überträgt, so legt er der Wahrheitsforschung einen neuen Sinn unter. Wir müssen seinen Schritt ganz aus der eigentümlichen hellenischen Auffassung des Handelns begreifen, für die die Erkenntnis das eigentlich Bewegende ist. Dieses praktische Ziel unterscheidet sein Suchen nach der Wahrheit von der interessefreien ›Theoria‹ der ionischen Naturphilosophen. Es gibt überhaupt keinen Attiker, der eine Wissenschaft kennt, die einen anderen Zweck hat, als zum richtigen Handeln zu führen.«[63] Werner Jäger stellt, wieder in konsequenter Weise, Thukydides in dieser Hinsicht in Parallele zu Platon. Wenn aber beide ihren Wissenschaften den Zweck setzen, zum richtigen Handeln zu führen, was ist das anderes als die Marxsche Lehre von der Ideologie als Mittel zum Austragen gesellschaftlicher Konflikte? Und wir glauben, wenn man die methodologischen Ausgangspunkte welches wirklich bedeutenden Historikers immer etwas näher ansieht, würde man – freilich nur methodologisch – überall zu einem solchen Resultat gelangen. Daß Ausgangspunkte und Zielsetzungen etwa bei Machiavelli oder Gibbon, bei Condorcet oder Thierry durchaus verschieden sind, ändert nichts an diesem seinsmäßigen Zusam-

63 Werner Jäger: Paideia I., Berlin 1959, S. 486.

menhang zwischen politischer (ideologischer) Sicht der Geschichte und wissenschaftlicher Methode ihrer Bearbeitung. Es versteht sich von selbst, daß das eben ausgeführte auch für politisch entgegengesetzt gerichtete Historiker wie Burke, Ranke etc. gilt.

Dasselbe ließe sich für die Ökonomie leicht aufweisen, deren bedeutende Begründer ausnahmslos von Konfliktslagen ausgingen und sie nie ohne Ausblicke auf ideologische Lösungen beantwortet haben. Die auffallende Parallele zwischen Entwicklung des Kapitalismus selbst und seiner theoretisch-wissenschaftlichen Ergründung wäre ohne eine solche Einstellung der führenden wissenschaftlichen Gestalten einfach ein Wunder. Für unsere Betrachtungen ist dabei besonders wichtig, daß diese unaufhebbare ideologische Funktionsfähigkeit der Wissenschaften sie gesellschaftsontologisch der reinen Ideologie stark annähern. Auch sie steigen aus der Sphäre der Ontologie des Alltags empor, sind durch dessen Inhalte und Formen, Kräfte und Schranken weitgehend bestimmt und ihre Wertungen (die rein wissenschaftlichen mitinbegriffen) kehren als Bereicherungen im Guten wie im Bösen in diese Sphäre zurück. Dieses praktische Eingehen in die Ontologie des Alltags wird noch verstärkt durch verschiedene, aus den Wissenschaften herauswachsende philosophische wie halbphilosophische Theorien; es genügt, wenn man an die sehr widerspruchsvollen Wirkungen etwa des Naturrechts denkt. Funktionieren von Theorien, Tatsachenfeststellungen etc. als Ideologien verwischt sehr oft die Grenzen, die diesen Disziplinen, ihren Vertretern die gesellschaftliche Arbeitsteilung normal zuweist. So sehr die Ontologie des Alltags die in ihr mündenden Bestandteile der Ideologien vereinfacht, vielfach vulgarisiert (das Historische erhält hier oft wieder einen mythischen Charakter), ebenso hat sie eine Tendenz zur Synthese; beides um die Ideologiefunktion, die unmittelbare Leitung der Praxis zu verstärken.

Es ist unmöglich, diesen Problemkomplex, wenn auch noch so skizzenhaft, zu behandeln, ohne das Problem, wie der Marxismus sich selbst in den Problemkomplex der Ideologien einfügt, wenigstens zu streifen. Selbst prominente Denker des Bürgertums geben der Frage eine verflachende Wendung; ein so ernsthafter Gelehrter wie Max Weber verwandelt sie in einen erkenntnistheoretischen Scherz: »denn die materialistische Geschichtsdeutung ist auch kein beliebig zu besteigender Fiaker und macht vor den Trägern von Revolutionen nicht halt!«[64] Max Weber geht hier von der erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung von Wissenschaft und Ideologie aus, die eine metaphysisch starre Kontrastierung voraussetzt; jene soll völlig wertfrei vorgehen, kann also keinerlei Identität mit den wertend-

64 Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921, S. 446.

teleologisch gerichteten Ideologien haben, weshalb auch eine Gemeinsamkeit im gesellschaftlichen Funktionieren zwischen beiden prinzipiell ausgeschlossen ist. Die Marxisten hätten, nach Weber, also ein für allemal zu wählen, ob sie ihre Lehre für eine Wissenschaft oder für eine Ideologie halten wollen. Das ist eine rein auf Erkenntnistheorie basierte Metaphysik. Wir haben gesehen, daß die Scheidung der beiden Komplexe vom Standpunkt ihrer Funktion im gesellschaftlichen Sein abhängt und mit der Frage von Wissenschaftlichkeit und Unwissenschaftlichkeit nichts zu tun hat. Wissenschaftlichkeit begründet sich auf das Bestreben, die objektive Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, zu erkennen. Das entsteht in den Naturwissenschaften gesellschaftlich spontan, da ihre Ergebnisse nur im Falle der annähernd erfolgreichen Durchführung einer solchen Intention in der materiellen Reproduktion des gesellschaftlichen Seins eine aktive und positive Rolle spielen können. Daß ihre Ausgangspositionen und demzufolge ihre Methoden und Ergebnisse von der Ontologie des Alltagslebens doch sehr weitgehend bestimmt zu sein pflegen, haben wir bereits gesehen. Und so spontan die Beziehung der Wissenschaft zu dieser Ontologie des Alltagslebens auch sein mag, eine tiefere Analyse wird immer wieder zeigen, daß ihr einfaches Hinnehmen oder kritisches Verwerfen in den meisten Fällen – bewußt oder nicht bewußt, direkt oder vermittelt, eventuell weit vermittelt – mit Stellungnahmen zu dem jeweiligen Stand der Produktivkräfte, zu dem jeweiligen Gesellschaftszustand zusammenhängt. Noch deutlicher bestimmend ist diese Rolle in den Gesellschaftswissenschaften. Daß etwa jede Rechtswissenschaft von dem Schutz eines gegebenen Gesellschaftszustandes auszugehen hat, werden heute nur mehr wenige zu bestreiten wagen usw. Und die methodologische Grundlage der historisch-wissenschaftlichen »Objektivität« etwa bei Ranke, die jahrzehntelang die deutsche Geschichtswissenschaft beherrschte, daß nämlich jedes Zeitalter gleich nahe zu Gott sei, ist evidenterweise kein »wertfrei« objektives Abbild des Geschichtsprozesses selbst, sondern erhebt bloß zum wissenschaftlichen »Axiom« die konservativ gefärbte Ontologie des Alltagslebens nach der französischen Revolution, ist also – zumindest – eine potentielle (und oft wirksam gewordene) Ideologie des restaurativen Deutschlands. Ein starres Dilemma, im Sinne der Worte Max Webers, von Ideologie und Wissenschaft gibt es nicht.

Nicht viel anders steht es um die sogenannte Entideologisierung, die zur Modeparole der neopositivistischen Manipulation geworden ist. Daß gesellschaftliche Konflikte existieren und irgendwie, geistig wie propagandistisch, ausgefochten werden müssen, bleibt auch inmitten der ausgebreitetesten und organisiertesten Manipulation eine objektiv unaufhebbare gesellschaftliche Tatsache. Das macht aber eine real durchgeführte Entideologisierung zu einem sozialen Selbst-

widerspruch, ihre Theorie, im besten Fall, zu einer Selbsttäuschung. Damit wird die »theoretische Originalität« der Entideologisierung – freilich innerhalb einer Ideologienlehre – nicht bestritten. Sie ist zwar ihrer sozialen Seinsbestimmung nach ebenfalls eine Ideologie, allerdings eine von eigenartiger Beschaffenheit. Während nämlich die meisten früheren Ideologien – rational oder irrationalistisch fundiert, ehrlich überzeugt oder hohl demagogisch usw. – bei dem Austragen eines jeden Konflikts vorwiegend an die Gattungsmäßigkeit des Menschen als letzthin entscheidendes Prinzip seiner Praxis appelliert haben, will die Entideologisierung des Manipulationszeitalters so gut wie ausschließlich den partikularen Menschen in Bewegung setzen, nur auf die Einsicht und Instinkte dieser Partikularität motivierend einwirken. Hier zeigt sich in voller Kraßheit, was bereits bei Max Weber, freilich auf viel höherem geistigem und moralischem Niveau, objektiv in Wirksamkeit trat, daß die Erkenntnistheorie nicht das geeignete Organ zur Unterscheidung von Ideologie und Nichtideologie ist. Ob etwas zur Ideologie wird, entscheidet seine soziale Funktion, worüber die Erkenntnistheorie ihrem Wesen nach nicht befinden kann. Mit der Max Weberschen Forderung der Wertfreiheit (besser gesagt: der subjektiv-ehrlichen Absicht, kein Werturteil zu fällen) kann nur bestimmt werden, ob das Subjekt eine Ideologie zu vergegenständlichen beabsichtigt, was mit der Tatsache, ob das Vergegenständlichte – gewollt oder ungewollt – objektiv als Ideologie funktioniert, wieder gar nichts zu tun hat. Es handelt sich in beiden Fällen bloß um die Beruhigung eines »Berufsgewissens«: im Falle Max Webers, des Gelehrten als Gelehrten, bzw. als des Standorts einer – zumeist eingebildeten – Abstinenz von jeder Parteinahme in der Gesellschaft, im Falle des Entideologisierens, daß es die unmittelbar praktische Effektivität eines guten Managers (eventuell bloß eines erfolgreichen Reklamechefs) in seinen politischen, publizistischen, wissenschaftlichen Vergegenständlichungen zu verwirklichen imstande ist.

Unsere Betrachtungen zeigen, daß die von Max Weber reklamierte angeblich notwendige Entscheidung, ob eine beabsichtigte Vergegenständlichung Wissenschaft oder Ideologie sei, hinfällig ist. Darum bedeutet es auch keinerlei Dilemma für den Marxismus. Es ist einerseits klar, daß der Marxismus sich von Anfang an als Instrument, als Organ zum Ausfechten der Konflikte seiner Zeit, vor allem des zentralen, zwischen Bourgeoisie und Proletariat, aufgefaßt hat. Die klare, wenn auch oft vulgarisierend vereinfacht interpretierte, letzte Feuerbach-These vom Gegensatz (und von der Einheit) von Interpretieren und Verändern der Wirklichkeit zeigt diese Einstellung von Anfang an in voller Deutlichkeit. Ebensowenig muß bestritten werden, daß er seine eigene gesellschaftlich-geschichtliche Genesis durch irgendeine erkenntnistheoretisch konstruierte »Zeitlosigkeit« zu verdecken

je beabsichtigt hätte. Die höchst bewußte, zugleich weiterführende und kritische Einstellung zu allen Vorgängern (zu Hegel, zur klassischen Ökonomie, zu den großen Utopisten) zeigt dies in voller Klarheit. Der Marxismus hat also seine ideologische Genesis und Funktion nie verdeckt: man kann bei seinen Klassikern oft Wendungen finden, daß er eben die Ideologie des Proletariats sei. Andererseits und zugleich erhebt er in allen seinen theoretischen, historischen und gesellschaftskritischen Darstellungen stets den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit; seine Polemik gegen falsche Anschauungen (etwa Proudhon, Lassalle etc.) ist immer dem Wesen der Sache nach rein wissenschaftlich gehalten, ist der rationelle und programmatische Nachweis von Inkohärenzen in der Theorie, von Ungenauigkeiten in der Darstellung historischer Tatsachen etc. Daß solche Erörterungen sehr oft dadurch verstärkt werden, daß auch die gesellschaftliche Genesis solch falscher Anschauungen, wie zuweilen die oft spontane Unfundiertheit, Naivität, mala fides etc. des betreffenden ideologischen Verhaltens kritisiert wird, ändert nichts am wissenschaftlichen Charakter solcher Auseinandersetzungen. Der reale Gegensatz von wissenschaftlich und unwissenschaftlich ist eine sachliche und methodologische Frage; die Technik der Darstellungsweise, die schriftstellerischen Temperamentsunterschiede usw. haben damit objektiv nichts zu tun: das Richtige kann höchst leidenschaftlich, das Falsche mit der Attitüde erhabenster Überparteilichkeit ausgedrückt werden. Ja, darüber hinaus hat Lenin durchaus recht, wenn er in der gesteigerten Bedeutung, in der Konkretisierung der dynamischen Struktur der Klassenmäßigkeit der Gesellschaft die Moglichkeit einer Steigerung der Objektivität erblickt, wenn er in der offenen, parteilichen Stellungnahme zu den Ereignissen diese ebenfalls nicht als aufgehoben oder beschädigt betrachtet, wenn er den Marxisten für verpflichtet hält, »bei jeder Bewertung eines Ereignisses direkt und offen auf den Standpunkt einer bestimmten Gesellschaftsgruppe zu treten.«[65] Die Vereinigung und Trennung von Ideologie und Wissenschaft tritt schon im Ausdruck »bewerten« ganz klar zutage.

Wenn wir aber die falschen Vorwürfe dieser Art aus dem Wege räumen, müssen wir gleichzeitig auf die Besonderheit des echten Marxismus etwas näher eingehen. Daß er eine neue und eigenartige Verbindung von Wissenschaft und Philosophie verwirklicht hat, haben wir bereits in früheren Zusammenhängen dargelegt. Jetzt kommt es darauf an, das hierbei wirksame Prinzip festzuhalten. Dieses ist dem methodologischen Wesen nach eine wechselseitige ontologische Kritik von Philosophie und Wissenschaft, d.h. die Wissenschaft kontrolliert zumeist »von

65 Lenin Ausgewählte Werke. a. a. O., XI. S. 351; LW 1, S. 414.

unten«, ob die ontologischen Verallgemeinerungen in den philosophischen Synthesen sich mit der wirklichen Bewegung des gesellschaftlichen Seins in Übereinstimmung befinden, ob sie sich nicht vom gesellschaftlichen Sein in einer wegabstrahierenden Weise entfernen. Andererseits übt die Philosophie an den Wissenschaften eine permanente ontologische Kritik »von oben« aus, indem fortlaufend kontrolliert wird, wie weit jede Einzelfrage seinsmäßig am richtigen Ort, im richtigen Zusammenhang, struktiv wie dynamisch behandelt wird, ob und wieweit das Untertauchen im Reichtum der einzelnen konkreten Erfahrungen die Erkenntnis der widersprüchlichen und ungleichmäßigen Entwicklungstendenzen der Totalität des gesellschaftlichen Seins nicht verwirrt, sondern erhöht und vertieft. Beide kritischen Einstellungen sind zugleich auch auf die Ontologie des Alltagslebens gerichtet. Gerade weil der Marxismus jede Bewußtseinsform auf Grundlage des gesellschaftlichen Seins überprüfen will und kann, kann er auch diesem tief eingewurzelten, wenn auch oft wenig erforschten Vorstellungskomplex gegenüber eine kritische Konfrontation mit dem gesellschaftlichen Sein selbst vollziehen. Diese erstmalige derart intime Verbundenheit von Wissenschaft und Philosophie ist freilich ebenfalls ein Ergebnis der bisherigen Menschheitsentwicklung. Wir haben früher auf die wichtige Funktion der Philosophie in der Herausarbeitung der gattungsmäßigen Probleme auch zu Konfliktszeiten, in denen sie nur höchst indirekt in die Entscheidungen hineinspielen konnte, geschildert. Die Rolle der Aufklärungsphilosophie in der großen französischen Revolution war eine wichtige Übergangserscheinung. Jetzt ist dieser konsequente, gesellschaftliche Ontologismus, dieses bewußte und methodologische Fundiertsein der philosophischen Verallgemeinerung auf den realen ökonomischen Prozeß ein historisches Zeichen dafür, daß die Entscheidung in den Konflikten, die den Abschluß der »Vorgeschichte der Menschheit« herbeiführen, in welthistorischem Maßstabe allmählich auf die Tagesordnung gestellt wurde. Damit entsteht die Möglichkeit, das ideologische Austragen dieser Konflikte auf Grundlage echter Wissenschaftlichkeit zu vollziehen.

Freilich bloß die Möglichkeit. Zur Zeit der Entstehung großer proletarischer Parteien haben die Begründer des Marxismus auch dieses Problem als ein zu lösendes ins Auge gefaßt. Im Nachwort zum »Deutschen Bauernkrieg« (1875) wirft Engels die Frage auf, daß der Kampf der Partei »nach seinen drei Seiten hin – nach der theoretischen, der politischen und der praktisch-ökonomischen (Widerstand gegen die Kapitalisten) – im Einklang und Zusammenhang und planmäßig geführt« werden soll. Und in Bezug auf das Problem der Theorie, der Wissenschaftlichkeit stellt er die Forderung in den Mittelpunkt, »daß der Sozialismus, seitdem er eine Wissenschaft geworden, auch wie eine Wissenschaft betrieben

werden müsse.[66] Über die praktische, ideologische Verwirklichung dieser aus dem Wesen des Marxismus herauswachsenden Forderung hat sich Marx schon Jahrzehnte früher klar ausgesprochen, bezeichnenderweise in einem Zusammenhang, der die ontologische Beschaffenheit dieser Konflikte, den Komplex der proletarischen Revolutionen in ihrem Sein und Werden umfaßt, in welchem deshalb die Seinsnotwendigkeit dieser Wissenschaftlichkeit als ontologische Selbstkontrolle der Revolutionen, als Drang zur Selbstkritik erscheint. Im »Achtzehnten Brumaire« konkretisiert deshalb Marx die komplizierte Ungleichmäßigkeit der proletarischen Revolutionen als Seinsgegensätzlichkeit zum typischen Ablauf der bürgerlichen: »Proletarische Revolutionen ... kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausamgründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche ...«[67] Wer von diesem Standpunkt die Leninsche Phase der bisher größten proletarischen Revolution betrachtet, kann diese Selbstkritik schon in der Vorbereitungsphase im April 1917 und zur Zeit des Juni-Aufstandes beobachten. Eine noch schärfere Physiognomie erhält sie in den Debatten über den Brester Frieden, und ihre erste große Kulmination erreicht sie in den theoretischen Darlegungen Lenins bei Einführung der NEP: hier wird die gesamte Etappe des »Kriegskommunismus« als eine – allerdings von der objektiven Lage oktroyierte – Abirrung vom echten Weg, der zum Aufbau des Sozialismus führt, selbstkritisch verworfen. Einen ähnlichen Charakter hat auch sein Auftreten in der Gewerkschaftsdebatte (1921), und die Aufzeichnungen seiner Krankheitsjahre zeigen geistige Vorbereitungen zu einer neuen Selbstkritik der Revolution in der Frage der wachsenden Bürokratisierung des Regierungs- und Parteiapparats.

Es ist unschwer einzusehen, daß die hier als theoretische und praktische Verwirklichung geschilderte Selbstkritik der proletarischen Revolution nichts anderes darstellt, als die Erfüllung jener Forderung der strengen Wissenschaftlichkeit in der Parteipraxis, die Engels seinerzeit für notwendig hielt, auf welcher die eigenartige Stellung des Marxismus als wissenschaftlichen Mittels zum Ausfechten sozialer Konflikte beruht. Daß dabei nicht von Gegensätzen zwischen philosophischen Normen und gesellschaftlichen Tatbeständen die Rede ist, wie bei den Jakobinern in 1793/4, wird evident, wenn man die großen Leninschen Selbstkriti-

66 Engels: Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1930, Vorbemerkung zu [illegible] S. 169–170; MEW 7, S. 542. Lenin stellt in »Was tun?« diese Frage in den Mittelpunkt seiner revolutionären Parteireformvorschläge. Er faßt die Engelssche Forderung so zusammen: »Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben.« Werke IV, II, S. 152; LW 5, S. 379.

67 Marx: Der achtzehnte Brumaire etc., a. a. O., S. 25; MEW 8, S. 118.

ken konkret analysiert. Die Theorie ist in ihnen bloß die Methode, um in einzigartigen, völlig neuen konkreten Situationen, die die konkreten Ungleichmäßigkeiten der jeweiligen Entwicklung hervorbringen, die wissenschaftlich optimale Lösung zu finden, auch wenn sie – in historisch notwendiger Weise – von Marx selbst noch nicht erkannt wurde. Schon daraus ergibt sich, daß die von uns beschriebene einzigartige Stellung des Marxismus als wissenschaftlich fundierter Methode, gesellschaftliche Konflikte auszutragen, zwar eine reale Möglichkeit ist, die man bei Festhalten an den Engelsschen Vorschlägen erfüllen kann, aber doch nur eine Möglichkeit. Die Annahme, daß dies aus der formalistischen Treue zum Wortlaut der Marxschen Lehre automatisch folgen, daß die Forderung der Wissenschaftlichkeit durch Beschlüsse einzelner Menschen oder Instanzen ersetzt werden könnte, ist selbst eine – durch nichts begründete – Ideologie im pejorativen Sinn, und ihr Praktizieren drückt den Marxismus selbst auf ein solches Niveau herunter. Daß aus der Klassenlage des Proletariats unmöglich automatisch die Fähigkeit, Korrekturen zu vollziehen, folgen kann, zeigen die theoretische Lehre der II. Internationale und ihr Bankrott im ersten Weltkrieg. Ja man kann durch die theoretisch-historische Analyse der Genesis und der Beschaffenheit solcher Theorien erkennen, daß sie ideologisch aus der – oft unbewußten – Absicht entstanden sind, die Konflikte zwischen Bourgeoisie und Proletariat weniger entschieden oder weniger konkret als Marx selbst auszutragen.

Da der Ideologiencharakter aus der Funktion im Gesellschaftsprozeß entsteht, handelt es sich dabei vor allem um die Frage der inneren methodologischen Priorität im Verhältnis von gesellschaftlich-geschichtlicher Erkenntnis der Lage und zwischen Inhalt, Richtung etc. im Versuch, den gegebenen Konflikt auszufechten. Wohl bemerkt: diese Priorität ist hier stets sachlich gemeint. Nicht die psychologische Priorität bei den Handelnden oder bei den Führern ist das entscheidende Moment, sondern welcher Komplex sachlich in der Formung des »Was tun?«, im Austragen des Konflikts den objektiven Vortritt hat; die Psychologie der Handelnden muß keineswegs immer dieser objektiven Lage entsprechen. Objektiv ist also von dem sachlichen Dilemma die Rede, ob Wissenschaft und Philosophie zu einer objektiv motivierten Auffassung des Standes der Entwicklungstendenzen gelangt sind, woraus dann Strategie und Taktik im Austragen von Konfliktsreihen und einzelnen Konflikten objektiv, mit wissenschaftlichen Methoden abgeleitet folgen, oder ob die taktische Entscheidung die objektive Priorität hat, woran dann Strategie und allgemeine Theorie als propagandistisch verstärkende Hilfskonstruktionen angegliedert werden. Ist dieses Dilemma begrifflich klar und eindeutig formuliert, so drückt es historisch

den Gegensatz dessen aus, wie Lenin (im Geiste von Marx und Engels) bzw. Stalin den Marxismus theoretisch und praktisch gehandhabt haben.

Es ist hier natürlich nicht der Ort, über den Gegensatz der Einstellungen von Lenin und Stalin ausführlich zu sprechen. Lenins Methoden haben wir bereits bei verschiedenen Gelegenheiten charakterisiert. Und über Stalin hat sich der Verfasser ebenfalls wiederholt öffentlich geäußert. Es genügt also, einige Beispiele zur Illustration seiner Methode anzuführen. Als in den zwanziger Jahren zwischen Stalin und Trotzki eine Differenz in der Taktik zur Frage der chinesischen Revolution entstand, löste sie Stalin damit, daß er die – allgemein entwicklungsgeschichtlich zentral wichtigen – asiatischen Produktionsverhältnisse einfach aus dem System des Marxismus entfernte, um seine taktische Linie »theoretisch« auf die Auflösung des chinesischen Feudalismus (den es nie gab) basieren zu können. Oder als er 1939 den Pakt mit Hitler abschloß, dekretierte er ebenfalls, daß der zweite imperialistische Krieg seinem sozialen Wesen nach mit dem ersten identisch sei, daß also etwa die französischen oder englischen Arbeiter der faschistischen Aggression gegenüber den Standpunkt Liebknechts, »der Feind steht im eigenen Lande« einzunehmen haben, usw. usw. Für uns kommt es hier nur auf die Methode an; wieweit die taktischen Beschlüsse selbst richtig oder falsch waren, steht jetzt nicht zur Diskussion. Wichtig ist, daß in allen solchen Fällen Stalin von rein taktischen Erwägungen ausging und die theoretische Analyse der jeweiligen historischen Lage als bloße Propagandamittel für seinen bereits gefällten Beschluß gebrauchte.

Damit vollzog er einen Bruch mit der Marxschen Methode. Niemand wird leugnen, daß seine taktischen Entscheidungen von einem Bekenntnis zum Sozialismus bestimmt waren, das hebt jedoch den diametralen, ausschließenden methodologischen Gegensatz zu Marx nicht auf, hindert nicht, daß durch diese Methode der Marxismus zu einer Ideologie im pejorativen Sinn degradiert wurde. Und die bisher vollzogene Abkehr von seinen Methoden richtet sich leider noch nicht auf diesen Zentralpunkt. Schon die Bezeichnung »Personenkult«, die Abneigung, überhaupt von einem Stalinismus zu sprechen, obwohl es sich bei ihm, ebenso wie etwa bei Proudhon oder Lassalle, um ein System von Anschauungen, die mit der Marxschen Methode unvereinbar sind, handelt, zeigen deutlich die Scheu vor einer radikalen Abrechnung, vor einer Selbstkritik der proletarischen Revolution im oben angedeuteten Sinn von Marx und Engels. Darum muß im heute praktizierten Marxismus noch immer die Taktik der Theorie gegenüber dominieren. Eine solche Lage hat für den Marxismus ganz andere Folgen als für jede frühere Lehre. Wenn jemand – auch nach einer noch so langwierigen Unwirksamkeit – Plato oder Descartes methodologisch aktualisieren will, genügt

es für ihn, auf die Methode selbst zurückzugreifen. Die Marxsche Lehre ist aber, wie gezeigt, eine neuartige Synthese von Philosophie und Wissenschaft. Ihre Erneuerung muß also mit einer theoretischen Erkenntnis der gegenwärtigen Lage organisch verknüpft werden. D. h. es müßte auf Grundlage der echten Marxschen Methode der ökonomische Weg wissenschaftlich aufgedeckt werden, der zur gegenwärtigen Lage, zu ihren Problemen, zu den Wegen ihrer Austragung führt. Die Abweichung vom Marxismus als Einheit von Wissenschaft und Philosophie hat zur Folge, daß die Marxisten oft auf die Gegenwart Kategorien, wie sie vor 40–80 Jahren formuliert wurden, unkritisch-mechanisch anzuwenden trachten. Bevor dies für den Kapitalismus, für den Sozialismus, für die rückständigen Völker wissenschaftlich nachgeholt wird, kann man unmöglich die Besonderheit des Marxismus im Austragen gesellschaftlicher Konflikte erfolgreich zur Geltung bringen. Ein näheres konkretes Eingehen auf diese Probleme verbietet sich hier naturgemäß. Worauf es allein ankommen konnte, war das Aufzeigen dessen, daß die Methode von Marx diese spezifische Stelle in der Entwicklung des menschlichen Denkens über die Welt einnimmt, daß sie deshalb die Möglichkeit in sich birgt, als Ideologie am Austragen der Konflikte in einer Weise beteiligt zu sein, daß sie für ihre Lösung sowohl das wissenschaftlich objektive Fundament wie die menschheitliche, gattungsmäßige Perspektive des Auswegs, der Verwandlung der an sich seienden Menschengattung in eine für sich seiende gedanklich zu leisten imstande ist. Ob, wo und wie diese Wiedergeburt des Marxismus zustande kommt, kann hier selbstredend unmöglich auch nur angedeutet werden. Das ontologische Aufzeigen dieser Möglichkeit mußte aber den Abschluß unserer Betrachtungen bilden.

[Fußnote zu S. 338]

1 Zu den Versäumnissen des Marxismus in der Stalin'schen Periode gehört auch, daß die ökonomische Vergangenheit der asiatischen und afrikanischen Völker nie untersucht wurde, so daß heute niemand etwas wissenschaftlich Brauchbares über ihre Entwicklungsgeschichte weiß. Da nun in der Konfrontation entwickelter gesellschaftlich-ökonomischer Formen mit solchen Ländern neue, wissenschaftlich-marxistisch zu ergründende ökonomische Tendenzen entstehen, kann der heutige Marxismus über diese zentrale Entwicklungsproblematik unserer Zeit nichts wissenschaftlich Begründbares aussagen.

IV. Die Entfremdung

1. *Die allgemein ontologischen Züge der Entfremdung*

Will man das Phänomen der Entfremdung deutlich umreißen und konkret erfassen, so muß man vor allem seine Stellung im gesellschaftlichen Gesamtkomplex des Seins genau erblicken. Geht man nämlich daran vorbei – gleichviel ob infolge einer zu weiten oder zu engen Fassung des Phänomens selbst –, so gerät die Analyse unweigerlich in einen Strudel der gedanklichen Verzerrung. Um dies zu vermeiden, soll gleich eingangs bemerkt werden, daß wir die Entfremdung als eine ausschließlich gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung betrachten, die auf bestimmten Höhen der seienden Entwicklung auftaucht, von dann an historisch immer verschiedene, immer prägnantere Formen aufnimmt. Ihre Beschaffenheit hat also nichts mit einer allgemeinen »Condition humaine« zu tun, geschweige daß sie eine kosmische Allgemeinheit besitzen würde.

Diese letzte Abgrenzung hat heute wenig Aktualität. Denn man kann es nur für einen – freilich ungewollten – schlechten Witz des Neopositivismus halten, wenn, wie schon einmal erwähnt, der bekannte Physiker Pascual Jordan in der Entropie eine kosmische Abart der Erbsünde erblickt.[1] Eine lange Zeit wirksame, allgemeine, angeblich für jedes Sein und Denken geltende Fassung dieser Betrachtungsweise hat jedoch Hegel gegeben, und da der Kampf dagegen in der Entstehung der Marxschen Konzeption eine beträchtliche Rolle gespielt hat, ist es vielleicht nützlich, gleich am Anfang bei der Abgrenzung unserer Aufgabe auf sie kurz einzugehen. Die verallgemeinerte Auslegung des Problems hat bei Hegel logisch-spekulative Wurzeln, sie soll zur Begründung des absoluten Denkens führen, dessen adäquate – freilich nur im negativen Sinn konsequent zu Ende geführte – Verkörperung das identische Subjekt-Objekt ist. Die Entfremdungen also, die Hegel in der »Phänomenologie« aufzählt (etwa Reichtum, Staatsmacht etc.), sollen ihrem Wesen nach bloß Entfremdungen »des *reinen*« (»d. i. abstrakten philosophischen Denkens«) sein. »Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts, als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten i. e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen

1 Pascual Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg/Hamburg 1963, S. 341.

Denkens.«[2] Darum ist die Zentralfrage der Entstehung und der Überwindung der Entfremdung das Wesen und die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt ins Selbstbewußtsein, die als Prozeß zum Setzen des identischen Subjekt-Objekts führt. »Die Hauptsache ist, daß der *Gegenstand des Bewußtseins* nichts anderes als das *Selbstbewußtsein* oder daß der Gegenstand nur das *vergegenständlichte Selbstbewußtsein*, das Selbstbewußtsein als Gegenstand ist... Es gilt daher, den *Gegenstand des Bewußtseins* zu überwinden. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen.«[3] Die Polemik von Marx gegen diese Theorie konzentriert sich vor allem materialistisch-ontologisch darauf, daß Gegenständlichkeit kein Produkt des setzenden Denkens ist, sondern etwas ontologisch Primäres, eine urwüchsige, vom Sein nicht lostrennbare (von ihm bei richtigem Denken nicht wegdenkbare) Eigenschaft eines jeden Seins. Marx führt aus: »Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er... nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes Sein ist identisch. Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; er bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstande*... Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht Teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.«[4] Erst auf der Grundlage einer solchen gedanklichen Wiederherstellung des Seins, so wie es an sich ist, wie es sich adäquat im Denken spiegelt und ausdrückt, wird es erst möglich, die wirkliche Entfremdung als wirklichen Prozeß im wirklichen gesellschaftlichen Sein des Menschen ontologisch zu bestimmen und die idealistische Verkehrtheit der Hegelschen Auffassung klar herauszustellen. Marx beschreibt diesen Gegensatz folgendermaßen: »Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz

2 MEGA III, S. 154; MEW EB I, S. 572.
3 Ebd., S. 157; ebd., S. 575.
4 Ebd., S. 160–161; ebd., S. 578.

zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung.«[5]

Damit ist allerdings bloß der ontologische »Ort« der Entfremdung bestimmt. Ihr konkretes Wesen, ihre Stelle und Bedeutung im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß erscheint nun in unzähligen Zusammenhängen, die sowohl der junge wie der reife Marx ökonomisch analysiert hat. Wir führen nur eine der vielen diesbezüglichen Ausführungen von Marx an, und zwar aus einem viel späteren Werk der – angeblich – bereits rein ökonomisch-wissenschaftlichen Periode an, und zwar auch mit der Absicht, das Unrecht jener »kritischen« Anhänger von Marx ins Licht zu stellen, die das Problem der Entfremdung für eine Spezialfrage des jungen (noch philosophischen) Marx halten, über die der reife »Ökonom« hinweggeschritten ist, die heute nur für die bürgerliche Intelligenz eine Bedeutung hat. Marx selbst wirft dagegen in den »Theorien über den Mehrwert«, eine Verteidigung Ricardos gegen romantische Antikapitalisten wie Sismondi zum Anlaß nehmend, die Frage auf, »daß Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also *Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck*«. Während Sismondi das Wohl des Einzelnen den Notwendigkeiten des Gesamtprozesses abstrakt gegenüberstellt, steht im Mittelpunkt des Interesses von Marx gerade die Totalität der Entwicklung (das Individuum mitinbegriffen) in ihrer historischen Ganzheit. Erst vom Standpunkt dieser kann er sagen: »Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch*, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden...«[6] Der dialektische Widerspruch, den Marx hier aufzeigt, ist in der Form einer Theorie des Prozesses derselbe, von welchem wir im vorigen Kapitel bei der Untersuchung seiner Anschauungen über die Notwendigkeit von Sozialismus und Kommunismus und über die Art dieser Notwendigkeit gesprochen haben. Wir müssen also auf diese Betrachtung rückverweisen, denn im Augenblick ist für uns der dialektische Gegensatz selbst, der sich als Entfremdung äußert, das zentral interessierende Problem.

5 Ebd., S. 155; ebd., S. 572.
6 Marx: Theorien über den Mehrwert. Stuttgart 1921, S. 309; MEW 26, 2, S. 111.

Es kommt dabei auf die Tatsache an, daß die Entwicklung der Produktivkräfte unmittelbar eine Höherbildung der menschlichen Fähigkeiten herbeiführt, die jedoch zugleich die Möglichkeit in sich birgt, in diesem Prozeß die Individuen (ja ganze Klassen) zu opfern. Dieser Widerspruch ist notwendig, denn er setzt seinsmäßig Momente des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses voraus, die wir in früheren, anderen Zusammenhängen bereits als nicht eliminierbare Bestandteile seines Funktionierens als Totalität erkannt haben. So eine Tatsache ist vor allem, daß der Produktionsprozeß zwar eine Synthese aus teleologischen Setzungen ist, daß er aber selbst, als solcher einen rein kausalen, niemals und nirgends teleologischen Charakter hat. Die einzelnen teleologischen Setzungen bilden Ausgangspunkte für einzelne Kausalreihen, die sich zum Gesamtprozeß zusammenfassen, in ihm auch neue Funktionen und Bestimmungen erhalten, niemals jedoch ihren kausalen Charakter verlieren können. Freilich bringen die Heterogenitäten in den Setzungsgruppen, ihre Beziehungen zueinander etc. das hervor, was Marx als die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung zu bezeichnen pflegt; damit wird jedoch der kausale Charakter des Ganzen und seiner Teile keineswegs aufgehoben, im Gegenteil nur noch energischer betont. Eine objektive teleologische Gesamtentwicklung (wenn sie in der Wirklichkeit und nicht bloß in den Vorstellungen von Theologen oder von idealistischen Philosophen existieren könnte) würde kaum einen ungleichmäßigen Charakter haben können.

Damit ist aber erst der Seinsumkreis unseres Phänomens, der Entfremdung, umschrieben. Das Phänomen selbst, von Marx in den von uns angeführten Äußerungen deutlich umrissen, läßt sich so formulieren: die Entwicklung der Produktivkräfte ist notwendigerweise zugleich die der menschlichen Fähigkeiten. Jedoch – und hier tritt das Problem der Entfremdung plastisch ans Tageslicht – die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten muß nicht notwendig eine Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit herbeiführen. Im Gegenteil: Sie kann gerade durch die Höherentfaltung von einzelnen Fähigkeiten die menschliche Persönlichkeit verzerren, erniedrigen etc. (Es genügt, wenn man an viele Team-spezialisten der Gegenwart denkt, bei denen die raffiniert gezüchteten Spezialgeschicklichkeiten in höchstem Grad als persönlichkeitszerstörend wirken. Wright Mills beschreibt mit direkter Hinsicht auf die Moral, aber sachlich, letzten Endes die Zerstörung der Persönlichkeit meinend, dieses Phänomen wie folgt: »Das moralische Unbehagen unserer Zeit hat seine Ursache darin, daß die Männer und Frauen, die in einer Zeit der übermächtigen Institutionen leben, sich nicht mehr an die alten Werte und Vorbilder gebunden fühlen. Andererseits sind aber an die Stelle der alten keine neuen Werte und Vorbilder getreten, die der Arbeitsroutine, der die Menschen in der modernen Welt unterworfen sind, moralische Bedeutung

und Sinn verleihen könnten.«[7] Man muß also nicht zu den drastischen Entfremdungsbeispielen, die Marx und Engels in den vierziger Jahren anführen, zurückgreifen, um die Tatsache dieses Gegensatzes wahrzunehmen. Andererseits kann man das gleiche Phänomen bereits auf frühen Stufen beobachten. Ferguson beschreibt z. B. die Manufakturarbeit, die ohne Zweifel rein ökonomisch einen Fortschritt dem alten Handwerk gegenüber bedeutet hat, so: »Viele Gewerbe erfordern in der Tat keine geistige Befähigung. Sie gelingen am besten bei vollständiger Unterdrückung von Gefühl oder Vernunft, und Unwissenheit ist die Mutter der Betriebsamkeit sowohl wie des Aberglaubens ... Dementsprechend gedeihen Manufakturen am besten, wo der Geist am wenigsten zu Rate gezogen wird und wo die Werkstatt ohne besondere Anstrengung der Phantasie als eine Maschine betrachtet werden kann, deren einzelne Teile Menschen sind.«[8]

Ein solcher Prozeß kann aber nur dann derart allgemein werden, wenn die gegensätzlich wirkenden Kräfte in allen Akten des Arbeitsprozesses, der gesellschaftlichen Reproduktion simultan wirksam werden, wenn sie als unentbehrliche Momente dieser Akte permanent in Erscheinung treten. Konkret können diese Gegensätzlichkeiten auf verschiedenen Stufen der Entwicklung sich stark voneinander unterscheiden. Dementsprechend können auch die Entfremdungen auf verschiedenen Stufen höchst verschiedene Formen wie Inhalte erhalten. Es kommt nur darauf an, daß der fundamentale Gegensatz von Fähigkeitsentwicklung und Persönlichkeitsentfaltung ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen zugrunde liegt. Das ist nun bei allen Entfremdungserscheinungen, besonders bei entwickelterer Produktion der Fall. Um diesen, von Marx genau beschriebenen Tatbestand ontologisch deutlicher zu machen, habe ich mir erlaubt, im vorigen Kapitel den Arbeitsakt terminologisch etwas zu differenzieren. Der Leser wird sich erinnern, daß ich ihn, den Marx in einheitlicher, wenn auch variierter Terminologie beschrieben hat, analytisch auf Vergegenständlichung und Entäußerung zerlegt habe. Im realen Akt sind allerdings beide Momente untrennbar: jede Bewegung, jede Erwägung während (oder vor) der Arbeit ist primär auf Vergegenständlichung, d. h. auf teleologisch entsprechende Umwandlung des Arbeitsgegenstandes gerichtet: Die Vollendung dieses Prozesses äußert sich darin, daß der früher bloß naturhaft existierende Gegenstand eine Vergegenständlichung erfährt, d. h. eine gesellschaftliche Brauchbarkeit erlangt. Ich erinnere an das ontologisch Neue, das dabei zutage tritt: während die naturhaften Gegenstände als solche ein Ansichsein haben, ihr Fürunswerden muß vom menschlichen

7 C. Wright Mills: Die amerikanische Elite, Hamburg 1962, S. 390.

8 Adam Ferguson: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Jena 1904, S. 256–257.

Subjekt erkenntnismäßig erarbeitet werden – auch wenn dies bei vielen Wiederholungen zur Routine wird –, drückt die Vergegenständlichung das Fürsichsein in dem materiellen Dasein der Vergegenständlichungen unmittelbar-materiell aus; es gehört nunmehr unmittelbar zu seiner materiellen Beschaffenheit, auch wenn Menschen, die nie mit diesem spezifischen Produktionsprozeß zu tun hatten, nicht imstande sind, sie wahrzunehmen.

Jeder derartige Akt ist aber zugleich ein Akt der Entäußerung des menschlichen Subjekts. Marx hat diese Doppelseitigkeit der Arbeit genau beschrieben, und das verstärkt unser Recht, die Existenz dieser Doppelseitigkeit des einheitlichen Aktes auch terminologisch zu fixieren. Er sagt in der berühmten Stelle über die Arbeit: »Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[9] Es ist klar, daß es sich dabei um mehr handelt als bloß um zwei Aspekte desselben Prozesses. Unsere früher angeführten Beispiele zeigen, daß sozial sehr relevante Divergenzen durch dieselben Arbeitsakte im selben Arbeitssubjekt entstehen können, ja bei Herrschaft einer bestimmten Arbeitsweise auch entstehen müssen. Hier zeigt sich jedoch die Divergenz der beiden Momente. Während die Vergegenständlichung von der jeweiligen Arbeitsteilung imperativ eindeutig vorgeschrieben wird und sie daher die dazu notwendigen Fähigkeiten in den Menschen notwendig entwickelt (daß damit natürlich nur ein ökonomisch bedingter Durchschnitt gemeint sein kann, daß dessen Herrschaft die individuellen Unterschiede auch in dieser Hinsicht nie völlig auslöscht, ändert am Wesen der Sache gar nichts), ist die Rückwirkung der Entäußerung auf die Subjekte der Arbeit prinzipiell divergierend.

Gunst oder Ungunst der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten auf die der menschlichen Persönlichkeiten ist zwar eine objektiv vorhandene und sich objektiv auswirkende allgemeine soziale Tendenz. Diese scheint allerdings ebenfalls einen gesellschaftlichen Durchschnitt zustande zu bringen, er unterscheidet sich jedoch qualitativ von dem, der infolge von Vergegenständlichungen entsteht. Dieser ist ein wirklicher Durchschnitt, bei dem es sich – in bezug auf konkrete Arbeitsaufgaben – nur um ein Mehr oder Weniger in der Erfüllung der konkreten Aufgaben handeln kann, bei der Entäußerung können jedoch geradezu entgegengesetzte Verhaltensweisen entstehen. Man denke an die Arbeitsordnung zur Zeit

9 Marx: Das Kapital I, Hamburg 1914, S. 140; MEW 23, S. 193.

der Tätigkeit des jungen Marx. Wenige Jahre nach den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« spricht er bereits im »Elend der Philosophie« von der Konstituierung des Proletariats als einer »Klasse für sich selbst«.[10] Selbstredend ist damit der Widerstand gemeint, den es dem Kapital gegenüber bereits praktisch entfaltet. Nie hat jedoch dieser Widerstand die gesamte Klasse erfaßt. Die Skala aber, die von den aufopferungsvollen Helden des Klassenkampfes bis zu den sich dumpf Ergebenden, ja bis zu den Streikbrechern reicht, kann natürlich in technisch deskriptiver Weise statistisch dargestellt werden, dabei kann sich allerdings nie ein wirklicher Durchschnitt herausstellen. Denn es handelt sich um eine gesellschaftliche Summierung und Gruppierung von Personen, die auf solche Weise ihrer individuellen Entäußerungen in der Arbeit individuell qualitativ verschieden, oft geradezu gegensätzlich reagieren. Daß jede individuelle Reaktion ihre sie weitgehend determinierende soziale Basis und sozialen Folgen hat, kann natürlich diese individuellen Verschiedenheiten nicht aufheben, gibt ihnen im Gegenteil ein ausgeprägtes individuelles (und zugleich historisches, nationales, soziales etc.) Profil. Wenn Marx einmal davon spricht, daß es stets ein Zufall ist, wer in einem gegebenen Augenblick an der Spitze der Arbeiterbewegung steht[11], so bezieht sich das einerseits nicht nur auf die Spitze im wörtlichen Sinne, sondern auf die einer jeden Gruppe oder eines jeden Grüppchens und ist andererseits ein Ausdruck dessen, daß jeder Arbeiter individuell darauf reagiert, wie seine Entäußerungen auf seine Persönlichkeit zurückwirken. Die daraus entspringenden Alternativentscheidungen sind unmittelbar und zunächst individuelle. Und da wir, wie wiederholt auseinandergesetzt, im Einzelmenschen den einen realen, ontologischen Pol eines jeden gesellschaftlichen Prozesses erblicken, da die Entfremdung eine der entschiedensten auf das Individuum zentrierten gesellschaftlichen Erscheinungen ist, ist es wichtig, wieder daran zu erinnern, daß es sich auch hier nicht um eine abstrakt-individuelle »Freiheit« handelt, der am anderen Pol, an dem der gesellschaftlichen Totalität, eine ebenso abstrakte, diesmal abstrakt-soziale »Notwendigkeit« gegenüberstehen würde, sondern daß die Alternative aus keinem gesellschaftlichen Prozeß völlig eliminierbar ist. Auch wo es sich darum handelt, ob eine gesellschaftliche Struktur in ihrer Weiterentwicklung ihre bisherige Eigenart bewahren kann oder in etwas wesentlich anderes umschlagen wird, vollzieht sich die Wandlung nicht ohne Alternativen. In einem Brief an Vera Sassulitsch, in welchem er von der Zukunft der russischen Agrarverfassung spricht, sagt Marx, daß die Ackerbaugemeinde im allgemeinen »als

10 Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1919, S. 162; MEW 4, S. 181.

11 Marx: Briefe an Kugelmann, 17. 4. 1871, Berlin 1927, S. 98; MEW 33, S. 209.

Übergangsperiode vom Gemeineigentum zum Privateigentum« aufzutreten pflegt: »Aber heißt das, daß unter allen Umständen die Entwicklung der ›Ackerbaugemeinde‹ diesen Weg nehmen muß? Keineswegs. Ihre Grundform läßt diese Alternative zu: entweder wird das in ihr enthaltene Element des Privateigentums über das kollektive Element, oder dieses über jenes siegen. Alles hängt von dem historischen Milieu ab, in dem sie sich befindet... Diese beiden Lösungen sind a priori möglich, aber für jede von ihnen ist offensichtlich ein völlig anderes historisches Milieu Voraussetzung.«[12]

Natürlich soll das keineswegs so viel heißen, als ob solche gesellschaftliche Alternativen dieselbe innere Beschaffenheit hätten wie jene, die für das Individuum über Entfremdung und Befreiung von ihr entscheiden. Es ist nur zum besseren Verständnis von Phänomenen wie Entfremdung unbedingt notwendig, stets vor Augen zu behalten, daß sie, wenn sie sich auch unmittelbar individuell äußern, wenn auch die individuelle Alternativentscheidung zum Wesen ihrer Dynamik gehört, das Geradesosein dieser Dynamik ein durch vielfache Wechselbeziehungen oft weit vermitteltes, aber doch gesellschaftliches Ereignis ist. Ohne Einkalkulation dieser Bestimmungen würde man dieses Geradesosein ebenso verfälschen, wie man am Geradesosein der rein gesellschaftlich scheinenden, objektiv notwendigen, ökonomisch-sozialen Strukturen, Strukturveränderungen achtlos vorbeigehen müßte, bei einer Nichtzurkenntnisnahme der individuellen Alternativentscheidungen, die ihnen ontologisch – letzten Endes, freilich nur letzten Endes – zugrunde liegen. Die methodologische Wichtigkeit der Erforschung dessen, was wir Ontologie des Alltagslebens genannt haben, beruht gerade darauf, daß in ihr alle diese wechselseitigen Beeinflussungsreihen – von der Totalität bis zu den Einzelentscheidungen, von dieser zurück zu den Totalitätskomplexen, der Gesellschaft und zu ihrer Totalität einen unmittelbaren, freilich oft primitiven oder chaotischen Ausdruck finden. Wir haben z. B. eingangs darauf hingewiesen, daß man am Phänomen der Entfremdung gesellschaftliche Entwicklungstendenzen wahrnehmen kann, die Marx, vor allem an der Kunst, in der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung als deren Ungleichmäßigkeit aufgezeigt hat. Wir werden nun tatsächlich sehen können, daß beide Extreme der ungleichmäßigen Entwicklung, nämlich auf der einen Seite bornierte Vollendungen, d. h. solche, deren objektive Grundlage die niedrige oder zurückgebliebene Entwicklungshöhe der Gesellschaft bildet, auf der anderen Seite ein unbezweifelbarer objektiver Fortschritt, der zugleich notwendig zur Entstellung des menschlichen Lebens führt, in der Sozialgeschichte der Entfremdung unweigerlich auftauchen.

12 Marx: Brief an V. I. Sassulitsch. Dietz 19, S. 388–389; MEW 19, S. 388 f.

In bestimmtem Sinn könnte man sagen, daß die ganze Menschheitsgeschichte von einer bestimmten Höhe der Arbeitsteilung (wahrscheinlich schon von der der Sklaverei) auch die der menschlichen Entfremdung ist. In diesem Sinne hat diese auch objektiv eine historische Kontinuität. Es gilt aber hier, wie überall, daß die teleologischen Setzungen der Einzelmenschen, mögen deren Grundlagen noch so stark ökonomisch-sozial determiniert sein, in ihrem unmittelbaren Sein immer gewissermaßen von vorne anfangen und nur in ihren ausschlaggebenden objektiven Grundlagen an die objektive Kontinuität anknüpfen. Die Setzungen beziehen sich nur im objektivsten Sinne auf diese Momente, subjektiv und direkt auf das unmittelbar gelebte persönliche Leben des jeweils betreffenden Einzelmenschen. Sie teilen diese Wesensart mit manchen anderen, diese Seinsformen unmittelbar beeinflussenden Alternativentscheidungen, z. B. mit denen der Ethik, im Gegensatz zu anderen Setzungen, z. B. zu den politischen, wo die objektive Gesellschaftlichkeit und ihre Kontinuität schon unmittelbar die Setzungen weit stärker bestimmen. Es ist auffallend, eine wie geringe Rolle Erinnerungen an überholte Entfremdungsformen bei den Reaktionen auf die gegenwärtigen spielen. Ja häufig dient sogar eine solche Erinnerung dazu, das Entfremdende an den Entfremdungsformen der Gegenwart vergessen zu lassen: so die an Leibeigenschaft und Sklaverei im Kapitalismus des 18./19. Jahrhunderts, so die von Marx und Engels geschilderten Entfremdungsformen in der Reaktion auf die der gegenwärtigen Allmacht der kapitalistischen Manipulation. Eine angemessene Betrachtung der objektiv gesellschaftlichen, immer vorhandenen Kontinuität darf also diese strikte Gegenwärtigkeit in den Stellungnahmen der Individuen nie aus dem Gesicht verlieren.

Der Regel nach verfällt jedoch die Betrachtung meistens in einen entgegengesetzten Fehler, indem sie diesen unmittelbar wirklich vorhandenen und nie vernachlässigenden Zug der Entfremdung verabsolutiert und damit aus dem gesellschaftlich stets klar und konkret umschreibbaren Phänomen eine allgemeine überhistorische »condition humaine« macht, etwa Mensch versus Gesellschaft, Subjekt versus Objektivität etc. Mensch außerhalb der Gesellschaft, Gesellschaft abgesehen von dem Menschen sind leere Abstraktionen, mit denen man logische, semantische etc. Gedankenspielereien treiben kann, denen aber seinsmäßig nichts entspricht. Auch die von uns soeben geschilderte unmittelbar persönliche, die Geschichte ignorierende, kontinuitätslose Eigenart der menschlichen Reaktionen auf die eigene Entfremdung ist letzten Endes objektiv gesellschaftlichen Charakters. Dieser zeigt sich freilich am massenhaftesten in den Akten der Unterwerfung; in der Begründung dieser haben die sozialen Beispiele, daß andere auch in derselben Lage sind, daß auch sie nicht revoltieren etc., eine nicht unbeträchtliche

Bedeutung. Freilich in sich der gesellschaftlichen Auflehnung annähernden Zeiten und Situationen spielen solche Motive auch für das praktische Ablehnen von entfremdeten Lebensformen in die Entschlüsse der einzelnen Menschen bedeutsam hinein. Unter normalen Umständen jedoch ist das Individuum gerade in solchen Fragen auf sich selbst angewiesen; ob eine eventuell latent wirksame oder plötzlich ins Bewußtsein tretende Unzufriedenheit mit dem eigenen entfremdeten Leben zur Tat wird und wie sie zur Tat wird, hängt der Regel nach überwiegend von persönlichen Erwägungen und Entscheidungen ab. Das bezieht sich auf alle Formen der Entfremdung, sowohl auf die, die unmittelbar gesellschaftlich-ökonomisch entstehen, wie auf jene, bei denen die unmittelbare Erscheinungsform eine ideologische ist (Religion), obwohl auch diese und ähnliche Entfremdungsweisen, wenn auch noch so weit vermittelt, letzten Endes gesellschaftlich fundiert sind. Es wäre aber vielleicht nicht allzu gewagt, zu behaupten, daß bei letzteren den rein persönlichen Entscheidungen ein größeres Gewicht zukommt. Allerdings darf dabei nie vergessen werden, daß auch die unmittelbar rein persönlichen Entscheidungen sich unter konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen abspielen, Antworten auf die von hier entsteigenden Fragen sind. Bei all dieser unauflöslichen Verflochtenheit des Gesellschaftlichen mit dem Persönlichen hat die Tatsache, ob ein Alternativentschluß unmittelbar aus persönlichen Motiven entspringt oder schon unmittelbar gesellschaftlich determiniert, determinierend intentioniert ist, eine objektive Bedeutung auch für seine gesellschaftliche Einschätzung. Daraus folgt die Forderung, diese Fragen in ihrer konkreten Komplexität zu betrachten. Der dialektische Widerspruch von Fähigkeits- und Persönlichkeitsentwicklung, also die Entfremdung, umfaßt bei all ihrer Wichtigkeit nie die volle Totalität des gesellschaftlichen Seins des Menschen, andererseits läßt er sich niemals (höchstens in subjektivistischer Entstellung) auf eine abstrakte Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität, auf eine von Einzelmensch und Gesellschaft, von Individualität und Gesellschaftlichkeit reduzieren. Es gibt keine Art von Subjektivität, die in den tiefsten Wurzeln und Bestimmungen ihres Seins nicht gesellschaftlich wäre. Die einfachste Analyse des Menschseins, der Arbeit und der Praxis zeigt dies in einer nichtwiderlegbaren Weise.

Eine menschliche Persönlichkeit kann nur in einem jeweils konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Spielraum entstehen, sich entfalten oder verkümmern. Darum reicht es nicht aus, die Aufmerksamkeit einseitig bloß auf die – freilich tief begründete – Widersprüchlichkeit von Fähigkeits- und Persönlichkeitsentwicklung zu richten. Die Persönlichkeitsentwicklung ist auch vielfach abhängig von der höheren Ausbildung der einzelnen Fähigkeiten. Ja, wenn wir nicht ausschließlich die einzelnen Arbeitsakte betrachten, sondern die gesellschaftliche Arbeitsteilung in Betracht ziehen, so wird es klar, daß wir in dieser ein wichtiges Moment ihrer Genesis zu erblicken haben. Denn die gesellschaftliche Arbeitsteilung stellt dem Menschen vielfache, sehr oft untereinander höchst heterogene Aufgaben, deren richtige Durchführung eine Synthese der heterogenen Fähigkeiten vom Menschen erfordert und dadurch in ihm wachruft. Einseitig, bloß vom Standpunkt der sozialen Tätigkeit betrachtet, scheinen diese nebeneinander, unabhängig voneinander existieren zu können. Da aber, was wir längst wissen, seinsmäßig der einzelne Mensch einen fundamentalen Pol des gesellschaftlichen Seins bildet, ist es gerade ontologisch unvermeidlich, daß diese Simultaneität heterogener Aufgaben in jedem einzelnen Menschen die Tendenz zu ihrer Vereinheitlichung, ihrer Verbindung, ihrer Synthese erhält. Die seinsmäßige Unvermeidlichkeit einer solchen Synthese ergibt sich aus dem einfachen Faktum, daß jeder Mensch nur als unaufhebbar einheitliches Wesen zu leben und zu wirken imstande ist. Mag eine einseitig differenzierende Betrachtung seine einzelnen praktischen Akte in völlig verschiedene und voneinander unabhängig scheinende Rubriken unterzubringen versuchen, für sein persönliches Leben bilden sie eine unzerreißbare Einheit, stehen in ihm in unlösbaren Wechselwirkungen zueinander, haben, wenn auch unmittelbar vereinzelt in Gang gesetzt, in ihrer Durchführung und in deren Folgen, in ihren Rückwirkungen auf den Menschen selbst einen unaufhebbar vereinheitlichenden Einfluß. Man vergesse nicht, daß sie alle Entäußerungsakte desselben Menschen sind. Diese zugleich objektive und subjektive Formung der Persönlichkeit durch den konkreten Einfluß solcher Synthesen an sich vielfach heterogener Fähigkeitsausbildungen infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zeigt sich bereits sehr früh. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie die differenzierten Persönlichkeitsprofile schon bei Homer, etwa in Gestalten wie Hermes, Ares, Artemis, Hephaistos etc., Projektionen jener Persönlichkeitsentwicklungen sind, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung hervorgebracht hat. Und diese Differenzierung schreitet gesellschaftlich unaufhaltbar vorwärts. Wenn etwa in der Spätantike die gesellschaftliche Kategorisierung des Privaten entsteht, so hat sie auf allen Gebieten des Lebens eine wesenhafte Veränderung in Form und Gehalt des Persönlichkeitsseins zur Folge. Diese gesellschaftlichen Entwicklungen ergeben also für die Beschaffenheit und Wirksamkeit der menschlichen Individualität – fördernd oder hemmend, im Guten wie im Bösen – den einzig realen Möglichkeitsspielraum.

Das Werden des Menschen als Menschen ist, als Gesamtprozeß, identisch mit der Konstituierung des gesellschaftlichen Seins als besonderer Seinsart. Im anfänglichen Herdenzustand unterscheidet sich der Einzelmensch noch kaum von der bloßen Einzelheit, die in der anorganischen und organischen Natur überall

vorhanden und wirksam ist. Aber der Sprung, der – wenn auch während einer langen Zeitspanne – aus dem bloßen Naturwesen ein Gesellschaftswesen schafft, setzt sich im Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen (zur Totalität der seienden Komplexe, zu den Gesetzen, die ihre Prozesse bestimmen) von Anfang an, freilich parallel mit der Entwicklung in extensiv wie intensiv stets gesteigerter Weise doch durch. Eine Verschiedenheit herrscht auch in der Natur zwischen den Bewegungsgesetzen von Totalitäten und Bewegungsweisen von Einzelheiten vor. Bei Feststellung der Notwendigkeit von statistischer Erfassung der Gesamtprozesse hat Boltzmann auf diese Unterschiede bereits hingewiesen. Diese sind jedoch von Notwendigkeiten bestimmt, die untereinander eine Einheitlichkeit zeigen; die spezifischen Bewegungsweisen beeinflussen diese nicht oder kaum; auch in der organischen Natur, wo etwa das Entstehen oder Verschwinden von Gattungen bestimmte neue Züge der unorganischen gegenüber zeigt, bleibt diese Einheitlichkeit der allgemeinen Gesetze unaufgehoben.

Anders im gesellschaftlichen Sein. Da es sich hier, wozu in der Natur keine Analogie vorhanden sein kann, steigend um die selbstgeschaffene Umgebung der Einzelheiten (der einzelnen Menschen) handelt, da deshalb den Ausgangspunkt eines jeden gesellschaftlichen Prozesses eine teleologische Setzung, eine Alternativentscheidung bildet, muß sich das ontologische Wesen auch der allgemein wirkenden Notwendigkeit ändern. Die Notwendigkeit, deren Wesen wir überall als einen »Wenn-dann«-Zusammenhang erkannt haben, wirkt sich in der Natur mit einer bestimmten Automatik im Verhalten der in Betracht kommenden Gegenstände, Relationen, Prozesse etc. aus. Das ändert sich im gesellschaftlichen Sein dahin, daß die Notwendigkeit nur als Hervorrufen von Alternativentscheidungen sich durchsetzen kann, d. h. wie dies Marx wiederholt formuliert, sich als Motiv von Entscheidungen »bei Strafe des Untergangs« auswirkt. Diese neue Struktur wird dadurch, daß die teleologischen Setzungen stets Kausalreihen in Gang bringen, die sich mit analogen Notwendigkeiten wie die Naturprozesse durchsetzen, nicht aufgehoben. Denn jedesmal, wenn diese Kausalzusammenhänge mit den gesellschaftlich-menschlichen Aktivitäten in Berührung kommen, tritt die Alternativentscheidung, die Notwendigkeit »bei Strafe des Untergangs« wieder in ihr Recht, freilich wieder überall »naturhafte« Kausalreihen auslösend. (Wir haben seinerzeit gezeigt, daß diese Struktur bereits innerhalb der einzelnen Arbeitsakte bestimmend wirkt.)

Wenn nun auf Grund der ständig wachsenden Arbeitsteilung, infolge der Probleme, die sie dem Einzelmenschen als zu beantwortende stellt, die bloße Einzelheit des einzelnen Menschen sich immer mehr in die Richtung auf Persönlichkeitsentwicklung bewegt – auch darin ist eine Notwendigkeit »bei

Strafe des Untergangs« fundierend wirksam –, müssen sich auch die sozialdynamischen Relationen zwischen gesellschaftlich-allgemeiner, ökonomischer Notwendigkeit und Ablauf der immer individueller werdenden einzelnen Lebensprozesse wandeln. Die erstere nimmt, je stärker im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das Zurückweichen der Naturschranke zur Herrschaft gelangt, also je reiner gesellschaftlich die ökonomischen Kategorien selbst werden, immer entschiedener den Charakter eines Gesetzessystems, eines »Reichs der Notwendigkeit« an. Wir haben früher gezeigt, daß dieser Prozeß selbst ein notwendiger, vom Willen, Wünschen etc. der Einzelmenschen immer unabhängiger wird. Auf dem anderen Pol des gesellschaftlichen Seins, wo die einzelnen Alternativentscheidungen das Leben der Individuen wesentlich beeinflussen, treten dazu noch andere, komplizierte Zusammenhänge und Bestimmungen der Praxis hinzu. Diese sind, wenn sie auch das, was ökonomisch-sozial notwendig ist, nicht direkt determinieren können – hier wirken sich die in diesen Zusammenhängen eingebauten Taten der Individuen bloß als Momente der Einzelheit im Rahmen der allgemeinen Gesetzlichkeiten aus –, gesellschaftlich-geschichtlich keineswegs gleichgültig. Unsere früheren Betrachtungen haben gezeigt, daß das, was Marx und Lenin in der Entwicklung, am sichtbarsten in den Revolutionen, den subjektiven Faktor nennen, seine Wurzeln weitgehend in dieser Sphäre hat. Wenn wir hier vom Konflikt der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten durch die Produktivkräfte mit der Erhaltung (oder Zertrümmerung) der menschlichen Persönlichkeit sprechen, so wird dieser ebenfalls von der eben aufgezeigten gedoppelten Beschaffenheit der gesellschaftlichen Entwicklung abhängen. Solche Konflikte spielen in der Entwicklung der Gesellschaft eine große Rolle, die sich z. B. im Wirksamwerden oder Versagen des subjektiven Faktors äußern kann; es ist also ein gesellschaftliches Phänomen von großer Wichtigkeit. Andererseits darf er aber doch nicht, wie dies heute vielfach Sitte ist, als alleiniges oder absolut zentrales Konfliktschema der gesellschaftlichen Entwicklung aufgefaßt werden. Die Entfremdung ist nur einer der gesellschaftlichen Konflikte, freilich ein höchst bedeutsamer.

Will man also das Phänomen der Entfremdung wirklich, ohne mythologische Zutaten und Verzerrungen begreifen, so darf man nie außer acht lassen, daß die Persönlichkeit, mit all ihrer Problematik eine gesellschaftliche Kategorie ist. Selbstverständlich ist der Mensch unmittelbar, in unaufhebbarer Weise ein Lebewesen, wie alle Produkte der organischen Natur. Geburt, Wachstum und Tod sind und bleiben unaufhebbare Momente eines jeden biologischen Lebensprozesses. Jedoch das Zurückweichen – unaufhaltsames Zurückweichen, aber niemals Verschwinden – der Naturschranke ist ein Wesenszeichen nicht nur des

gesamten Reproduktionsprozesses der Gesellschaft, sondern untrennbar davon auch des individuellen Lebens. Seine fundamentalen Äußerungen, so die Akte der Ernährung und der Vermehrung können sich sehr weitgehend, qualitative Veränderungen hervorrufend, vergesellschaften, die Motive der Vergesellschaftung können in ihnen eine immer dominierendere Rolle spielen, ihr biologischer Boden kann jedoch niemals völlig verlassen werden. Eine unrichtige Bewertung der Proportionen in den hier wirksamen Momenten – einerlei ob als Über- oder Unterschätzung des Biologischen – muß deshalb ebenfalls zu einer falschen Auffassung der Entfremdung führen.

So kann Marx mit Recht sagen: »Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.«[13] Die Entwicklung des Menschen zu einer echten Gattungsmäßigkeit ist also keineswegs bloß, wie dies die meisten Religionen und fast alle idealistischen Philosophien darstellen, eine bloße Entwicklung der sogenannten »höheren« Fähigkeiten der Menschen (Denken etc.) bei Zurückdrängen der »niederen« Sinnlichkeit, sondern muß sich im Gesamtkomplex des Menschseins, also auch – unmittelbar sogar: vor allem – in seiner Sinnlichkeit äußern. In den Betrachtungen, mit denen Marx die eben angeführte Feststellung vorbereitet und begründet, kommt er auf die Perspektive des Menschen nach Überwindung der entstellenden Lebensschranken der Klassengesellschaften zu sprechen und sagt über das auf dieser Stufe entstehende, befreite Menschsein: »Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretik geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache*, um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur, und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist.«[14] Er zeigt zugleich, daß »das Haben« im Leben der Menschen als Individuen einen ausschlaggebenden Motor zur Entfremdung vorstellt.[15] Es handelt sich dabei ebenfalls um das Grundphänomen, das uns jetzt beschäftigt, um den gesellschaftlich entstandenen Konflikt zwischen der Entwicklung und Entfaltung

13 MEGA, III, S. 120; MEW EB I, S. 41 f.

14 Ebd., S. 118; ebd., S. 540.

15 Ebd., S. 118; ebd., S. 539.

der Fähigkeiten der Menschen und der Ausbildung seiner Persönlichkeit als Mensch. Es ist sehr wichtig, klar zu begreifen, daß dieser Konflikt sich auf den gesamten Lebensbereich des Menschen bezieht, also auch auf das Leben seiner Sinne. Um diesen Zusammenhang richtig zu begreifen, dürfen wir nicht mit einem undifferenzierten Naturbegriff arbeiten. Das, was wir in bezug auf den Menschen Sinnlichkeit nennen, hat die gesamte Entwicklung der Lebewesen zur Voraussetzung und Grundlage, unmittelbar freilich nur diese. Im Laufe der Entstehung der höheren Tierarten hören nämlich bestimmte Naturphänomene auf, rein direkt als an sich lebensfremde Naturkräfte auf die Lebewesen einzuwirken, wie z. B. auf die Pflanzen, sie werden den Lebensbedingungen solcher Lebewesen entsprechend biologisch assimiliert, umgearbeitet; die Luftschwingungen, jeweils innerhalb eines bestimmten Spielraums, wirken sich etwa als Geräusche aus, die Ätherschwingungen als Zeichen einer sichtbaren Welt, als Farben etc., bestimmte chemische Prozesse, chemische Eigenschaften der Sinne als Geschmack oder Geruch. Ohne auf die hier entstehenden Probleme näher eingehen zu können, muß einerseits festgestellt werden, daß es sich dabei um biologische Transformationen handelt, andererseits, daß die Transformationsweisen die Anpassung der höheren Tiere an ihre Umgebung vervollkommnen, Erhaltung und Entwicklung der Arten fördern. Wird jedoch das Ansichsein der unorganischen Natur in ihrer wahren Gesetzmäßigkeit erkannt, so müssen diese Naturphänomene unabhängig von solchen biologischen Transformationen, in ihrem rechten Ansichsein erfaßt werden. Dazu hat die – desanthropomorphisierende – Naturwissenschaft allmählich im Laufe der Menschheitsentwicklung eigene Erkenntnisweisen ausgearbeitet.

Das ist jedoch bloß ein Spätresultat jener Entwicklung, die von der Arbeit, vom Menschwerden, vom Gesellschaftlichwerden des Menschen ausgelöst wurde. Die teleologische Setzung im Arbeitsprozeß, die Notwendigkeit, daß die Ergebnisse der Arbeit bereits vor ihrem Vollzug im Gedanken vorweggenommen werden müssen, bedeutet eine Transformation des ganzen Menschen, auch die seiner ursprünglichen, biologisch entstandenen Sinnlichkeit. Engels hebt bei Betrachtung dieser Entwicklung klar hervor: »Der Adler sieht viel weiter als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers. Der Hund hat eine weit feinere Spürnase als der Mensch, aber er unterscheidet nicht den hundertsten Teil der Gerüche, die für diesen bestimmte Merkmale verschiedener Dinge sind. Und der Tastsinn, der beim Affen kaum in seinen rohesten Anfängen existiert, ist erst mit der Menschenhand selbst, durch die Arbeit, herausgebildet worden.«[16] Darin ist aber, ohne daß Engels es für notwendig hielt,

16 Engels: Dialektik der Natur, MEGA Sonderausgabe, S. 697; MEW 20, S. 444.

an dieser Stelle anzudeuten, die doppelte Wirkungsmöglichkeit in der Entwicklung der Sinne, ihre Möglichkeit der Entstehung von Entfremdungskonflikten in ihrem Bereich des menschlichen Lebens bereits mitenthalten. Es ist selbstverständlich, daß auch im Sinnesleben der Menschen die Arbeit nicht nur ursprünglich zur Fähigkeitsausbildung führt, sondern diese Tendenz, ihre eigene unmittelbare Präponderanz mitinbegriffen, im Laufe der gesamten Entwicklung bewahrt; vom Menschen aus betrachtet gehört die Entstehung der desanthropomorphisierenden Wissenschaft auch zu diesem Komplex. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die sich parallel entfaltende Persönlichkeitsentwicklung von dieser Sinnesentwicklung unberührt bleiben könnte. Marx hat, das Leben der Arbeiter seiner Zeit ökonomisch analysierend, die Entfremdung in den elementarsten Lebensäußerungen der Menschen, die am evidentesten sinnlich fundiert sind, nachgewiesen. Er führt aus: »Es kommt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.«[17] Die sehr drastische Metapher »tierisch« ist hier weder bloß rhetorisch gebraucht, noch darf sie bloß in buchstäblichem Sinne genommen werden. Sie bezeichnet, richtig verstanden, vielmehr sehr exakt den Zustand, den bestimmte Entfremdungen des Menschen in ihm hervorrufen: sein Herausfallen aus seinem gattungsmäßig möglich gewordenen Komplex des Menschseins (des Gesellschaftlichseins, des Persönlichkeitsseins), den der Stand der jeweiligen Zivilisation – natürlich die Entwicklung der Fähigkeiten, als deren Grundlage mitinbegriffen – prinzipiell möglich macht. Die sich zwangsläufig vollziehende Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit, deren Folgen hier bereits wiederholt so bestimmt waren, daß die zur Reproduktion des Menschen als Lebewesen gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ständig abnimmt, hat durch Vermittlung des Spielraums der ökonomisch jeweils möglichen Konsumtion zur Folge, daß das ökonomische Gewicht der zur unmittelbaren Reproduktion des physischen Lebens notwendigen Akte immer mehr ihre anfangs absolut dominierende Rolle verliert, daß Bedürfnisse und Möglichkeiten zu ihrer Befriedigung entstehen, die eine immer entferntere Stelle von der unmittelbaren Reproduktion des bloßen Lebens einnehmen. Dieser Prozeß ist zugleich extensiv und intensiv, quantitativ

17 MEGA, III, S. 86; MEW EB I, S. 515.

und qualitativ. Einerseits entstehen befriedigbare Bedürfnisse, die auf anfänglichen Stufen überhaupt nicht vorhanden sein konnten, andererseits erhalten die zur Reproduktion des Lebens unentbehrlichen Bedürfnisse Arten der Befriedigung, die sie lebensmäßig auf ein gesellschaftlicheres, höheres, von dieser unmittelbaren Reproduktion des Lebens entfernteres Niveau erheben. Das ist insbesondere bei der Ernährung sichtbar. Natürlich kann bei den herrschenden Klassen eine große Erhöhung dieser Art stattfinden, die mit der allgemeinen Art der Bedürfnisbefriedigung in der betreffenden Gesellschaft nur lose verknüpft ist, es setzt aber auch im historischen Trend der Entwicklung eine Aufwärtsbewegung ein, die z. B. den bloß physiologisch wirkenden Hunger zu dem bereits gesellschaftlich gewordenen Appetit erhebt. Ein Rückschlag auf diesem Gebiet kann also eine Rückkehr des einfach und brutal Physiologischen herbeiführen, eine Art also der Entfremdung der menschlichen Sinnlichkeit von ihrer bereits real erreichten gesellschaftlichen Stufe. Das drückt Marx mit dem Ausdruck »tierisch« treffend aus.

In einer weitaus breiteren und tieferen Weise zeigt sich diese Entwicklung auf dem anderen großen Gebiet der unmittelbaren Reproduktion der Menschengattung, auf dem der Sexualität. Fourier hat durchaus recht, wenn er die gesellschaftlich-menschliche Entwicklung auf diesem Gebiet als Maßstab des jeweiligen Standes der Zivilisation betrachtet. Marx schließt sich in dieser Frage stets eng an diese gesellschaftskritische Fragestellung Fouriers an und spricht über die Entfremdungen, die hier notwendig entstehen, wie folgt: »Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaubares *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, inwieweit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andere* Mensch als Mensch zum Bedürfnis

geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.«[18] Hier finden sich die wesentlichen Momente der Verwandlung der – unaufhebbaren – Naturbeziehung der Geschlechter in das Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit und damit simultan in eine menschlich-gattungsmäßige Lebensführung, in eine Verwirklichung der nicht mehr »stummen« Gattung durch das wirkliche Menschwerden des Menschen. Es gehört wieder zu den idealistisch-subjektivistischen Vorurteilen, als ob der Mensch rein von sich aus, rein von innen heraus zum Menschen und erst recht zur Persönlichkeit werden könnte. Wie das Menschwerden sich objektiv in der Arbeit und in der von ihr subjektiv hervorgebrachten Fähigkeitsentwicklung nur vollziehen kann, wenn der Mensch auf die ihn umgebende Welt nicht mehr tierisch, d. h. der jeweiligen Gegebenheit der Außenwelt sich bloß anpassend, reagiert, sondern seinerseits an ihrer Umformung zu einer selbstgeschaffenen, immer gesellschaftlicheren Umwelt des Menschen aktiv-praktisch mitbeteiligt ist, so kann er als Person nur zum Menschen werden, indem seine Beziehung zu seinen Mitmenschen immer menschlichere Formen, als Beziehungen von Menschen zu Menschen aufnehmen und praktisch verwirklichen.

Die biologisch unmittelbarste und unaufhebbarste solcher Beziehungen ist, wie das Fourier richtig gesehen hat, die von Mann und Weib. Der Prozeß des Menschwerdens auf diesem Gebiet vollzieht sich, wie überall, hier jedoch in eigenartig zugespitzter Weise, in zwei selbständigen, miteinander jedoch vielfach verschlungenen Wegen der Gattungsmäßigkeit, in denen deren letzthinnige Identität von Menschwerden und Gesellschaftlichwerden zum Ausdruck gelangt. Wir haben bereits oft von der Gattungsmäßigkeit an sich gesprochen. Diese entwickelt sich von der Entwicklung der Arbeit, der Arbeitsteilung etc. bis zur Struktur einer Formation und bildet auch das unmittelbar sinnliche Leben der Menschen ununterbrochen um. Matriarchat und sein Verschwinden gehören zu den großen Wirkungen, denen das Verhältnis von Mann und Weib unterworfen war, und es gibt keine Entwicklung, kein Entstehen und Vergehen von Formationen, in denen diese Entwicklungsdynamik nicht wirksam wäre. Die dadurch entstehenden gesellschaftlich veränderten Funktionen im Verhältnis von Mann und Weib, als Momente der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verursachen – unabhängig von den Absichten, Vorsätzen der Beteiligten – höchst wichtige neue gesellschaftliche Beziehungen, allerdings ohne damit unmittelbar tiefe Wandlungen im menschlichen Verhältnis von Mann und Weib zwangsläufig hervorbringen zu müssen, freilich auch indem sie immer wieder Möglichkeitsspielräume für

18 Ebd., S. 113; ebd., S. 535.

solche schaffen. Denn es ist klar, daß seit dem Untergang von matriarchalischen Lebensformen die Herrschaft des Mannes, die Unterdrückung der Frau zur bleibenden Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen würde. Engels sagt darüber: »Der Umsturz des Mutterrechts war *die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts.* Der Mann ergriff das Steuer auch im Hause, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und bloßes Werkzeug der Kinderzeugung. Diese erniedrigte Stellung der Frau, wie sie namentlich bei den Griechen der heroischen und nochmehr der klassischen Zeit offen hervortritt, ist allmählich beschönigt und verheuchelt, auch stellenweise in mildere Form gekleidet worden; beseitigt ist sie keineswegs.«[19] Es ist nicht hier der Ort, die Geschichte dieser, noch heute nicht überholten Unterdrückungsperiode der Frau auch nur anzudeuten. Vom Standpunkt unseres Problems aus gesehen ist es klar, daß sie allgemein, als Ganzes gesehen eine Entfremdung beider Geschlechter bedeutet: denn wir wissen bereits, daß das aktive Entfremden eines anderen Menschen notwendig auch die eigene Entfremdung mit sich führt.

Eine solche allgemeine Betrachtung muß aber sogleich damit ergänzt werden, daß es unhistorisch und damit den Gegenstand entstellend wäre, das subjektive Moment, das Bewußtsein der Entfremdenden und Entfremdeten, überhaupt nicht in Betracht zu ziehen. Damit wird die Wahrheit der allgemeinen Feststellung, daß die ganze Entwicklung zur Zivilisation, in ihr die Beziehung von Mann und Frau, sich in entfremdeten Formen zu vollziehen pflegt, daß also eine Reihe von Entfremdungsformen zu notwendigen Bestandteilen der bisherigen Entwicklung gehören und nur im Kommunismus real überwunden werden können, nicht in Frage gestellt. Jedoch sowohl das Phänomen der Entfremdung selbst, wie die gesellschaftliche und menschliche Bedeutung der Versuche ihrer Überwindung ändern ihre Physiognomie sehr stark danach, wo, wie, wie stark etc. das Entfremdetsein mit einem Bewußtsein seiner Menschenunwürdigkeit verknüpft ist. Da in den späteren Betrachtungen die gesellschaftlich-menschliche Seite dieses Bewußtseins eine wichtige Rolle spielen wird, ist es vielleicht zweckmäßig, schon hier einen Blick auf sie zu werfen. Daß die folgenden antiken Beispiele sich vorwiegend auf das Sein der Frau als Sklavin beziehen, ändert am Wesen der Sache nichts Beträchtliches: Sklaverei und ihr ähnliche Institutionen (von dem ius primae noctis bis zum sexuellen Ausgeliefertsein der im Dienstverhältnis stehenden Frau bis in unsere Tage hinein) spielen in der Geschichte der Entfremdung des Geschlechtslebens stets eine sehr wichtige Rolle. Man denke also zuerst an die »Ilias«. Briseis wird Sklavin des Achilleus; nach dem großen Streit muß er sie

19 Engels: Der Ursprung der Familie, Stuttgart 1919, S. 42; MEW 21, S. 61.

Agamemnon überlassen, bei der Versöhnung erhält er sie wieder zurück. Sie ist dabei ein bloßer Gegenstand »mit Sprache«, der ebenso wie ein stummer aus dem Besitz des einen in den des anderen hinüberwechselt. In den »Troerinnen« von Euripides ist die Verletzung der Menschenwürde in dieser Praxis bereits das Hauptthema. Daß sie Sklavinnen der Sieger werden müssen, bleibt freilich eine nicht änderbare Tatsache, diese erscheint jedoch simultan mit der – objektiv freilich ohnmächtigen – menschlichen Empörung dagegen, in der nur ab und zu eine subjektiv verbleibende Sehnsucht nach aktiverem Widerstand aufleuchtet. In der Tragödie »Andromache« desselben Euripides gewinnt dieser Widerstand bereits eine sich in individuelle Praxis umsetzende Gestalt: In einer kritisch zugespitzten Lage handelt Andromache so, als ob sie ein ebenso freier Mensch wäre wie ihre Widersacher und erzwingt – in der stilisierten Wirklichkeit der Tragödie – ein entsprechendes Verhalten der anderen ihr gegenüber, freilich auch hier mit dem Spannungshintergrund, daß ihr unaufhebbares Sklavinnendasein jeden Augenblick ihren physischen Untergang herbeiführen könnte. Diese dramaturgische Atmosphäre ist für die Geschichte des Problems darum so interessant, weil in ihr die höchstmögliche Opposition gegen diese Entfremdung in der Antike zum Ausdruck gelangt; freilich, vor allem später bei den Stoikern als innere, geistig-seelische Aufhebung der Entfremdung, ohne die geringste Möglichkeit, ihre objektive Aufhebung selbst auch nur perspektivisch zum Gegenstand eines realen Kampfes machen zu können.

Immerhin taucht dabei bereits eine wichtige Bestimmung des Prozesses der Entfremdung und des Kampfes gegen sie auf: das Bewußtsein des Menschseins als Gattungsmäßigkeit für sich erscheint bereits in einer gesellschaftlich unvertilgbaren Weise: der entfremdete Mensch muß auch in der Entfremdung seine Gattungsmäßigkeit an sich bewahren: Sklavenhalter und Sklave, Gatte und Gattin im Sinne der Antike sind bereits gesellschaftliche Kategorien, heben sich auch im äußersten Entfremdetwerden über das bloße Natursein der beginnenden Menschwerdung. (Diese konnte ja Entfremdungen gesellschaftlicher Art noch gar nicht kennen.) Was den entfremdeten Menschen hier entzogen wird, ist also nicht einfach ihr gesellschaftliches Menschsein, die Zugehörigkeit zur Gesellschaftlichkeit der Menschengattung; obwohl die Bezeichnung des Sklaven als »instrumentum vocale« juristisch-terminologisch auf eine derartige Privation hinweist, objektiv, an sich bleibt auch der Sklave ein gesellschaftliches Wesen, ein Exemplar der Menschengattung. Es ist auch nicht so, als ob hier nur das objektive Sein in Betracht käme, denn das Bewußtsein, die bewußtseinsmäßige Reaktion auf alle gesellschaftlichen Aufgaben, Forderungen etc., die aus dem gesellschaftlichen Sein für jeden Menschen notwendig entspringen, sind nicht zu vernachlässigende

Momente im Sein eines jeden lebenden Menschen. Wenn also von Gattungsmäßigkeit für sich die Rede ist, von ihrem Wirksamwerden oder Fehlen, muß ein Bewußtsein qualitativ anderer, höherer Art ins Auge gefaßt werden. Es handelt sich um den, hier bereits dargestellten Unterschied des partikularen Menschen zu jenem, der sich über die eigene Partikularität bewußtseinsmäßig zu erheben imstande ist. Die gesellschaftlich-praktische Realität einer solchen Art des Bewußtseins kann unmöglich bezweifelt werden; die ganze Geschichte der Menschheit als Erfülltsein von praktischen Wirkungen derartiger Tätigkeiten kann solche Zweifel nicht aufkommen lassen.

Andererseits muß ihre gesellschaftliche Genesis, ihre ontologische Beschaffenheit sorgfältig kritisch untersucht werden, wenn man dabei nicht idealistischen Fetischisierungen zum Opfer fallen will. Die für uns diesmal wichtigste solche Auffassungsart ist die verdinglichende Abtrennung des sich über die Partikularität erhobenen Bewußtseins vom normalen physisch-gesellschaftlich seienden ganzen Menschen. Seit der Entstehung animistischer Vorstellungen, aber besonders seit der spätantiken großen Menschheitskrise und ihrer Kulmination im Christentum hat diese Auffassung einen großen Einfluß auf das ontologische Menschenbild. Und gibt man die – ausgesprochene oder stillschweigende – ontologische Voraussetzung all dieser Lehren, nämlich die metaphysisch schroffe, in doppelter Richtung verdinglichende Gegenüberstellung des »physischen« und des »geistig-seelischen« Menschen einmal zu, so steht die in weiten Kreisen noch immer verbreitete Lehre von der selbständig existierenden, allein relevanten Seele wieder vor uns. Im Falle des bloßen Kontrastierens von »Körper« und »Seele« kann keine Erkenntnistheorie diesen Dualismus erfolgreich anfechten. So sagte selbst ein Ernst Bloch: Die Seele »ist phänomenologisch selbständig gegeben« und fügte nur einige ironische Bemerkungen über die Ohnmacht des »psychophysischen Parallelismus« hinzu.[20] Und tatsächlich, wenn man nach phänomenologischer Vorschrift die Wirklichkeit »in Klammer setzt«, erscheint schon das Subjekt der teleologischen Setzung in jedem beliebigen Arbeitsakt als etwas selbständig Seiendes dem die Setzung »durchführenden« Körper gegenüber. Man vergißt dabei leicht, daß es eben die phänomenologische Methode selbst ist, die eine Illusion der unmittelbaren Erscheinungswelt zu einer gedoppelten Substantialität verdinglicht, die aus dynamischen Einheitsakten des gesellschaftlichen Seins und so aus der an ihr nicht wegdiskutierbaren primären Gesellschaftlichkeit eine anthropologische Naturtatsache macht. Bei dem uns hier allein interessierenden

20 Ernst Bloch: Geist der Utopie. München/Leipzig 1918, S. 416; jetzt: Bloch Gesamtausg., Bd. 16, Ffm 1971, S. 416.

Problem des partikularen und nicht partikularen menschlichen Seins und Bewußtseins, scheint sogar ein Riß, eine Scheidung innerhalb dessen »ideeller« Sphäre vor sich zu gehen: In der Erhebung des Menschen über seine eigene Partikularität setzt diese Bewegung stets ein bereits sehr weitgehend vergesellschaftetes Bewußtsein voraus, in unserem Fall das über das eigene gegebene gesellschaftliche Sein als Frau, mit allen seinen seinhaft-realen Folgen. Der Akt der Erhebung besteht gerade darin: einzusehen, daß ein Sein dieser Art der echten Gattungsmäßigkeit des Menschen doch nicht entspricht, denn bei aller vielfältigen Gesellschaftlichkeit des Menschen bleibt seine Gattungsmäßigkeit – im Sinne der Marx-Kritik an Feuerbach – doch eine stumme. Sie ist es freilich nicht im Sinne der reinen Unmittelbarkeit. Denn auch der vollständig partikular bleibende Mensch ist sich einer bestimmten Zugehörigkeit zur Gattung, zu ihren jeweilig gegebenen Erscheinungsformen jeder Zeit bewußt, diese Zugehörigkeit kann sogar als Motiv seiner einzelnen Handlungen dienen. Aber damit ist das Wesen der Menschengattung noch lange nicht erschöpft; sie wird ja bloß in ihrer unmittelbar bleibenden Daseinsweise ins Auge gefaßt. Die gedanklich und dementsprechend praktisch nicht verdinglichte Menschengattung hat die seinshafte Gegenständlichkeit eines historischen Prozesses, dessen Anfänge sich freilich der gattungsmäßigen Erinnerung entziehen, dessen Auslauf gleichfalls nur perspektivisch vergegenständlichbar ist. Mit alledem ist aber die Gattungsmäßigkeit ein realer Prozeß, und zwar einer, der nicht neben den Individuen läuft, so daß sie seine bloßen Zuschauer bleiben müßten, ihre wahre Prozeßhaftigkeit besteht vielmehr darin, daß der unverdinglichte Prozeß des Einzellebens einen unentbehrlichen integrierenden Bestandteil der bewegten Totalität bildet. Erst indem der Einzelmensch sein eigenes Leben als einen Prozeß, der Teil dieser Gattungsentwicklung ist, erfaßt, erst indem er dadurch die eigene Lebensführung, die sich daraus ergebenden Selbstverpflichtungen als diesem dynamischen Zusammenhang zugehörige erlebt und zu verwirklichen trachtet, hat er eine wirkliche und nicht mehr stumme Verbindung zur eigenen Gattungsmäßigkeit erreicht. Erst in der wenigstens ernsthaft erstrebten Intention auf eine derartige Gattungsmäßigkeit des eigenen Lebens kann der Mensch seine eigene Erhebung über sein bloß partikulares Menschsein – zumindest als Verpflichtung gegen sich selbst – sich zu eigen machen.

Entsteht eine Verneinung der im gerade vorhandenen gesellschaftlichen Sein offenkundig gewordenen Widersprüche zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, gewinnt er deshalb einen massenhaften Charakter, so kann aus den eben geschilderten Erlebnissen sogar ein Moment des subjektiven Faktors einer Revolution werden. Wir wissen, daß alle diese Konflikte ideologisch

ausgefochten werden. Der nicht teleologische Charakter der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung, ihre notwendige Ungleichmäßigkeit, besonders so, wie die seinshaften Folgen des Gesamtprozesses im gesellschaftlichen Sein und Schicksal der Einzelmenschen in Erscheinung treten, muß deshalb, auch wenn eine revolutionäre Massenhaftigkeit noch nicht entstanden ist, oder die Beschaffenheit des Objekts nicht dazu führen kann, subjektiver Faktor einer Revolution zu sein, in vielen Fällen Konflikte hervorrufen, die – wie jeder gesellschaftliche Konflikt – nur ideologisch ausgefochten werden können. Es zeigt sich dabei nämlich oft, daß die im Alltagsleben normal funktionierenden Entscheidungen der gesellschaftlich gestellten Alternativen mit einem einfachen Befolgen der traditionellen, gewohnheitsmäßigen, rechtlichen, moralischen etc. Normen nicht befriedigend beantwortet werden können. Die vor uns stehenden Konflikte werden primär in individuellen Fällen individuell ausgetragen. Entscheidend bleibt dabei, daß für das Individuum die Notwendigkeit einer solchen individuellen Alternativentscheidung gesellschaftlich aufgegeben wird. Es kann sie nun mit Auflehnen oder Sichfügen beantworten (etwa Nora und Frau Alving bei Ibsen), die Alternative bleibt ihrem allgemein gesellschaftlichen Wesen nach dieselbe, da sie ja nichts weiter ist als das Inerscheinungtreten eines Widerspruchs der gesellschaftlichen, der gattungsmäßigen Entwicklung im Leben von einzelnen Individuen. Konflikte dieser Art heben sich aus der unendlichen Anzahl bloß individueller Zusammenstöße gerade durch diesen gesellschaftlich fundierten Charakter der Wahl und ihrer Entscheidungsmöglichkeiten heraus. Es muß im handelnden Subjekt keineswegs immer zu einer theoretischen Klarheit darüber kommen, daß es – letzten Endes – einen neuen Gesellschaftszustand verwirklichen will, wenn es gegen die herrschenden ideologischen Austragungsweisen bestimmter Konflikte sich persönlich auflehnt. Die Gesellschaftlichkeit des Konflikts kommt jedoch gerade darin zum Ausdruck. Der Gegensatz zwischen Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten des Menschen und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten als Individuen steigt, wie gezeigt, aus der Produktion, aus der Entwicklung unmittelbar hervor und ist und bleibt für die Gesamtgesellschaft die letzthin ausschlaggebende Gestalt solcher Gegensätze. Da aber jede von der Produktion hervorgebrachte Strukturänderung der Gesellschaft früher oder später, in radikalen Wendungen oder in allmählichem Hinüberwachsen auf alle Lebensäußerungen der Menschen, die, wie wir wissen, sich ständig stärker vergesellschaften, umformend wirken muß, muß dieser fundamentale Widerspruch allen Lebensäußerungen der Menschen zugrunde liegen.

Je vermittelter eine gesellschaftliche Betätigung oder Beziehung der Einzelmenschen mit dem Produktionsprozeß zusammenhängt, desto größeren Modifikatio-

nen müssen diese fundamentalen Widersprüche unterworfen sein. So hier, in der Beziehung von Mann und Weib. Es handelt sich jedoch auch dabei immer um eine Identität der Identität und Nichtidentität. Die die auseinanderbrechenden Tendenzen letzthin synthetisierende Identität beruht darauf, daß die Entfaltung der Individualität niemals das Ergebnis eines bloß, sei es auch nur primär, von innen in Gang gesetzten Prozesses ist. Der Mensch ist eben ein antwortendes Wesen; seine Individualität erst recht. Ohne persönliche Synthesen der Fähigkeitsentwicklung, ohne Ausbildung persönlicher Antworten auf jene Fragen, zu deren praktischer Bewältigung die Fähigkeitsentwicklungen führen, wären nie Individualitäten zustande gekommen. Innerhalb dieser, gesellschaftlich tief fundierten Identität erwächst das divergierende Prinzip überall, wenn auch oft in äußerst verschiedenen Weisen, daraus, daß die Bewußtseinsformen der Gattung an sich zwangsläufige Folgen der Erhöhung der Produktivkräfte sind; ohne sie wäre ein Fortschritt dieser Art objektiv unmöglich. Die Synthese dieser Fähigkeiten zur Individualität ist nun ebenfalls ein notwendig verlaufender Prozeß, denn ohne eine Synthese überhaupt wäre eine Entwicklung, ein Brauchbarwerden, eine Anpassung an die wechselnden Bedürfnisse der Produktion etc. gleichfalls unmöglich. Der Unterschied ist »nur«, daß die Persönlichkeit auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich unmöglich anders als in der Weise einer praktisch wirksam werdenden Wirklichkeit auftreten kann, um ihre Funktionen im Prozeß der gesellschaftlichen Reproduktion zu erfüllen, während die Gattungsmäßigkeit für sich vom selben Gesamtprozeß bloß als eine Möglichkeit hervorgebracht wird. Freilich, wie wir in anderen Zusammenhängen hervorgehoben haben, als Möglichkeit im Sinne der Aristotelischen Dynamis, als etwas latent Wirkliches, bei dem das Wann, Wie, Wieweit etc. der Wirklichkeit (Unterschiede von Inhalt, Richtung etc. mitinbegriffen) stets einen großen Variationsspielraum besitzt. Denn Totalität der Gesellschaft und menschliche Persönlichkeit sind zwar untrennbar miteinander verbunden, bilden die beiden Pole eines und desselben dynamischen Komplexes, sind aber in ihren unmittelbar seinshaften Entwicklungsbedingungen qualitativ voneinander verschieden. Allerdings nur so weit, daß die so entstehenden verschiedenen Bewegungsformen doch letzten Endes miteinander intim verbunden bleiben können: auch wenn diese Verbindung die der inneren Widersprüchlichkeit ist.

Gerade in diesen Verschiedenheiten kommt die Verbundenheit zum Ausdruck. Die Gattungsmäßigkeit für sich äußert sich vorerst und zumeist im Alltagsleben als individuelle Unzufriedenheit mit der jeweils herrschenden Gattungsmäßigkeit an sich, zuweilen auch als direkte Auflehnung dagegen. Unmittelbar geht also diese Gegenbewegung von den Einzelmenschen als Verteidigung ihrer Individualität aus, ihre grundlegende Intention, einerlei wie weit sie bewußt wird, ist aber – letzten Endes – auf die jeweils erreichbaren Formen der Gattungsmäßigkeit für sich gerichtet. Natürlich kann auch hier keinerlei innere Garantie des Auftreffens auf sie gegeben sein. Auch hier handelt es sich um eine teleologische Setzung, die nicht nur an der eigenen praktischen Verwirklichbarkeit, sondern auch an den wesentlichen Inhalten des Erstrebten vorbeigehen kann. Da es sich aber hier doch um Antwortversuche des einen Pols der gesellschaftlichen Totalität auf die konkreten Auswirkungen des anderen handelt, da in diesen »dynamei« das enthalten ist, was die individuellen Intentionen vom Standpunkt der Persönlichkeit erstreben, da beide Möglichkeiten die eines und desselben gesellschaftlichen Gesamtprozesses sind, ist ein frühes Beleuchten von Ziel oder Weg für einzelne Setzungen nie völlig versperrt. Wie im vorigen Kapitel auseinandergesetzt, können solche Ahnungen und Vorwegnahmen des Möglichen in der Kontinuität der Gattungsentwicklung, in der Kontinuität der Gattungserinnerung als Momente des Entstehens des Fürsich – etwa als große Kunst und Philosophie, aber auch als beispielgebendes Leben – erhalten bleiben. Dort hatten wir es mit bewußtseinsmäßig objektivierten Versuchen, die Gattungsmäßigkeit für sich vorwegzunehmen, zu tun gehabt, deren setzende Subjekte, um solche Setzungen vollziehen zu können, sich über die eigene Partikularität erheben mußten und konnten. Hier mußten wir auf diese Zusammenhänge hinweisen, um Genesis und Wirksamkeit solcher Erhebungen auch im Alltagsleben der Menschen klarer zu erblicken. Allerdings muß in Betracht gezogen werden, daß den Akten des Alltagslebens seinsmäßig die Priorität zukommt. Das Echo, das bloße Objektivationen erhalten, ja ihre bloße Entstehungsmöglichkeit weist klarerweise darauf hin, daß in solchen Objektivationen zum Ausdruck kommende Alternativentscheidungen, in denen der Weg zu der nicht mehr partikularen Persönlichkeit, ihre Inhalte und Gegenstände, ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen verallgemeinert Darstellung finden: dem sozialen Gehalt nach gerade jene Fragen zur Sprache bringen, die einen wichtigen Teil der Einzelmenschen in ihrem Alltagsdasein tief bewegen. Wäre so ein Kunstwerk, so eine Philosophie wirklich nichts anderes als das Produkt einer sogenannten »genialen« Persönlichkeit, könnten sie sich ebensowenig in Vorbild schaffender Weise objektivieren, wie die Tatsache, daß eine objektiv revolutionäre Situation im gegebenen Fall einen aktiven subjektiven Faktor auslöst, unmöglich wäre, wäre ihr nicht eine relativ lange Periode, eine relativ große Masse der Einzelentscheidungen von Einzelmenschen in ihrem Alltagsleben vorangegangen. So verworren und richtungslos dieses Alltagsleben sehr oft zu sein scheint, nur in ihm können die faktischen und ideologischen Verkörperungen zur Gesellschaftlichkeit allmählich heranreifen. Ja, man kann in den allermeisten Fällen deutlich wahrnehmen, daß die Erkennt-

nisschranken der Ontologie des Alltagslebens einer Zeit sich auch in ihren höchsten Objektivationen wiederfinden.

Diese Zusammenhänge erhellen das ontologisch entscheidend wichtige Faktum, daß es, vor allem, keine Entfremdung als allgemeine oder gar überhistorische, anthropologische Kategorie geben kann, daß die Entfremdung stets gesellschaftlich-geschichtlichen Charakters ist, daß sie in jeder Formation, in jeder Periode von deren real wirkenden sozialen Kräften neu ausgelöst wird. Das widerspricht selbstredend der historischen Kontinuität nicht, diese wirkt sich aber stets in einer konkreten, in einer widerspruchsvoll ungleichmäßigen Weise aus: Die ökonomische Aufhebung einer entfremdenden gesellschaftlichen Situation kann sehr oft eine sie überwindende neue Form der Entfremdung herbeiführen, der gegenüber alt erprobte Kampfmittel sich nunmehr als ohnmächtig erweisen. Wir haben es jedoch hier nicht bloß mit einem gesellschaftlich-geschichtlichen Phänomen zu tun, um daraus alle Folgerungen zu ziehen, sondern auch mit einem, dessen primäre Wirksamkeit den Einzelmenschen als Einzelmenschen betrifft. In einem verallgemeinerten Sinne bezieht sich das natürlich auf alles, was gesellschaftlich geschieht: nur infolge des sozialen Summierens von Einzelakten können gesellschaftlich relevante Gegenständlichkeiten, Prozesse etc. überhaupt zustande kommen. Im Produktionsprozeß jedoch entsteht diese summierende Synthese derart unwiderstehlich spontan, daß die Leistung des Einzelmenschen, seine sich darin ausdrückende Eigenart in der ökonomischen Totalität nur als gesellschaftlich notwendige Arbeitsart, im wesentlichen nur als Durchschnitt zur Geltung gelangen kann. Diese Wirkung der Produktion auf die einzelnen Fähigkeiten der Menschen hebt sich höchstens in wissenschaftlichen Spitzenleistungen auf; hier ist allerdings die Wirkung der nach vorwärts drängenden ökonomischen Kräfte eine bereits vermittelte. Für eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist aber mit dieser Erkenntnis gleich wichtig einzusehen, daß die Auswirkung auf die menschliche Persönlichkeit eine direkte, unmittelbar und unaufhebbar auf sie als solche bezogene sein muß. Was die gesellschaftliche Allgemeinheit, die Wirkungen großer Objektivationen zeigen, hebt diesen individuellen Charakter nicht auf. Im Gegenteil. Der gesellschaftlich so wichtige Tatbestand, daß die Entstehung und Wirksamkeit der nicht mehr partikularen Persönlichkeit nur auf diesem Wege zustande zu kommen vermag, gibt einer jeden solchen individuellen Stellungnahme eine – wenn auch oft praktisch verschwindende – Möglichkeitsrelation zur Geschichte der Menschengattung. Gerade weil die nicht partikulare Persönlichkeit nur dadurch entsteht, daß in ihr die Selbstentwicklung und Selbstklärung letzten Endes eine Entwicklung und Klärung der für sich seienden Menschengattung meint, kann diese Verbundenheit der nicht mehr partikularen Persönlichkeit mit der Gattungsmäßigkeit für sich die wirkliche Überwindung der »Stummheit« der Gattung realisieren.

Erst wenn dieses unzerreißbare Band zwischen nicht mehr partikularer Persönlichkeit und Gattungsmäßigkeit für sich klargeworden ist, kann das Entfremdungsproblem weiter konkretisiert werden. Denn erst dann wird es einerseits evident, daß die Entfremdung vor allem ein Hemmnis für die Entstehung der Nichtpartikularität des Menschen bedeutet. Nicht als ob eine geistig-sittliche Erhebung über die Partikularität ein unfehlbares Schutzmittel gegen Entfremdung sein könnte. Es darf nämlich nicht vergessen werden, daß die gesellschaftlich-ökonomisch wirkenden Komponenten auch in die Lebensführung der partikularen Menschen entstellend eingreifen können. Um von Sklaverei und Leibeigenschaft gar nicht zu reden, sei nur an die Frage der Arbeitszeit im Kapitalismus des 19. Jahrhunderts erinnert. Diese Entfremdungen können zwar so drastisch werden, daß sie jeden individuell-ideologischen Widerstand in den Hintergrund drängen, allerdings ohne diesen je völlig zu annullieren. Die eigenartige Dialektik der Entfremdung zeigt sich auf höherem Niveau auch darin, worüber in späteren Zusammenhängen ausführlicher die Rede sein wird, daß entschiedene Bestrebungen auf Hinausgehen über die Partikularität, z. B. bedingungslose Hingabe an eine Sache von objektiv gesellschaftlicher Bedeutung, zu Entfremdungen sui generis führen kann. (Die Problematik der Stalinzeit, des alten Preußentums etc. hängt damit eng zusammen.) Denn gerade eine solche bedingungslose – und sehr oft kritiklose – Hingabe kann zwar zu einer Steigerung bestimmter Seiten der Persönlichkeit führen, kann sie aber auch weitgehend oder völlig entfremden. Andererseits ist es aber sicher, daß je partikularer ein Mensch bleibt, desto hilfloser ist er Entfremdungseinflüssen ausgeliefert. Der große Kampf der antiken sittlichen Kultur gegen die Herrschaft der Affekte über den Einzelmenschen ist – ohne daß damals noch der Begriff der Entfremdung als solcher ins Gedankenleben der Menschheit eingetreten wäre – objektiv ihre gesellschaftlich-moralische Abwehr. Freilich bloß unter den besonderen sozialen Bedingungen der Polis. Denn in dieser bestand die Überwindung der Partikularität noch vorwiegend in der der bloß personengebundenen, egoistischen Affekte, für die nicht mehr partikulare Person gab die Moral des Polisbürgers – tendenziell – Richtung und Halt. Es ist darum kein Zufall, daß erst auf viel späterer und höherer Stufe der Gesamtentwicklung die geniale Einsicht Spinozas entstehen konnte: »Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und der stärker ist als der zu hemmende Affekt.«[21] Erst damit wird die nicht

21 Spinoza: Sämtliche Werke I, S. 180.

partikulare Persönlichkeit zu einem sozialen »Mikrokosmos«, also zu einem echt wirkungsvollen Gegenpol der Entwicklung der Gesellschaft als Totalität. Natürlich ist dabei Spinoza ein später theoretischer Gipfelpunkt. Die Persönlichkeit in diesem eigentlichen, höheren Sinn entsteht erst dann, wenn der Zusammenbruch des vom Sein in der Polis geregelten Lebens die soziale Geborgenheit des nicht partikularen Ichs in der polisbürgerlichen Lebensführung vernichtet hat. Die Krise, die daraus entstand, hat das Christentum und ihre langwährende ideologische Herrschaft möglich gemacht, indem das in der Antike heimatlos gewordene, nicht partikulare Ich mit Hilfe einer religiösen Entfremdung einen Boden für ihre Entfaltung zu finden schien. (Über diese Frage wird im nächsten Abschnitt ausführlich die Rede sein.) Erst die Krisenzeit, die die Geburt der modernen bürgerlichen Gesellschaft, mit dem niemals so entschiedenen Zurückweichen der Naturschranke, mit der sich rasch steigernden Vergesellschaftung alles Gesellschaftlichen und mit ihm eng verbunden der der Persönlichkeit im eigentlichen Sinne (samt all ihrer spezifischen Problematik) entstehen ließ, konnte zu einer solchen dialektisch totalen Auffassung der Beziehung des Menschen zu den eigenen Affekten auf dem Weg zu einer nicht partikularen Persönlichkeit führen.

Mit alledem erhellt sich für uns der historische, prozeßhafte Grundcharakter der Entfremdung und ihrer (subjektiven, bewußtseinsmäßigen) Überwindung. Zu einem adäquaten Verständnis dieses Phänomens gehört aber noch die darin objektiv eingeschlossene Einsicht, daß Entfremdung in Einzahl bloß einen rein abstrakt theoretischen Begriff vorstellt. Will man zu ihrem echten Sein gedanklich vordringen, so muß man zum Verständnis dessen gelangen, daß die Entfremdung als reales Phänomen des gesellschaftlichen Seins real nur in der Form der Pluralität auftreten kann. Damit sind nicht bloß die individuellen Unterschiede innerhalb dieses seinshaften Phänomens gemeint; jeder Allgemeinbegriff hat ja als Seinsgrundlage eine solche Differenzierung der individuell verschiedenen Einzelheiten. Die pluralistische Seinsweise der Entfremdungen bedeutet jedoch, darüber weit hinausgehend, voneinander qualitativ verschiedene dynamische Komplexe der Entfremdung und ihrer bewußtseinsmäßigen, subjektiven Überwindungsversuche. Ja, die einzelnen Entfremdungen sind voneinander in einer so weitgehenden seinsmäßigen Selbständigkeit vorhanden, daß es immer wieder Menschen in der Gesellschaft gibt, die entfremdende Einflüsse in einem Komplex ihres Seins bekämpfen, andere Komplexe dagegen widerstandslos hinnehmen, ja es kommt sogar nicht allzu selten vor, daß zwischen solchen – vom Standpunkt der Entfremdung – entgegengesetzten Tätigkeitsrichtungen ein die Persönlichkeit stark beeinflussender kausaler Zusammenhang besteht. Ohne auf diese Frage jetzt

detailliert eingehen zu können, verweise ich nur auf den in der Arbeiterbewegung oft vorkommenden Fall, daß Menschen, die ihre Entfremdung als Arbeiter leidenschaftlich, auch erfolgreich bekämpfen, im Familienleben ihre Frauen tyrannisch entfremden, um dadurch bei einer neuen Entfremdung ihrer selbst landen zu müssen. Das ist kein Zufall, auch nicht einfach eine »menschliche Schwäche«. Wir haben bereits wiederholt auf die qualitativ verschiedene Dynamik hingewiesen, mit der sich bei den Menschen die Entwicklung ihrer Fähigkeiten bzw. die ihrer Persönlichkeit durchsetzt. Daraus folgt, im Gegensatz zum von der Entwicklung der Produktivkräfte diktierten primären, spontan-notwendigen Prozeß (die Differenzierungen innerhalb dieses Bereichs sollen keineswegs geleugnet werden, sie haben aber mit unserer gegenwärtigen Frage nur ausnahmsweise etwas Näheres zu tun), in dem es sich vor allem um die Ausbildung, um die Umbildung etc. von einzelnen Fähigkeiten handelt, daß sich hier die Intention der menschlichen Aktivität auf die Persönlichkeit als Totalität richten muß.

Um jede entstellende Vereinfachung auszuschließen, muß festgestellt werden, daß sich natürlich auf dem Niveau der Partikularität im Laufe der Ausbreitung und Vervollkommnung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ebenfalls eine Art von Persönlichkeit bilden muß, und zwar ebenso gesellschaftlich, wie die Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten vor sich geht. Es ist eine bestimmte, von der Produktion in Gang gebrachte Spontaneität darin, wie die einzelnen Fähigkeiten untereinander, wie die gesellschaftlich geleistete Arbeit mit dem Privatleben in Einklang gebracht werden usw. Aus solchen Wechselwirkungen entstehen fraglos individuelle Differenzierungen mit deutlich sichtbar werdenden persönlichen Zügen, mit persönlichen Arten auf die Zusammenhänge zu reagieren, mit betont subjektiven Affekten etc. All das spielt sich jedoch wesentlich auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich ab, was sich schon darin zeigt, daß einige ausgesprochene Formen der Entfremdung zwischen Mensch und Mitmensch dabei als persönliche Eigenarten anerkannt zu sein pflegen. Man denke bloß an bürokratisch-erstarrte Routinemenschen, an Streber und Kleber, an Haustyrannen etc., die nicht nur selbst diese ihre Eigenschaften als Bestandteile ihrer Persönlichkeit bejahen, sondern auch von ihrer Umwelt, kraft und nicht trotz ihrer Eigenschaften, als Persönlichkeiten geachtet werden. Das Entstehen von Persönlichkeiten dieser Art ist natürlich ein gesellschaftlich-geschichtliches Faktum von hoher Bedeutung. Denn diese ersten spontanen, unmittelbaren, oft weitgehend entfremdeten Persönlichkeitssynthesen bilden jene soziale Seinsbasis, aus der allein das nicht mehr partikulare Individuum herauswachsen kann. Es darf nämlich dabei nie vergessen werden, daß die ordnenden Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens (von Tradition bis zu Recht und Moral) ideologische Waffen sind, um gesell-

schaftliche Konflikte auszufechten, daß sie deshalb in vielen Fällen Träger des gesellschaftlichen Fortschritts sind. Ihr Einfluß auf jene teleologischen Setzungen der Einzelmenschen, der für das jetzt behandelte Niveau der Persönlichkeitsentwicklung weitgehend charakteristisch ist, darf also keineswegs einfach als negativ, als ausschließlich entfremdend aufgefaßt werden. Da die Gattungsmäßigkeit an sich stets einen Möglichkeitsspielraum für die für sich seiende schafft, muß ihr Verhältnis auch solche Zusammenhänge aufweisen. Das bedeutet objektiv die Möglichkeit eines latenten Vorhandenseins und Wirkens von Tendenzen, die auf eine Gattungsmäßigkeit für sich, auf eine nicht partikulare Individualität gerichtet sind. Freilich: bloß die Möglichkeit, und zwar eine, die sowohl allgemein wie in den Einzelentscheidungen immer wieder ins Entgegengesetzte umschlagen kann. Subjektiv kann gerade aus der apodiktischen Sicherheit, mit der solche ideologischen Regelungsprinzipien aufzutreten pflegen, eine innere Erstarrung, eine Kritiklosigkeit etc. der beteiligten Menschen entstehen. Man muß also bei Betrachtung der Beziehungen dieser beiden Systeme nicht bloß auf die sehr vielfältigen Übergangserscheinungen zwischen partikularen und nicht partikularen Persönlichkeiten faktisch achten, sondern zugleich die gesellschaftliche Notwendigkeit ihres Herauswachsens aus demselben Boden der sozialen Wirklichkeit theoretisch zu erfassen suchen. Dabei spielt natürlich die Klassenzerklüftung dieser Gesellschaften eine entscheidende Rolle, vor allem darin, wohin sich die Einzelmenschen auch als Einzelmenschen im Alltagsleben orientieren. Es ist interessant zu beobachten, wie früh dieses Problem schon in der Antike erkannt wurde. Es gehört zu den wichtigsten dramaturgischen Neuerungen von Sophokles, daß er in der Gegenüberstellung von Antigone und Ismene, von Elektra und Chrysthemis diesen gesellschaftlich fundamentalen Gegensatz zwar nicht theoretisch formuliert, aber von der Gestaltung der Praxis der Menschen aus als entscheidendes Faktum klar erkannt hat.

Dieser lange Exkurs war notwendig, um unsere bloß begonnenen Betrachtungen über die Entfremdung im Verhältnis von Mann und Weib konkretisiert zu Ende zu führen. Denn erst jetzt wurde es möglich, die unlösbare Verbundenheit und zugleich die praktisch-menschliche Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher und individueller Bestimmungen des Entfremdungsgebiets zu überblicken. Natürlich sind sämtliche Lebensbedingungen in diesem Verhältnis gesellschaftlich bestimmt; selbst das individuelle Streben, über das unmittelbar gesellschaftlich Gegebene hinauszugehen, hat hier seine Quelle. Darum kommt es wiederholt vor, daß zwar die Grundrichtung der gesellschaftlichen Entwicklung enge und entfremdende Formen für dieses Verhältnis schafft, daß jedoch dieselben Entwicklungstendenzen spontane Wege finden, um Bedürfnisse höherer Ordnung

doch irgendwie zu befriedigen. Es genügt vielleicht, an die griechische Ehe der Polisblüte zu erinnern, deren Monogamie aus der Frau eine Art von entfremdeter Haussklavin macht; der gesellschaftlich unwiderstehliche Drang für einen Verkehr der Geschlechter auf menschlich höherem Niveau erobert jedoch für sich spontan ein Erfüllungsgebiet im Hetairismus, wo sich »die einzigen griechischen Frauencharaktere entwickelten, die durch Geist und künstlerische Geschmacksbildung … über das allgemeine Niveau der antiken Weiblichkeit hervorragen …«[22] Daß solche Frauen diese ihre Erhebung über ihre »normale« Entfremdung nur durch ihre Prostitution, also durch ein anderes Selbstentfremden erringen konnten, zeigt, wie eng damals die objektiven Grenzen für die innere wie äußere Menschlichkeit auf diesem Gebiet gezogen waren. Ideologisch zeigt freilich die Entwicklung der griechischen Tragödie, daß ein deutliches Gerichtetsein auf die Gattungsmäßigkeit für sich auch über diese im Leben unübersteigbare Realität sich hinwegsetzt.

In den letzten Jahrhunderten bringt die ökonomische Entwicklung auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich ungeheure Fortschritte hervor: die ökonomisch selbständigen Existenzmöglichkeiten der Frauen werden in steigendem Maße gesellschaftlich verwirklicht, und bedeutende Frauen (es genügt, an Madame Curie zu denken) zeigen die Lügenhaftigkeit ihrer intellektuellen Minderwertigkeit dem Manne gegenüber deutlich auf. Ist aber damit das von Fourier bis Marx aufgeworfene große Problem von der fundamentalen Entfremdung in der Beziehung von Mann und Weib, die Selbstentfremdung beider in diesem Verhältnis, ihr wechselseitiges Entfremden und Entfremdetwerden wirklich zur Lösung gelangt? Niemand darf das behaupten, im Gegenteil, die Krisenhaftigkeit der Lage wird in weiten Kreisen immer offenbarer. Wir haben gelegentlich in anderen Zusammenhängen darauf angespielt, daß viele der heutigen Sexbewegungen zwar auf die Befreiung des Weibes von seiner Entfremdung in der Beziehung zum Mann gerichtet sind, daß sie aber, mit dem ideologischen Maßstab der revolutionären Arbeiterbewegung als Befreiungskampf gegen die ökonomisch-soziale Entfremdung gemessen, bloß auf dem Niveau der Maschinenstürmerei, also auf einem sachlich höchst anfänglichen Niveau stehen. Es wird in ihnen mit Recht betont, daß der bloß wirtschaftliche Fortschritt als Grundlage für die ökonomische Selbständigkeit in der Lebensführung der Frau, als ökonomisches Sprengen der altgewohnten sozialen Entfremdungsformen noch sehr wenig zur wirklichen Lösung der Probleme, zum Durchsetzen der De-facto-Gleichheit der Frauen in der Arbeit und im Familienleben beigetragen hat. Die Gleichheit

22 Engels: Der Ursprung der Familie, a. a. O., S. 50–51; ebd., S. 67.

muß also vor allem auf dem spezifischen Boden ihrer Konfiskation, auf dem der Sexualität selbst erkämpft werden. Die sexuelle Hörigkeit der Frau ist sicher eine der fundamentalsten Grundlagen ihrer Hörigkeit überhaupt, um so mehr als die ihr entsprechenden menschlichen Einstellungen nicht nur im Vorstellungs- und Affektenleben der Männer eine bedeutende Rolle spielen, sondern im Laufe von Jahrtausenden sich ganz tief in die eigene Psychologie der Frau eingegraben und sich dort festgesetzt haben. Der Befreiungskampf der Frau gegen diese ihre Entfremdung ist also deshalb seinsmäßig nicht bloß gegen die vom Mann ausgehenden Entfremdungsbestrebungen gerichtet, sondern muß auch eine eigene innere Selbstbefreiung intentionieren. In dieser Hinsicht hat die moderne Sexbewegung einen entschieden positiven, progressiven Kern. Es ist in ihr – bewußt oder unbewußt – eine Kriegserklärung gegen jene Ideologie des »Habens« enthalten, die, wie wir es bei Marx gesehen haben, eine der fundamentalen Grundlagen jeder menschlichen Entfremdung ist, die auch auf diesem Gebiet ohne eine radikale Kündigung der sexuellen Hörigkeit der Frau unmöglich überwunden werden kann.

Bei aller grundlegenden Bedeutung ist dies aber doch nur ein Moment, wenn auch ein noch so wichtiges der realen, der gesamten Befreiung. Der Mensch bleibt, bei einem noch so weitgehenden Zurückweichen der Naturschranke in unaufhebbarer Weise doch eine Art von Naturwesen, und die Konfiskation, die Verkümmerung seines naturhaften Daseins muß deshalb sein gesamtes Leben entstellen. Es darf aber gleichzeitig nie vergessen werden, daß das Zurückweichen der Naturschranke, das Immer-gesellschaftlicher-Werden seines Naturwesens nicht minder die Grundlage seiner Existenz als Mensch, als menschliches Gattungswesen, als Individuum bildet. Eine isolierte sexuelle Befreiung allein kann also die zentrale Frage, das Menschlichwerden der Geschlechtsbeziehungen unmöglich zu einer echten Lösung bringen. Sie birgt in sich vor allem die Gefahr, daß vieles, was die bisherige Entwicklung an gesellschaftlicher Vermenschlichung der puren Sexualität errungen hat (Erotik), dabei wieder verlorengeht.[23] Erst wenn die Menschen Beziehungen zueinander finden, die sie in untrennbarer Weise als (gesellschaftlich gewordene) Naturwesen und zugleich als gesellschaftliche Persönlichkeiten vereinen, kann die Entfremdung im Geschlechtsleben wirklich überwunden werden. Die alleinige Betonung des rein sexuellen Moments in diesem – berechtigten und wichtigen – Befreiungskampf kann sehr leicht, wenigstens zeitweilig, die altmodischen Entfremdungen durch neumodische ersetzen. Denn Sexualität, etwa nach dem Ausdruck der Kommunistin Kollontai, als »Glas Wasser« hat auch eine wichtige Komponente, die weitgehend jener männlichen Sexualität entspricht, mit der diese die Frauen jahrtausendelang entfremdeten, zugleich freilich auch sich selbst entfremdend. Das häufige Umschlagen solcher Bewegungen ins plattaltmodisch Philisterhafte, das unter dem Deckmantel einer pornographischen Exzentrizität zur Verherrlichung eines wirklichen Masochismus, der selbstgewählten bedingungslosen Unterwerfung der Frau führen kann, zeigt an einem Beispiel diese Gefahr, diese Schranke im Befreiungsprozeß klar auf. Der subjektive Faktor dieses Entfemdungsgebiets ist also noch weit entfernt von einem Ausnützenkönnen jenes Möglichkeitsspielraums, den die ökonomische Entwicklung für die Gattungsmäßigkeit an sich sozial bereits geschaffen hat. Dieses Gebiet ist aber für das Verständnis des dialektischen Zusammenhangs zwischen Gattungsmäßigkeit an sich und für sich und zugleich für die widerspruchsvolle Dynamik des objektiven und des subjektiven Faktors der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit – gerade wegen seiner extremen Beschaffenheit – außerordentlich lehrreich. Denn ebenso wie die sozialen Errungenschaften in der objektiven Sphäre der Gattungsmäßigkeit an sich zwar die unerläßlichen Bedingungen für die Überwindung der Entfremdungen schaffen, können sie auf ihre faktische Verwirklichung weitgehend einflußlos bleiben. Das zeigt die Sphäre der geschlechtlichen Verhältnisse in deutlichster Plastik, denn in ihr kann die reale Verwirklichung, die reale Wirksamkeit des subjektiven Faktors nur in der Form einer unaufhaltbar individuellen Praxis zur Verwirklichung gelangen. Die echte Beziehung von Mann und Weib, das volle Inslebenversetzen der Einheit von Sexualität und Menschsein, Persönlichkeitsein kann nur im individuellen Verhältnis je eines konkreten Mannes zu einer konkreten Frau real hervortreten. Der bekannte Engelssche Ausspruch, daß bei aller Allgemeinheit einer jeden gesellschaftlichen Praxis die Bedeutung der Einzelmenschen nie gleich Null ist, erhält hier eine Bestätigung in der Form einer qualitativen Steigerung, die deutlich zeigt, daß der einzelmenschliche Gegenpol der gesellschaftlichen Totalität eine nicht zu unterschätzende, oft Entscheidung bringende Komponente des sozialen Gesamtprozesses ist.

23 Leider ist unsere Erkenntnis dieses Gebiets höchst beschränkt und unsicher. Über die Größenverhältnisse, z. B. der verschiedenen Lösungstypen dieser Frage, wissen wir viel zu wenig. Und zwar nicht nur darüber, wie groß der faktische Umkreis der Befreiungsbewegung überhaupt ist, sondern auch darüber, wie groß der Anteil von echt menschlichen Lösungen an ihr ist.

Diese Widerlegung einer – Marx immer völlig fernstehenden – »rein objektiven« gesellschaftlichen Entwicklung, verknüpft mit einer totalen Ausschaltung der wirklich lebenden Einzelmenschen, kann auch in einer weiteren Hinsicht zur wirklichkeitstreuen Ontologie des gesellschaftlichen Seins und Werdens beitragen. Marx hat die menschlichen Probleme des Kommunismus immer in einer sehr zurückhaltenden, absichtlich abstrakt bleibenden Weise behandelt. Mit vollem

Recht, da es prinzipiell unmöglich ist, konkrete Formen und Inhalte von künftigen menschlichen Reaktionen auch für relativ kurze Strecken des sozialen Prozesses, auch in Fällen, in denen die ökonomischen Komponenten mit hoher Wahrscheinlichkeit vorausbestimmbar sind, vom Standort der jeweiligen Gegenwart auch nur einigermaßen in konkreter Bestimmtheit zu erfassen. Marx hat sich deshalb – in bewußt schroffem Gegensatz zu jedem Utopismus – auf die allerallgemeinsten Prinzipien, oft auf die seinsmäßigen objektiven Voraussetzungen der notwendigen Wandlungen im Wesen der Einzelmenschen beschränkt. Dieses kritische Vermeiden einer jeden utopistischen Einstellung ermöglicht, aus den Perspektiven des Gesamtprozesses bestimmte menschlich konkrete Folgerungen zu ziehen, die geeignet sind, die menschlichen Vorbedingungen einer kommunistischen Gesellschaft mit der ihr entgegenführenden ökonomischen Bewegung in Einklang zu bringen. Uns interessiert in diesem Zusammenhang vor allem das Problem der Entfremdung und hier gerade ihre Auswirkungen auf den Menschen als sinnliches Gesellschaftswesen. Wir haben bereits früher die sehr bedeutende Feststellung von Marx angeführt, daß die gesellschaftliche Überwindung des »Habens«, als Grundkategorie der Beziehung der entfremdeten Menschen zu der sie umgebenden Wirklichkeit dahin führen kann, daß die Sinne »unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden« sind. Für den durchschnittlichen Menschen der Klassengesellschaft ist damit etwas ausgesprochen, das – unmittelbar – sehr utopisch klingt. Steht doch sein ganzer Lebensprozeß in schroffer Gegensätzlichkeit dazu, und zwar nicht nur zur Zeit von Marxens Wirksamkeit, in der das materielle Elend der Werktätigen einen solchen Gebrauch der Sinne unmöglich machte, sondern auch, und sogar erst recht in unserer Gegenwart des kapitalistisch manipulierten Wohlstandes. Wenn man nun darin eine Art Utopismus erblicken will, daß Marx diese Verhaltensweise der überwältigenden Mehrzahl der Menschen für gesellschaftlich überwindbar hält, so denke man vor allem – aber bloß vorläufig – an ein so uraltes und auch heute wirksames gesellschaftliches Phänomen wie die Kunst. Freilich muß man dabei von ihrer unbefangenen Betrachtung als gesellschaftlicher Tätigkeit der Menschen in der Gesellschaft ausgehen, nicht von entstellenden Theorien, die entweder in ihr ein – in der Wirklichkeit nirgends vorhandenes – rein kontemplatives Verhalten erblicken oder das in ihr immer enthaltene Parteinehmen ebenso sinnlos einheitlich verabsolutieren.

Die Kunst ist als gesellschaftliche (ideologische) Praxis letzten Endes nur aus dem Modell dieses Gebiets der Arbeit zu verstehen. Wir haben seinerzeit feststellen können, daß jedem praktischen Arbeitsakt eine – möglichst genau wahrheitsgemäße – gedankliche Widerspiegelung des teleologischen Prozesses und seiner

Objektwelt vorangehen muß. Diese Ineinanderverschlungenheit von teleologisch-praktischer Setzung und wahrheitsgetreuer Wirklichkeitsbetrachtung charakterisiert nun auch das schöpferische Verhältnis in der Kunst und – mutatis mutandis – auch die Rezeptivität ihr gegenüber. Natürlich bringt der Gegensatz von materieller und ideologischer Praxis zugleich wichtige Unterschiede, sogar Gegensätze zwischen ihnen hervor. Der für uns hier wichtigste ist, daß die wahrheitsgetreue Wiedergabe der Wirklichkeit zwar in beiden Gebieten die Voraussetzung des Gelingens (des Werts des Produkts) bildet, daß es sich aber erstens im Arbeitsprozeß um das Herstellen eines für konkrete Aufgaben ausnützlichen konkreten Objekts handelt und das Erfassen der Wirklichkeit schließlich auf dessen bestmögliche konkrete Brauchbarkeit gerichtet ist, das Objekt der Kunst dagegen die gesamte, für den Menschen in Betracht kommende Wirklichkeit sein muß (der Stoffwechsel mit der Natur inbegriffen). Zweitens, daß auf je einer konkreten Produktionsstufe der Wert des Produkts der Arbeit sich scharf danach scheidet, ob es unmittelbar brauchbar oder unbrauchbar ist, während im künstlerischen Schaffen das Feld, die Möglichkeit von Wert oder Unwert außerordentlich weit gestreckt, im voraus kaum bestimmbar ist. Drittens ist der Wert der Arbeit streng zeitgebunden, jeder Schritt der Produktivität kann etwa bis dahin höchst Wertvolles zu völliger Wertlosigkeit degradieren, während für die bedeutenden Produkte der Kunst eine Jahrtausende überdauernde Wirkung möglich ist.

All das hat zur Folge, daß das Arbeitsprodukt der Entfremdung vorwiegend gleichgültig gegenübergestellt ist, aus der höchsten Entfremdung im Arbeitsprozeß können Produkte von höchster gesellschaftlicher Nützlichkeit entstehen, worin gerade diese Neutralität zum Ausdruck kommt. Das Kunstwerk, wenn es wirklich eines ist, hat dagegen ein permanentes, immanentes Gerichtetsein gegen die Entfremdung.[24] Eine einfache »photographisch« noch so vollkommen treue Reproduktion der Wirklichkeit könnte unmöglich derartige Wirkungen auslösen. Es war und ist die Aufgabe der Kunst, den Wegen zur Defetischisierung nachzugehen; hier können und müssen wir uns auf das ontologische Problem beschränken. Die Antwort lautet stets einfach: Indem der Künstler die Welt mit den Augen der echten Individualität, die eine tiefe und energische Intention auf die Gattungsmäßigkeit für sich, des Menschen und seiner Welt in sich schließt, betrachtet, kann mit ihrem bloßen Dasein eine die Entfremdung bekämpfende und eine von ihr befreite Welt in der künstlerischen Mimesis entstehen, ganz unabhängig von den subjektiv-partikularen Anschauungen des Künstlers selbst.

24 Georg Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen I, S. 696 ff.; GLW 11.

(Die Sinne sind eben, wie Marx fordert, Theoretiker geworden.) Die Klassiker des Marxismus (Marx selbst bereits in der »Heiligen Familie«, Engels über Balzac, Lenin über Tolstoi sprechend) haben auf diese ontologische Grundfrage im Entstehen der Kunstwerke unmißverständlich klar hingewiesen. Die frühe Formulierung von Marx lautet noch einfach und lapidarisch: »Eugene Sue hat sich über den Horizont seiner engen Weltanschauung erhoben.« Engels und Lenin geben bereits ausführliche Analysen darüber, wie und wo eine solche konkrete Erhebung stattfinden kann.[25] Das ontologisch Gemeinsame und Bedeutsame liegt darin, daß es sich in sämtlichen untereinander noch so verschiedenen Fällen darum handelt, wie der betreffende Künstler eine persönliche Welt an sich hat, die spontan aus seiner Gattungsmäßigkeit an sich herauswächst, und die er im Schaffensprozeß zu der praktisch vollendeten Überwindung seiner eigenen Partikularität (kritiklose Hinnahme der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich) verwendet, und wie er dadurch als Schaffender eine nicht mehr partikulare Persönlichkeit wird. So Balzac aus einem Menschen mit royalistisch reaktionären Sympathien zum großen synthetischen Kritiker der kapitalistischen Zivilisation, so Tolstoi aus einem Aristokraten mit gefühlsmäßigen Sympathien für die Bauern zu dem Verkünder eines plebejisch-demokratischen Humanismus und zu einer daraus folgenden vernichtenden Kritik der Klassengesellschaft. Diese für die weltgeschichtliche Rolle der Kunst fundamentale Anschauung wird im wesentlichen von vielen großen Künstlern, besonders in ihrer Praxis geteilt, wenn sie auch – falls sie dieses Problem theoretisch überhaupt aufwerfen und nicht bloß in ihrer Praxis realisieren – terminologisch oft ganz anders sprechen.

Diese Frage kann hier natürlich nicht in der ihr geziemenden Breite behandelt werden. Um ihre direkte Beziehung zu unserem Problem, zu dem der Sinne als Theoretiker klar hervortreten zu lassen, sei nur an einzelne Stellungnahmen großer Künstler kurz erinnert. Wir gehen dabei auf die mythisch verdinglichten, oft ins Überirdische projizierten Inspirationslehren nicht näher ein. Wichtiger ist, wie moderne Künstler, für die es selbstverständlich ist, daß ihre partikulare Subjektivität die Basis der sinnlichen Reproduktion der Wirklichkeit in ihren Werken bildet, dennoch das Ich, das der Vollendung des Werks zugrunde liegt, gerade mit der eigenen Partikularität scharf kontrastieren. Die verachtungsvolle Ausschaltung des Autors in seiner Partikularität seitens Flauberts ist wohlbekannt. Tolstoi kritisiert sich wegen seines oft wiederkehrenden partikular-subjektiven Verhaltens zu einzelnen Figuren mit großer Härte. Cézanne hält die eigene partikulare Person für einen guten Registrier-Apparat der Wirklichkeit,

25 MEGA, III, S. 348; MEW 2, S. 181. Lenin: Sämtliche Werke XV, S. 127–131; LW 17, S. 33–37.

wenn diese aber sich in die Reproduktion der Wirklichkeit einmengt, lehnt er diese Tätigkeit des »Erbärmlichen« radikal ab, da sie das Wesentliche, was er vom Kunstwerk fordert, der Natur in den erscheinungsmäßigen Veränderungen ihres Ansichseins Dauer zu verleihen, trübt und stört. Der Gegensatz von partikularer Persönlichkeit und Erhebungen über sie ließe sich noch durch zahlreiche Bekenntnisse dieser Art belegen; unabhängig davon, wie dies formuliert wird, liegt dieser Gegensatz der Selbstverständigung echter großer Künstler immer wieder zugrunde.

In jeder dem Wesen nach angemessenen Rezeptivität spielt sich ein vielfach ähnlicher Prozeß ab. Die theoretisch von der Kunstgeschichte (im weitesten Sinne) höchst selten registrierte Tatsache, daß bloß naturalistische Werke (Wiedergabe der Welt vom Blickpunkt des partikular-unmittelbaren Menschen) sehr rasch veralten, während das künstlerische Erfassen der Erhebung darüber, in die Welt der Gattungsmäßigkeit für sich jahrtausendelang lebendig wirkend überdauern kann, ist ein Zeichen der gesellschaftlichen Realität und Bedeutsamkeit dieser ontologischen Konstellation. Darin kommt ein weiterer, äußerst wichtiger Zug der Gattungsentwicklung zum Vorschein, daß nämlich die spontan gesellschaftliche Ausbreitung der Gattungsmäßigkeit an sich zwar bei sehr vielen Menschen zumeist auf dem Niveau der Partikularität stehenzubleiben pflegt, daß sie aber ebenfalls spontan stets Möglichkeitsspielräume für die Gattungsmäßigkeit für sich hervorbringt. Um vorläufig auf dem Gebiet der Kunst, und zwar auf dem ihrer wesentlich sinnlichen Objektivationen zu bleiben, ist in Ungarn vom Komponisten Zoltán Kodály, dem Freund und Mitstreiter Béla Bartóks, die Initiative zu einer sehr erfolgreichen und noch mehr versprechenden pädagogischen Bewegung eingeleitet worden. Sie geht von der Überzeugung Kodálys aus, daß es keinen unmusikalischen Menschen gibt, nur musikalisch schlecht erzogene. Von dieser Grundanschauung aus sind Lehrpläne entstanden und zum Teil verwirklicht worden, denen zufolge schon bis jetzt breite Massen zur Fähigkeit, höchste Musik von Bach bis Bartók nicht nur rezeptiv angemessen aufzunehmen, sondern bis zu einer bestimmten Höhe auch adäquat zu reproduzieren, ausgebildet wurden. Andererseits zeigt die Massenhaftigkeit der spontan entstandenen, von ursprünglicher künstlerischer Empfindung erfüllten Kinderzeichnungen, daß solche Möglichkeiten generell vorhanden und wirksam sind. Daß diese urwüchsig visuellen Fähigkeiten der Kinder am Problem der wahrhaften Wiedergabe der Wirklichkeit zu scheitern pflegen, zeigt bloß die allgemeinen Grenzen einer solchen Spontaneität auf, ist aber keine Widerlegung der These, daß die bloß partikular-sinnliche Einstellung zur Welt die Möglichkeit in sich birgt, ins Nichtpartikulare hinüberwachsen zu können.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, daß die Überwindung der Partikularität als Möglichkeit für alle Menschen in den verschiedensten Lebenssphären latent ständig vorhanden ist. Der Unterschied dieser Art der gesellschaftlichen Praxis und ihrer Höherentwicklung von der rein ökonomischen der Gattungsmäßigkeit an sich ist eben, daß diese sich dem Wesen nach unabhängig von Wissen und Wollen der Menschen durchsetzt, während in jener die Intentionen der teleologischen Setzungen auf die Ergebnisse unmittelbar und entscheidend einwirken, wenn sie auch nicht notwendig von einem richtigen Bewußtsein begleitet werden. Und zwar naturgemäß in einer widerspruchsvolleren, ungleichmäßigeren Weise als die rein oder vorwiegend ökonomischen Tendenzen. Beide beruhen zwar unmittelbar auf teleologischen Setzungen der Einzelmenschen. Die ökonomischen Tendenzen setzen sich aber in einer Weise durch, daß sie den Einzelmenschen Aufgaben stellen, die diese, bei Strafe des Untergangs, nur in bestimmten, ökonomisch vorgeschriebenen Weisen beantworten können. Wir haben freilich gesehen, daß der direkt wirkende Überbau der jeweiligen ökonomischen Struktur auf den Gebieten der sie unmittelbar ergänzenden Ideologien (Recht etc.) schon bedeutendere Ungleichmäßigkeiten zeigt (etwa Rezeption oder Nichtrezeption des römischen Rechts). Diese Ungleichmäßigkeiten können jedoch von den Subjekten aus wirksam werden, wenn die einzelmenschlichen teleologischen Setzungen sich zu einem gesellschaftlich relevanten subjektiven Faktor der jeweiligen Ordnung verdichten. Die Beschaffenheit ihrer Wirksamkeit muß also, bei bestimmten Abweichungen von der rein ökonomischen Praxis, doch manche und nicht unwichtige Züge von deren Wesensart als Grundlage der eigenen gesellschaftlichen Wirklichkeit besitzen.

Die Objektivationen auf dem Niveau der reinen Ideologie sind natürlich ebenfalls den allgemeinen Entwicklungsnotwendigkeiten der Menschheitsgeschichte unterworfen. Sie unterscheiden sich von den oben erwähnten vor allem darin, daß ihre Objektivation und Verwirklichung neue Nuancen des Sinnes erhält. Dieses Neue tritt darin zutage, welches Gewicht die Entäußerung innerhalb ihrer untrennbaren Einheit mit der Vergegenständlichung besitzt. Es ist klar, objektiv kann jene aus keiner real vollzogenen teleologischen Setzung eliminiert werden; ob sie bewußt oder gar zum Problem wird, kann allerdings zuweilen gesellschaftlich unmittelbar vernachlässigt werden, so etwa in der Sklavenarbeit; aber gerade hier zeigt es sich – objektiv ökonomisch –, daß die gesellschaftliche Summe dieser ignorierten individuellen Komponente als letzter Grund für ihre Minderwertigkeit, für den geringen Grad ihrer Produktivität zum Ausdruck gelangt. Über den anderen Pol muß gesagt werden, daß die innere Tendenz zur Entäußerung, zum Ausdruck der menschlichen Individualität eine physiognomielose bloße Stim-

mung, eine unbestimmte, abstrakte Möglichkeit bleibt, wenn sie nicht imstande ist, für sich eine wie immer geartete Vergegenständlichung zu finden. Die bei allen inneren Divergierungen der beiden Komponenten untrennbare Einheit im Akt der teleologischen Setzung enthält die klare, unwiderlegliche Kritik aller Anschauungen, die der spiritualistisch isolierten menschlichen Individualität (der »Seele«) ein Sein sui generis, das vom gesellschaftlichen Sein des Menschen unabhängig existieren könnte, zusprechen. Die Geltung etwa für alle Vernunftwesen, womit die Ethik Kants diese Unabhängigkeit von der Gesellschaft zu begründen vermeint, hält keiner ontologischen Kritik stand. Denn der kategorische Imperativ, mit dessen Hilfe Kant zu dem nicht partikularen Mensch gelangen will, isoliert diesen zwar unmittelbar und scheinbar von der Welt der Partikularitäten, kann jedoch kein reales Kriterium für die in ihm enthaltenen Vergegenständlichungen und Entäußerungen bieten. Denn sowohl dieser Imperativ selbst wie sein alleiniges Geltungsgebiet (Vernunftwesen) sind nichts weiter als eine sich auf Logik beschränkende, das Seinsfundament logisch entstellende Abstraktion der eigentlichen gesellschaftlichen Welt von allen ihren Tendenzen auf Gattungsmäßigkeit für sich. Die Logisierung versetzt diese Akte in einen sozial luftleeren Raum, und die daraus gefolgerte Widerspruchslosigkeit, als abstraktive Verallgemeinerung, führt in allen wesentlichen konkreten Fragen zu unlösbaren Antinomien. (Man denke an das bekannte, auch hier bereits erwähnte Beispiel von Deposit.) Durch diese logizistische Struktur ist nämlich einerseits der kategorische Imperativ aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Sphäre abstraktiv herausgehoben, er verliert ihren seinsmäßig ursprünglichen und entscheidenden, auf die Ereignisse der Wirklichkeit konkret antwortenden Charakter, andererseits muß die hier postulierte Vernunftswelt eine prinzipiell widerspruchslose sein, womit derartige fundamental ethische Phänomene wie der Konflikt der Pflichten aufhören, Gegenstände der Ethik zu sein, usw. usw.

Wenn wir also dieser für das Verständnis der Entfremdung entscheidend wichtigen Konstellation wirklich näher kommen wollen, müssen wir alle derartigen idealistischen Isolierungsversuche der individuellen Ethik von ihrem real seinsmäßigen, gesellschaftlich-geschichtlichen Boden beiseite schieben, uns ausschließlich auf die wirkliche Dialektik der Vergegenständlichung und Entäußerung (Entwicklung der Fähigkeiten und der Persönlichkeit) konzentrieren. Die spontan notwendige Entstehung und Entfaltung der Vergegenständlichung haben wir soeben geschildert. Um die Eigenart der Entäußerung zu begreifen, mußten wir kurz auf den Gegensatz des hier Gemeinten zu der idealistischen Entgesellschaftung der Individualität hinweisen. Denn es handelt sich um ein Verhalten, dessen Genesis und Auswirkung zu allertiefst gesellschaftlich-geschichtlich bestimmt ist,

wenn auch seine unmittelbare Erscheinungsweise oft Gegensätzlichkeiten zu der spontanen Notwendigkeit der Vergegenständlichungsformen in ihrer jeweils normalen Erscheinungsweise zeigt. Die objektiv untrennbare Einheit von Vergegenständlichung und Entäußerung bleibt dabei selbstredend bestehen, obgleich in ihrer inneren Struktur wichtige Veränderungen vor sich gehen. Die wichtigste dabei ist eine gewisse objektive Präponderanz der Entäußerung in der vollendeten Objektivation der teleologischen Setzungen. Diese Präponderanz darf freilich nicht allzu wörtlich, nicht allzu direkt verstanden werden. Wir haben ja eben in den Feststellungen von Marx und seinen bedeutenden Nachfolgern, in den Konfessionen etwa Cézannes, sehen können, daß das Überwinden der partikularen Subjektivität die entscheidende Voraussetzung gerade der echten Objektivation (also der echten Vergegenständlichung) bildet. Diese ist aber – in sämtlichen Fällen des echten Gelingens – nicht einfach eine Vergegenständlichung, sondern zugleich, untrennbar davon, eine Entäußerung des nicht mehr partikularen Subjekts. Im Gegensatz also zu den Objektivierungen der Gattungsmäßigkeit an sich, wo die Adäquatheit der Entäußerung des Subjekts nichts oder wenigstens wenig Entscheidendes mit dem objektiven Gelingen oder Mißlingen der Vergegenständlichung zu tun hat, ist hier eine angemessene Vergegenständlichung ohne eine Entäußerung gerade dieser Art, die eben das nicht partikulare Subjekt angemessen zum Ausdruck bringt, unmöglich. Es entsteht also eine hohe Form der in die Objektivation rein aufgegangenen Subjektivität, obwohl oder gerade weil die Intention der Setzung gerade auf das Eliminieren (allerdings der partikularen) Subjektivität gerichtet war. Diese Struktur zeigt sich in allen hohen Formen der Ideologie, selbstredend, was hier leider nicht entsprechend behandelt werden kann, die echt ethische Praxis der Individuen mitinbegriffen.

Damit sind natürlich bloß die beiden Pole der Objektivationen ihren wichtigsten, inneren dynamischen Strukturverhältnissen entsprechend charakterisiert. Wenn wir nun einen Blick auf die Prinzipien der Übergänge zwischen ihnen werfen, so müssen wir, wie schon bis jetzt, davon ausgehen, daß die Entfremdung nur eines der Phänomene der Vergesellschaftung ist. Sei ihre Wichtigkeit noch so groß, darf sie nie als alleinige Objektivation des gesellschaftlichen Prozesses betrachtet werden. Eine solche Auffassung wäre bloß eine sozial transformierte Wiedergeburt von Hegels Fehler, nämlich der allgemeinen Identifikation von Entfremdung und Gegenständlichkeit (Vergegenständlichung). Die Übergangsformen zwischen den Objektivationen der Gattungsmäßigkeit an sich und für sich, in ihrem Zusammenhang mit der partikularen und nicht mehr partikularen Persönlichkeit, zeigen in ihrer Dynamik zweierlei Richtungen. Erstens garantiert das bloße Faktum der soeben beschriebenen Objektivation mit der Präponderanz der

Entäußerung keineswegs den Sieg der Gattungsmäßigkeit für sich über die an sich, des Überpartikularen über das Partikulare. Wenn einmal ideologische Formen zum Ausfechten solcher Konflikte entstanden sind, so können die hier stattfindenden teleologischen Setzungen sowohl die Objektivationen der Gattungsmäßigkeit an sich wie die der für sich seienden herbeiführen. Die Geschichte zeigt sogar, daß eine sehr große Anzahl der Kunstwerke, der Philosophien, der – der Form nach – ethischen Lebensentscheidungen nicht nur sich nicht über das Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich, der Partikularität im individuellen Leben erhebt, sondern sogar in bewußter Weise deren gesellschaftlich-menschliche Superiorität unterstützt. Man denke bloß an die »action gratuite« Gides als Prinzip des menschlichen Handelns. Es zeigt sich also sogleich, daß, wenn man Tendenzen innerhalb des gesellschaftlichen Seins verfolgt, man sie stets und vor allem auf Gehalt und Richtung hin zu beurteilen hat, nicht nach dem Formengebiet, dem sie freilich notwendig angehören. Eine Ausnahme bildet bloß die Sphäre der reinen Ökonomie, in der bestimmte Tendenzen sich, freilich dem Tempo, dem konkreten Geradesosein nach, oft in sehr verschiedener Weise, aber doch letzten Endes zwangsläufig durchsetzen. Auf allen ideologischen Gebieten kann man vor allem gesellschaftlich gestellte Fragen und alternative Antworten auf sie als Grundcharakter beobachten. Dieser Alternativcharakter bezieht sich nicht bloß auf die vom jeweiligen gesellschaftlichen Sein aufgeworfenen Fragen – man denke an solche Kontraste wie Descartes–Pascal, Hegel–Kierkegaard etc. –, sondern auch auf Niveau, Richtung, Intention etc. der Antworten, die Möglichkeiten also, daß die höchsten ideologischen Formen nicht dem Bewußtmachen der Gattungsmäßigkeit für sich, der Entfaltung der echten menschlichen Persönlichkeit, dem Bekämpfen der Entfremdung in ihnen dienen, sondern im Gegenteil nicht bloß die Gattungsmäßigkeit an sich als allein mögliche Daseinsform empfinden, sondern mehr oder weniger bewußt darauf gerichtet sind, die Irreführung, die Herabsetzung der Persönlichkeit bis zur bloßen Partikularität, das Befestigen der Entfremdung zu fördern.

Natürlich ist auch eine ideologische Gegenbewegung immer wieder feststellbar. Es wird erst in der Ethik möglich sein, genau klarzulegen, wie die verschiedenen ideologischen Formen, die die menschliche Praxis unmittelbar regeln, faktisch ununterbrochen ineinander übergehen, einander als Begründung, Ergänzung etc. fortwährend benötigen. Diese Beschaffenheit ihrer Dynamik hat für unser gegenwärtiges Problem zur Folge, daß viele ideologische Äußerungsweisen, die unter formalen Bedingungen die Ausbildung, die Verfestigung etc. der Gattungsmäßigkeit an sich zu fördern pflegen, wichtige, oft sogar entscheidende Funktionen in der Entwicklung ihres Fürsichseins spielen können. Die Möglichkeit eines

derartigen Funktionswechsels ist natürlich jeweils gesellschaftlich-geschichtlich bedingt. Darum muß er in den verschiedenen Formationen nicht nur sehr verschiedene Inhalte, Formen, Richtungen etc. zeigen, es erhalten sogar verschiedene Gebiete im Laufe der Menschheitsentwicklung ganz entgegengesetzte Bedeutungen, die nur ein formalistischer Soziologismus auf einen Nenner zu bringen imstande ist. Man denke etwa an die einen Gesellschaftszustand konservierenden Funktionen der Tradition. Auf jener Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, die wir in anderen Zusammenhängen, mit Marx, dahin charakterisiert haben, daß ihre ökonomische Reproduktion auf einer bestimmten Stufe ein Optimum erreicht, das von der weiteren Entwicklung der Produktivkräfte nur zerstört werden kann, entstand etwa die antike Kunst. In ihr hat die moralisch-politisch ungebrochene Polisbürgerschaft eine entschiedene Tendenz auf die damals mögliche Gattungsmäßigkeit für sich, während der Auflösungsprozeß in der Zerstörung dieses Seins und der aus ihr entsteigenden Traditionen – bei vielfacher Progressivität in anderen Hinsichten – zur Privatisierung des ganzen Lebens, zur Degradierung des Fürsich zu einem bloßen Ansich der Gattungsmäßigkeit führen muß. Ganz anders in den vollendeten vergesellschafteten Formationen, in denen die Entwicklung der Produktivkräfte keine Widersprüche dieser Art aufwirft. Die konservierende Rolle der Tradition kann also bei veränderter ökonomischer Struktur entweder eine Tendenz zum Fürsich oder eine zum Ansich haben. Marx hat, wie wir gesehen haben, mit Recht davor gewarnt, solche »bornierten« Vollendungen zu überschätzen, sie als Vorbilder für die Gegenwart zu betrachten. Er hat aber gleichzeitig die Selbstzufriedenheit in unserer derartigen Gesellschaft als »gemein« charakterisiert[26] und an einer anderen Stelle gezeigt, daß sogar das auf Mißverständnis beruhende Verherrlichen der Polismenschen ideologisch notwendig war, um der Umwandlung des feudalen Absolutismus in die bürgerliche Gesellschaft den notwendigen welthistorischen Schwung zu geben.

Es ist Aufgabe des Historikers, die Mißverständnisse in diesen Ideologien festzustellen. Indem jedoch die Ideologien aus diesen Mißverständnissen Vehikel zum Ausfechten solcher epochalen Gegensätze gemacht haben, wurden sie praktisch zu Förderern des Kampfes um das gattungsmäßige Fürsichsein in der Menschheitsgeschichte. Es ist freilich für die konkrete Charakteristik dieser – und jeder anderen derartigen – Kontinuität notwendig zu wissen, daß im Verbreiten und Durchsetzen dieser Wendung nicht die Tradition, sondern das Recht (Konstitution) das vermittelnde Medium war. Das Recht ist nun im normalen

26 Marx, Rohentwurf, Moskau 1939, S. 387–388; MEW 42, S. 395 f.

gesellschaftlichen Alltag vorwiegend ein Instrument zum geltenden Fixieren des jeweiligen ökonomischen Status quo, zwecks seines glatten Funktionierens; es hat also auf dieser Ebene keinerlei Gerichtetsein auf die für sich seiende Gattungsmäßigkeit der Menschen. Es ist aber auch hier wichtig, klar zu sehen, daß die Intention auf das Fürsichsein als Möglichkeit im Recht ebenfalls enthalten ist, daß diese gegebenenfalls explosiv zum Ausdruck gelangen kann. Man denke etwa an die Dreyfus-Affäre. Sie war natürlich hauptsächlich ein bloß politischer Machtkampf des Tages, jedoch das auch praktisch so wichtige Auftreten von Jaurès, Zola, Anatole France und anderer war von solchen Intentionen geleitet und erfüllt, und die Wirkung dieser verwirklichten Intentionen trug nicht wenig zum Ausgang bei. Man muß also klar sehen, daß eine Ungleichmäßigkeit, ein Auf und Ab bei den ideologischen Austragungsorganen der Gesellschaft sowohl in der Form des Aufschwungs wie in der der Degradation ein generell gesellschaftliches Phänomen ist, und weder das eine noch das andere Extrem kann ihre Kontinuität in der weltgeschichtlichen Trendlinie für die Mission der höheren Ideologien aufheben. Die gesellschaftlich konkrete Untersuchung der typischen und ausnahmsmäßigen Übergänge verhütet aber eine erstarrte Auffassung dieser Mission. Entscheidend bleibt, wo, wann und wie ein beispielgebendes Auftreten für die Gattungsmäßigkeit für sich, für das echte Persönlichkeitwerden der Menschen, gegen ihre Entfremdung faktisch erfolgt.

Die letzten Betrachtungen gingen allerdings über das Phänomen der Entfremdung hinaus; wir müssen aber auch hier wiederholen, daß die Entfremdung nur eine wichtige Form im Unterdrückungsprozeß des Menschseins ist, bei weitem nicht die einzige. Wenn wir nun gegen gewisse einseitige Verabsolutierungen protestieren, so soll damit die Entfremdung nicht als auf sich gestelltes Sondergebiet des gesellschaftlichen Aufbaus aufgefaßt werden, noch weniger als eine ewige »condition humaine«, die wegen ihrer Allgemeinmenschlichkeit jenseits der Klassenkämpfe stehen könnte. Im Gegenteil. Ohne an unserer Grundposition etwas zu ändern, können wir sagen: Es gibt keinen Klassenkampf, in dem das Für und Wider der jeweils wichtigen Formen der Entfremdung gegenüber nicht eine direkte oder indirekte, entscheidende oder episodische Bedeutung hätte. Auch soll man sich vor formalistischen Simplifizierungen hüten, wogegen das wirksamste Mittel die möglichst genaue Erkenntnis der jeweiligen historischen Lage in ihrem gesellschaftlichen Geradesosein ist, selbstredend nur dann, wenn man diese Lage gedanklich nicht zu einer statischen Zuständlichkeit erstarren läßt, sondern sie in ihrer konkreten Dynamik, in ihrem konkreten Woher? und Wohin? zu begreifen bestrebt ist. Tritt man an die Phänomene der Entfremdung mit solchen Methoden heran, so wird sofort sichtbar, daß ein sehr großer Teil ihrer Erschei-

nungsweisen vom Standpunkt der Konsolidierung einer ökonomischen und politischen Herrschaft für diese positive Funktionen auszuüben höchst geeignet ist. Und zwar gerade als Entfremdung, man könnte sagen, weitgehend unabhängig davon, ob die entfremdete Ideologie sich gedanklich nach vorne oder nach rückwärts zu orientieren scheint. Das ist gerade heute deutlich sichtbar, indem die am stärksten auf Konformität gerichteten Gedanken- und Gefühlssysteme der modernen Entfremdung im unmittelbaren Ausdruck hypermodern, jede Vergangenheit, Tradition etc. verwerfend zu sein vorgeben. Natürlich hat dabei die Entfremdung objektiv wesentliche Hilfsfunktionen, diese sind aber einerseits nicht ohne Bedeutung, andererseits sind die wichtigsten Entfremdungen mit den zeitgenössischen Ausbeutungsverhältnissen eng verbunden. Man denke an die Kämpfe um die Arbeitszeit. In seiner Broschüre »Lohn, Preis und Profit«, die wesentlich dem gewerkschaftlichen Klassenkampf gewidmet ist, spricht Marx über die Arbeitszeit genau in derselben Weise, wie er in seiner Jugend, in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« die in der Gegenwart herrschende Arbeitszeit als prägnante Form der Entfremdung entlarvt: »Die Zeit ist der Raum für die menschliche Entwicklung. Ein Mensch, der keine freie Zeit zur Verfügung hat, dessen ganze Lebenszeit, abgesehen von den bloß physischen Unterbrechungen durch Schlaf, Mahlzeit usw., durch seine Arbeit für den Kapitalisten in Anspruch genommen wird, ist weniger als ein Lasttier.«[27] Man sieht, wie untrennbar der praktische Klassenkampf des Tages an die ökonomisch ausschlaggebende Lage gebunden ist. Ob ein Arbeiter etwa im 19. Jahrhundert den Zwölfstundentag für ein allgemein menschliches Schicksal hielt oder ein heutiger seine Manipuliertheit durch die großkapitalistisch gewordene Organisation des Konsums und der Dienste für einen endlich erreichten Zustand des menschlichen Wohlstands hält, so entsprechen beide – der Form nach so verschiedene – Entfremdungsweisen ganz genau den jeweiligen ökonomisch-sozialen Zielsetzungen des Großkapitals. Und es ist dabei klar, daß, je stärker die Entfremdung das gesamte Innenleben der Arbeiter erfaßt, desto ungestörter kann die Herrschaft des Großkapitals funktionieren. Der ideologische Apparat des Kapitalismus ist also, je entwickelter, desto stärker darauf eingestellt, solche Entfremdungsformen in den einzelnen Menschen fester zu fixieren, während für die revolutionäre Arbeiterbewegung, für das Erwecken, Fördern, möglichst Organisieren des subjektiven Faktors, das Entlarven der Entfremdung als Entfremdung, der bewußte Kampf gegen sie ein

27 Marx: Lohn, Preis und Profit. Berlin 1928, S. 58; Kleine Ausgabe Dietz, 1973, S. 60; MEW 16, S. 144.

wichtiges Moment (freilich: trotzdem nur ein Moment) der Vorbereitung zur Revolution bildet.

Ohne dabei auf die Entfremdung als solche auch nur in einer Anspielung einzugehen, analysiert Lenin diese Lage in seiner Frühschrift »Was tun?« in erschöpfender Weise. Bekanntlich bildet der Gegensatz von bloßer Spontaneität und Bewußtheit im Klassenkampf der Arbeiter sein zentrales Thema. Dieser Gegensatz ist aber methodologisch angesehen nie ein bloß psychologischer, sondern stets ein gesellschaftlich-inhaltlicher: die Frage, welche Momente der kapitalistischen Ausbeutung das Verhalten der sich gegen sie auflehnenden Arbeiter wesentlich bestimmen. Die Spontaneität ist die unmittelbare Reaktion auf das ökonomische Sein und Werden. Der bloße Kampf um höheren Lohn, um kürzere Arbeitszeit erschüttert das Grundverhältnis von Kapitalist und Arbeiter nicht wesentlich; es ist klar, daß etwa die Herabsetzung der Arbeitszeit von 12 auf 11½ Stunden eine faktische Errungenschaft der Arbeiter sein kann, sie berührt jedoch die Funktion der Arbeitszeit als Mittel der Entfremdung selten entscheidend. Das hier entstehende Bewußtsein ist nach unserer hier gebrauchten Terminologie auf dem Niveau einer Gattungsmäßigkeit an sich verbleibend. Wenn nun Lenin dieser Spontaneität – die er, beiläufig gesagt, auch im individuellen Widerstand gegen den damaligen Zarismus (Terrorismus) wiederfindet – eine Bewußtheit gegenüberstellt, so bedeutet diese das gedankliche Erfassen und zugleich das praktische Bekämpfen des kapitalistischen Systems als Totalität. Darum kann diese Bewußtheit unmöglich in der Arbeiterklasse spontan entstehen, sie muß »von außen« an sie herangebracht werden, damit wird sie allerdings zu einer »Selbsterkenntnis« der Klasse.[28] Es ist nur konsequent, daß bei einer solchen Bewußtheit die klassenmäßigen Unterschiede in der Abstammung der revolutionär gewordenen keine Bedeutung mehr haben.

Der Leser, der unsere früheren Auseinandersetzungen verfolgte, wird unschwer in diesem Verhältnis das Niveau erkennen, das wir als Gattungsmäßigkeit für sich bezeichnet haben; daß Lenin diesen ganzen Fragenkomplex ausschließlich vom Standpunkt der politischen Aktivität betrachtet hat, ist gerade eine Bestätigung unserer Feststellung, daß die Entfremdung nichts auf sich selbst Gestelltes, nichts sozial-menschlich völlig Selbständiges ist, sondern ein Element des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, in welchem sie, je nach den Umständen, vollständig zu verschwinden scheint oder ihre Eigenart offenkundig bewahrt. Und daß Lenin in seiner Analyse, scheinbar, nicht von den Einzelpersonen ausgeht, deren Setzungen eben für jeden die eigene Entfremdung befestigen oder bekämpfen,

28 Lenin: Was tun?, Sämtliche Werke IV/II. S. 159, S. 190–191, S. 205–206, S. 212; LW 5, S. 435 ff.

ändert ebenfalls nichts daran, daß in seinen Ausführungen die unseren objektiv mitenthalten sind. Auch wir haben die Beziehung des Einzelmenschen zur Totalität der sozialen Bestimmungen als Grundlage einer jeden Gattungsmäßigkeit für sich dargestellt, und aus Lenins Darlegungen geht klar hervor, daß der Weg von der Spontaneität zur Bewußtheit in jedem Einzelmenschen persönlich zurückgelegt werden muß.

Der noch so prägnant typische Charakter einer bestimmten Entfremdung darf aber ihr historisch wesentliches Werden nie verdecken. Entfremdung ist eine gesellschaftlich-geschichtliche Weise des Menschenlebens. Hier kann natürlich unmöglich der Versuch gemacht werden, diesen Prozeß, wenn auch noch so skizzenhaft, darzustellen. Es kann nur nochmals darauf hingewiesen werden, daß die von uns, nach Marx, charakterisierten zwei großen Etappen der Vergesellschaftung der Gesellschaft sehr wichtige Folgen auch für diese ihre innere Beschaffenheit haben. Wenn wir an jene Gesellschaften erinnern, in denen das ökonomische Überschreiten des eigenen sozialen Optimums innere Zersetzungstendenzen hervorbringen muß (Sklavenwirtschaft vom Typus der Polis und, freilich mit vielen neuen Zügen, Feudalismus), so ist für beide charakteristisch, daß die Stellung des Menschen in der Gesellschaft von seiner Geburt aus gesellschaftlich-naturhaft bestimmt bleibt. Das hat für unser Problem zur Folge, daß einerseits die Gattungsmäßigkeit für sich unmöglich in reiner, entwickelter, alles umfassender Form zum Ausdruck gelangen kann, daß jedoch andererseits und zugleich ihre damals mögliche Form ein – relativ – festes gesellschaftliches Fundament besitzen kann. Auch das spielt sich beim Polisbürger in reineren Formen ab als beim Ständemitglied. Das Gerichtetsein auf eine Gattungsmäßigkeit für sich ist solid gesellschaftlich fundiert (eine bornierte Vollendung nach Marx). Das ökonomische Hinausgehen dieses Gesellschaftssystems über diese sicheren, plastischen, festen, wenn auch eng gezogenen Bedingungen kann erst mit der Auflösung der Polis, mit dem Entstehen der Persönlichkeit als Privatmenschen einsetzen. Jede Ständeschichtung hat ihrerseits diesen Auflösungsprozeß zur Voraussetzung; das Christentum verdankt ja seine Weltgeltung gerade seiner Fähigkeit, auf die neue Entfremdung der Privatmenschen eine – freilich neu entfremdende – gesellschaftlich befriedigend wirkende Antwort gefunden zu haben. (Über die hier auftauchenden konkreten Probleme kann erst im nächsten Abschnitt die Rede sein.) Es gehört jedoch ebenfalls zum gesellschaftlichen Schicksal des Christentums, daß es sich von der anfänglichen radikalen Neutralisierung eines jeden objektivierten gesellschaftlichen Aufbaus (»gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist«) zu einer Aufbau- und Stützungsideologie der Ständeschichtung der Gesellschaft durchgearbeitet hat. Marx charakterisiert die dadurch

entstehende Struktur so: »*Die Feudalität.* Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d.h., die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z.B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum *Staatsganzen,* d.h. sein *politisches* Verhältnis...«[29] Und an einer anderen Stelle nennt er diese Gesellschaftsform eine »*Demokratie der Unfreiheit*«.[30] Diese kurz gefaßte Charakteristik, in der die Problematik solcher Gesellschaften nicht zum Ausdruck gelangen kann (in der Gesamtdarstellung von Marx freilich ja), ist für unser Problem jetzt nur als Kontrast zur modernen bürgerlichen Gesellschaft auf kapitalistischer Grundlage, so wie sie vor allem aus den Stürmen der großen französischen Revolution entstand, wichtig.

Wir greifen wieder auf die Konzeption von Marx zurück. Als entscheidendes Spezifikum betrachtet er, den Formulierungen der revolutionären Konstitutionen entsprechend: »Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *homme* im Unterschied von dem *citoyen,* weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen *nächsten* Existenz ist, während der *politische* Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten* citoyen anerkannt.«[31] Daraus wird jene, von der neuen Ökonomie des Kapitalismus, von der gesteigerten Vergesellschaftung der Gesellschaft hervorgebrachte neue Strukturbeschaffenheit des Bewußtseins verständlich, die für unser Problem, für die neuzeitliche Seinsweise der Entfremdung, entscheidend charakteristisch ist. Die materielle Grundlage des gesellschaftlichen Lebens erhält auch im individuellen Bewußtsein des Einzelmenschen, des »homme« der Konstitutionen, jene Priorität des materiellen Seins, die – objektiv – natürlich in jeder Gesellschaft vorhanden ist. Wenn hier von Bewußtsein die Rede ist, so werden damit nicht – erkenntnistheoretisch wie immer angelegte – Theorien, Weltanschauungen etc. gemeint, sondern jenes Bewußtsein, das die praktischen Handlungen des Einzelmenschen im Alltagsleben regelt. Und da besteht, infolge der hier zwangsläufig und spontan zum Ausdruck kommenden Notwendigkeit »bei Strafe des Untergangs«, diese seinsmäßige Priorität des ökonomischen Lebens als Basis einer jeden Existenz in der Gesellschaft. Es ist die

29 MEGA, I/1, S. 596; MEW 1, S. 368.
30 Ebd., S. 437; ebd., S. 233.
31 Ebd., S. 598; ebd., S. 370.

reine Erscheinung der Gattungsmäßigkeit an sich, während alles, was darüber hinausgeht, nur in einer ideellen Form ins Leben treten kann.

Es ist, wenn man die moderne Seinsform der Gesellschaftlichkeit richtig einschätzen will, höchst wichtig, von diesem Gegensatz auszugehen und klar zu sehen, daß dieser Idealismus etwas historisch wesentlich Neues ist. Selbstredend auch jenen idealistischen Weltanschauungen gegenüber, die – grob gesprochen – seit Platon im geistigen Leben der Menschheit eine Rolle spielen. Negativ angesehen hat dieser Citoyen-Idealismus in seiner Gegensätzlichkeit zu dem sozialen Materialismus des »homme« nichts mit dem Gegensatz von »Körper« und »Seele« etwa der Religionen zu tun; die beiden Gegensatzpaare kreuzen sich im Leben und Denken sehr oft, ohne je zu einem wirklich klaren Verhältnis zu kommen. Die weltanschauliche Wendung, die die Lehren von Marx im menschlichen Denken vollziehen, beruht gerade darauf, daß er einerseits diesen neuen sozialen Materialismus schon früh mit dem alten naturwissenschaftlichen in einen ontologischen Zusammenhang bringt (man denke an die einheitliche Wissenschaft der Geschichte in der »Deutschen Ideologie«, viel später an das Verhältnis zu Darwin etc.), andererseits, daß er Sein, Rolle, Funktion etc. der idealistischen Motive des Handelns aus der Ontologie des gesellschaftlichen Seins seinshaft begreift. Diese Linie versucht Engels schon im »Feuerbach« und später in den Briefen seiner letzten Lebensjahre zur Geltung zu bringen. Im wesentlichen ohne nennenswerten Erfolg. Die herrschenden Theorien in der Periode der Zweiten Internationale waren eine Mischung von mechanischem Materialismus auf dem Gebiet des rein Ökonomischen und von entweder einer ebenfalls mechanischen Abhängigkeit alles Nichtökonomischen oder einer Art von subjektivem Voluntarismus (Kants Einfluß etc.). Lenin hat freilich, wie früher gezeigt wurde, die Proportionen der richtigen Zusammenhänge theoretisch wiederhergestellt. Unter Stalin wurde der Marxismus jedoch wieder zu einer unorganischen Mischung von mechanischer Notwendigkeit und Voluntarismus (grobe Manipulation) entstellt.

Diese richtigen Proportionalitäten des Marxismus müssen wiederhergestellt werden, will man an das Phänomen der Entfremdung methodologisch richtig herantreten. Vor allem muß begriffen werden, daß die hier so wichtige, nicht mehr partikulare Persönlichkeit des Menschen ein Prozeß ist, der sich unmittelbar auf ideeller Ebene abspielt, aber untrennbar davon ein bedeutsames Moment des gesellschaftlichen Seins – gerade als objektiven Seins – bildet. Denn obwohl der Übergang von Partikularität zum Sicherheben darüber sich unmittelbar stets rein ideell als Bewegung innerhalb des Bewußtseins eines Einzelmenschen vollzieht, ist das Wesen beider, da sie gesellschaftlich bedeutsame und wirkungsvolle

teleologische Setzungen veranlassen, ein gesellschaftlich produzierter, gesellschaftlich wirkungsvoller Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Dem entspricht, daß das Prinzip der Scheidung zwischen partikularem und nicht mehr partikularem Bewußtsein auf dem gesellschaftlichen Inhalt der verschiedenen Stufen der Praxis basiert ist. Dieser Inhalt ist vom allerersten Akt der Arbeit angefangen immer gesellschaftlich; die Arbeit ist, sagt Marx, »die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*«[32]. Dieses Gattungsleben erhält in der stetigen, aber stets ungleichmäßigen Entfaltung des gesellschaftlichen Seins simultan, aber ebenfalls ungleichmäßig, eine sowohl objektive wie subjektive, sowohl extensive wie intensive Steigerung. Über beide war bereits wiederholt die Rede. Das untrennbar Gemeinsame daran ist die immer wachsende Vergesellschaftung der Gesellschaft (Zurückweichen der Naturschranke) und damit das Heranreifen der Menschengattung als einer nicht mehr stummen, wie die objektiv seienden und sich innerhalb bestimmter Grenzen entwickelnden biologischen Gattungen sind und bleiben müssen. Die Überwindung einer solchen Stummheit beruht auf dem menschlichen Bewußtsein als auf ihrem notwendigen Medium, wobei nie vernachlässigt werden darf, daß dieses, infolge seiner unlösbaren Verankertheit im gesellschaftlichen Sein, einen unaufhebbar antwortenden Charakter hat. Von diesen Gesichtspunkten geleitet haben wir die Zusammengehörigkeit und zugleich die Widersprüchlichkeit von Gattungsmäßigkeit an sich und für sich schon früher in ihrem Zusammenhang und Gegensatz von Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der menschlichen Persönlichkeit im Laufe dieses Vergesellschaftungsprozesses behandelt. Persönlichkeit ist also auf allen ihren Entwicklungsstufen, in allen ihren Äußerungsweisen, in ihrer gesamten Richtung, Dynamik und Struktur eine gesellschaftliche Seinskategorie: »Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung – *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*«[33], sagt Marx. Daß, gerade vom Standpunkt des gesellschaftlichen Seins, hier vielfach anders geartete Entwicklungstendenzen wirksam sind, wie bei den Ausbreitungen, Erhöhungen, Intensivierungen etc. der einzelnen Fähigkeiten, haben wir ebenfalls bereits gezeigt. Das kann jedoch niemals soviel bedeuten, daß diese grundlegenden, schlechthin fundierenden gesellschaftlichen Kräfte voneinander absolut geschieden sein können; es zeigt sich bloß, daß je entfernter eine Art der menschlichen Praxis von ihrem Ursprung und Modell in

32 MEGA, III, S. 89; MEW EB I, S. 517.
33 Ebd., S. 117, ebd., S. 538 f.

der Arbeit ist, desto größere Modifikationen muß das Modell in der Wirklichkeit der Praxis aufzeigen.

Es handelt sich dabei vor allem um die wachsend bestimmende Bedeutung des Zufalls für das Leben der Menschen. Während im Arbeitsprozeß selbst, infolge des Entstehens der Durchschnittsarbeit als hier ausschlaggebender Seinsbestimmung die Zufälligkeit bloß als Grenzwert in der statistischen Wahrscheinlichkeit der Gesetzmäßigkeiten hervorzutreten pflegt, wird sie jetzt zu einer wesentlichen – je nachdem: positiv oder negativ wertigen – Seinsqualität der so entstehenden gesellschaftlichen Seinszusammenhänge. Wir haben uns auf den Ausspruch von Marx berufen, daß es gegebenenfalls stets zufällig ist, wer jeweils an der Spitze einer Arbeiterbewegung steht. Das bezieht sich nicht nur auf die Sphäre der Politik, sondern auf das gesamte Bild einer jeden ideologischen Tätigkeit. Selbstredend müssen wir uns hier ebenso davor hüten, die Kategorie des Zufalls erkenntnistheoretisch-logisch zu verabsolutieren, wie wir bestrebt sein müssen, seinen angeblichen Gegenpol, die Notwendigkeit, nicht zu einem Fetisch erstarren zu lassen. Die Zufälligkeit, ob z. B. ein Krieg einen begabten militärischen Führer finden wird, hat einen breiten sozialen Bestimmungsrahmen, ist in einem gesellschaftlich-geschichtlichen Möglichkeitsspielraum tief eingebettet. Man denke daran – was schon Bismarck als Tatsache beobachtete –, daß etwa die deutsche, antidemokratische Entwicklung für das Entfalten von strategischen Fähigkeiten, die sich ohne politische Einsicht unmöglich ausbilden können, auch dann höchst ungünstig ist, wenn Bildung, Zucht etc. die taktischen Fähigkeiten auf ein sehr hohes Niveau heben. Natürlich wirken sich auf den verschiedensten Gebieten entsprechend verschiedene Tendenzen, Fragen, die infolge des jeweiligen Standes und der Beschaffenheit der ökonomisch-sozialen Entwicklung sozusagen in der Luft liegen, d. h. permanent und stark wirkende Komponenten der Ontologie des Alltagslebens werden, vielfach in einer Begabungen verschieden fördernden Weise aus. Die Zufälligkeit ist also keineswegs eine absolute, ja sie kann so evident aus der gesellschaftlichen Tatsachenverkettung entspringen, daß man oft – freilich: post festum – geneigt ist, darin nur die Momente der Notwendigkeit zu erblicken. Diese Zufälligkeit ist aber trotzdem eine unaufhebbare; sie reicht bis zu den physiologischen Anlagen je einer bestimmten ideologischen Praxis und bis zur echten Begabung für sie herab. (Absolutes Gehör und musikalisches Talent.)

Wir sind auf diese soziale Verflochtenheit von Zufall und genereller Determiniertheit darum etwas ausführlicher eingegangen, weil in bezug auf das Phänomen der Entfremdung gerade in dieser Hinsicht extrem polarisierte, aber gleicherweise irreführende Vorurteile herrschen. Einerseits entwickelt die Ontologie des Alltagslebens häufig Vorstellungen von der »schicksalhaften« unüberwindlichen Beschaffenheit der Entfremdung. Daß die Ideologen der herrschenden Klassen an der psychologischen Fixierung von Entfremdungen als »naturgegebenen« interessiert sind und für sie ununterbrochen propagandistisch auftreten, ist eine Selbstverständlichkeit. Sie wurde, wenigstens bewußterweise, ungewollt und unwillkürlich unterstützt von jenen Fetischisierungen des Marxismus, die weite und einflußreiche Kreise der Zweiten Internationale beherrschten, in deren mechanistischer Auffassung die Entfremdung hinter ihren ökonomischen Grundlagen so gut wie völlig verschwand; andererseits wird, ebenso mechanisierend fetischistisch angenommen, daß der Übergang zum Sozialismus ipso facto, also rein mechanisch notwendig mit dem Kapitalismus auch seine ideologischen Folgen aus der Welt schafft; es gab ja sogar Auffassungen, wonach mit dem Entstehen des Sozialismus sogar die Wissenschaft der Ökonomie überflüssig wird. Der Stalinismus seinerzeit hat zwar die polemische Kritik Lenins gegen die Theorien der Zweiten Internationale verbal übernommen, in seiner Praxis (und in den »Theorien«, die zu deren Rechtfertigung entstanden sind) jedoch ebenfalls den Standpunkt vertreten, daß die bloße Einführung des Sozialismus ein Ende der Entfremdung mit sich führt.

Will man nun gegen diese Phalanx von Vorurteilen das Wesen der Entfremdung richtig erfassen, so muß man auch hier auf die Theorien von Marx selbst zurückgreifen, die in unseren bisherigen Ausführungen bereits verschiedentlich behandelt wurden. Dazu muß zusammenfassend gesagt werden: Erstens ist jede Entfremdung ein ökonomisch-sozial fundiertes Phänomen; ohne entscheidende Wandlung der ökonomischen Struktur kann sich durch keine individuelle Aktion an diesen Grundlagen etwas Wesentliches ändern. Zweitens ist jede Entfremdung auf dieser Basis doch vor allem ein ideologisches Phänomen, dessen Folgen das individuelle Leben eines jeden beteiligten Menschen so vielseitig und fest umklammern, daß ihre subjektive Aufhebung nur als Tat des jeweilig beteiligten Individuums praktisch verwirklicht werden kann. Es ist also durchaus möglich, daß einzelne Menschen das Wesen der Entfremdung theoretisch zu durchschauen imstande sind, in ihrer Lebensführung jedoch entfremdet bleiben, ja unter Umständen sich noch tiefer entfremden, denn jedes subjektive Moment der Entfremdung kann nur durch praktisch richtige Setzungen des beteiligten Individuums, durch welche er seine Reaktionsweise auf gesellschaftliche Tatsachen, auf sein Verhalten zu seiner eigenen Lebensführung, zu seinen Mitmenschen faktisch-praktisch ändert, überwunden werden. Die individuelle, auf sich selbst gerichtete Tat ist also die unumgängliche Voraussetzung für ein wirkliches (und nicht bloß verbales) Aufheben einer jeden Entfremdung in ihrer Bezogenheit auf das

gesellschaftliche Sein je eines Einzelmenschen. Drittens, wie ebenfalls bereits früher hervorgehoben wurde, gibt es im gesellschaftlichen Sein nur konkrete Entfremdungen. Entfremdung ist eine wissenschaftliche, freilich für die Theorie unentbehrliche, also eine vernünftige, Abstraktion. Es ist dabei klar, daß sämtliche Entfremdungsformen, die in einer Periode wirksam werden, letzten Endes in derselben ökonomischen Struktur der Gesellschaft fundiert sind. Ihre objektive Überwindung kann also – nicht: muß – durch den Übergang in eine neue Formation oder durch eine neue, strukturell verschiedene Periode derselben Formation bewerkstelligt werden. Es ist deshalb sicher kein Zufall, daß in jeder radikalen, revolutionären Kritik eines Gesellschaftszustandes, die auf wirkliche Umwälzungen oder zumindest auf gründliche Reform ausgeht, Tendenzen vorhanden sind, die verschiedene Entfremdungsweisen theoretisch auf ihre gemeinsame gesellschaftliche Wurzel zurückführen, um sie mit dieser Wurzel gemeinsam auszureißen.

Anders steht es in den meisten Fällen des individuell-subjektiven Überwindens der eigenen Entfremdung. Hier ist es durchaus möglich und kommt auch in der Wirklichkeit häufig vor, daß Menschen mit Leidenschaft eine, sie am meisten drückende Entfremdung bekämpfen und zugleich auf anderen Gebieten, an anderen Entfremdungen völlig achtlos vorbeigehen. Ja, besonders in Fällen, wo der Mensch in der einen Entfremdung sich als ihr leidendes Objekt erlebt, während er in der anderen der – gesellschaftlich irregeführte – aktive Vermittler ihres objektiven Seins im realen einzelmenschlichen Fall ist, kann er bei allem tiefst überzeugten Haß gegen die erste Entfremdung in der zweiten weiter eine aktiv entfremdende Rolle spielen. Fallada hat in seinem bekannten Roman »Kleiner Mann was nun?« treffend geschildert, wie Vater und Sohn, ehrliche und überzeugte Aktivisten der Befreiung der Arbeiter (also Kämpfer gegen die Entfremdung) Frau und Tochter gegenüber Unterdrücker und Ausbeuter des übelsten kleinbürgerlichen Typus (also entfremdende und selbstentfremdende Kräfte) bleiben. Hier, wo für uns das ontologische Problem der Entfremdung im Mittelpunkt des Interesses bleibt, müssen wir uns mit einer bloßen Beschreibung solcher wichtigen Tatsachen begnügen. Die konkreten Probleme, die aus dieser Lage, aus dem seinshaften Pluralismus der Entfremdung entspringen, können erst in der Ethik ihrer Bedeutung entsprechend behandelt werden. Es handelt sich dabei um eines der größten Hindernisse im echten Menschwerden, Persönlichwerden des Menschen. Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins kann deshalb hier nur das Problem feststellen, daß die Notwendigkeit, die eigene Entfremdung für sich selbst auf subjektiven Wegen zu überwinden, unter keinen Umständen einen Subjektivismus, eine Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Gesell-

schaftlichkeit vorstellt, wie die verschiedenen philosophischen oder psychologischen Richtungen der Gegenwart, die an diese Frage mit ihrem gewöhnlichen Gedankenapparat heranzutreten gewöhnt sind, meinen. Eine Persönlichkeit, die seinsmäßig unabhängig von der Gesellschaft, in der sie lebt, wäre, kann es nicht geben, und demzufolge ist diese so weit verbreitete Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Gesellschaft eine hohle Abstraktion. Je tiefer persönlich ein Problem der Entfremdung einen Menschen in seiner echten Individualität trifft und bewegt, desto gesellschaftlicher, desto gattungsmäßiger ist es selbst. Dementsprechend intentionieren solche Akte desto stärker auf die Gattungsmäßigkeit für sich, je tiefer persönlich sie geworden sind, einerlei wie weit das klar oder richtig bewußt geworden ist.

Es ist hier nicht der Ort, über Ursprung und Wesensart dieser Gegenüberstellung zu sprechen, die von den idealistischen Auflösungserscheinungen des Hegelianismus (Bruno Bauer und Stirner) ausgehend, über Kierkegaard, über Heideggers »das Man« bis zu Mannheims »freischwebende Intelligenz« das bürgerliche Denken weitgehend beherrscht haben. Es wäre nicht allzu schwer, in der gesellschaftlichen Lage einer bestimmten Schicht der bürgerlichen Intelligenz die seinsmäßigen Grundlagen zu diesen abstrakten Gegenüberstellungen aufzufinden. Wichtiger ist es, klar zu sehen, daß eine solche Einstellung – wenn, was selten geschieht, konsequent durchgeführt – notwendig zu einer Verarmung und Entstellung der wichtigsten Probleme gerade des persönlichen Lebens führt. Das kann man bei Heidegger, bei den Anfängen von Sartre unschwer beobachten, und es ist sicher kein Zufall, daß gerade beim letzteren ein ununterbrochen verstärktes Bestreben vor sich geht, in den Problemen der individuellen Entscheidungen den gesellschaftlichen Gehalt aufzudecken. Und gerade die Geschichte der bedeutenden Literatur liefert hier eine Fülle von faktischen Widerlegungen solcher abstrakten Kontrastierung: von Homer bis Thomas Mann sind alle großen Konflikte des Seins in den Beantwortungsversuchen auf die Widersprüche der Gesellschaft dem tiefsten Gehalt nach fundiert. Wo praktische Versuche der Abstraktion entstehen – einerlei, ob von Huysmans oder Gide oder einer heutigen Berühmtheit die Rede ist –, entsteht zwangsläufig ein faktisches Herabsinken auf das ordinär-alltäglichste Niveau eines überspannten Philistertums, eines trunkenen Spießbürgers, wie Gottfried Keller sagt. Auch die sogenannten Sonderlinge, auf die man sich dabei oft beruft, sind, wenn sie nicht bloße pathologische Narren sind, konkrete Outsider konkreten gesellschaftlichen Tendenzen gegenüber, bei Cervantes nicht minder als bei Dickens, Dostojewski oder Raabe. Wir glauben also, das Recht zu haben, die primäre Gesellschaftlichkeit (Intention auf Gattungsmäßigkeit für sich) bei jedem Problem der Gefährdung der Persönlichkeit,

bei dem ihrer Verteidigung, bei jeder ihrer Niederlagen, bei jeder Entfremdung und bei jedem Kampf gegen sie zu betonen. Es ist kein Zufall, daß sehr oft gerade jene Ideologen, die in ihrer eigenen Praxis die menschliche Persönlichkeit faktisch zur bloßen Partikularität erniedrigen, in ihrer Kritik des Marxismus diesem vorwerfen, die historische Bedeutung der Menschen und Persönlichkeit ungenügend oder überhaupt nicht erkannt zu haben.

Wir können diese allgemeinen, einleitenden Bemerkungen zur Entfremdung als Phänomen des gesellschaftlichen Seins nicht abschließen, ohne einen ihrer ontologisch wichtigsten Züge, ihre Prozeßhaftigkeit kurz zu berühren. Wir haben früher festgestellt, daß es nur seinshaft Entfremdungen gibt (und die Entfremdung als allgemeiner Begriff in der Einzahl nur eine wissenschaftlich schwer entbehrliche Abstraktion ist), ebenso müssen wir jetzt zur Feststellung kommen, daß die Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich selbst und auch ihre Mitmenschen entfremden, für ihre eigene Person und auch für andere diese bekämpfen etc., daß der Prozeß der aus diesen Akten des gesellschaftlichen Lebens, auf den der objektiven Totalität der Gesellschaft und auf den der Einzelpersönlichkeit die allein seiende Form dessen ist, was wir theoretisch Entfremdung nennen können. Entfremdung ist also seinsmäßig nie etwas Zuständliches, sondern immer ein Prozeß, der sich innerhalb eines Komplexes – Gesamtgesellschaft bzw. menschliche Einzelindividualität – abspielt. Diese Prozeßhaftigkeit, wie überall in der Gesellschaft, wo die teleologische Setzung von Einzelmenschen ihre wesentliche Grundlage ausmacht, besteht notwendigerweise aus diesen Setzungen einerseits und aus den Kausalreihen, die sie in Gang setzen, andererseits. Da diese dynamischen Wechselbeziehungen zwischen teleologischen Setzungen und kausalen Ablaufsreihen ständig wirksam sind, da im gegebenen Fall für das Individuum die entscheidende Frage ist, wie der Komplex dieser Bewegungen auf ihn selbst als Komplex einwirkt oder zurückwirkt, ist es klar ersichtlich, daß dabei alles ungleichmäßig, widerspruchsbeladen, in ständiger Bewegung verlaufen muß. Schon die Rückbezüglichkeit auf die eigene Persönlichkeit hat zur Folge, daß dabei sehr oft die Folgen der Setzungen ganz anders ausfallen, als sie bewußt beabsichtigt waren, daß sie der Regel nach nicht die geplante Rationalität der Arbeitsakte haben können. Natürlich bleiben trotzdem die allgemeinen Gesetze der Bewegungen dieser Art in Geltung. Besonders der Unterschied zwischen Umständen, die geradezu eine radikale Entscheidung, ein Ja oder Nein den entfremdenden Faktoren gegenüber in den Mittelpunkt drängen und zwischen Phasen, seien sie günstig oder ungünstig, die wir, nach Churchills Worten als Perioden der Konsequenzen bezeichnet haben. Die Umstellung von Inhalt, Richtung etc. ist natürlich im letzteren Fall weitaus schwerer, und praktisch führt

er in sehr vielen Fällen eine endgültige Fixierung der Lebenstendenzen – den Schein eines Zustandes – herbei. (Handlungen, die zur Routine geworden sind.) Freilich kompliziert sich die Lage in diesem Falle dadurch, daß jede entfremdende Tendenz objektiv gesellschaftlich verwurzelt, also permanent die Motive der Setzungen beeinflussend wirksam ist, während der Kampf gegen diese Prozesse des Entfremdetwerdens immer neue Entschlüsse des Individuums und ihr Umsetzen in die Praxis erfordert. Die Anpassung setzt bloß ein Sichtragenlassen vom allgemeinen Strom voraus, der Wille zum Widerstand, immer erneute, neu durchdachte (oder zumindest tief erlebte) und, wenn nötig, kampfvoll ins Leben geführte Entschlüsse. So ist der Mensch der Klassengesellschaften immer von Geburt an als Komplex in einen Komplex eingefügt, dessen Wirkungstendenzen spontan in der Richtung seines Entfremdens wirksam sind. Gegen diese Vielheit von wirkenden Kräften mußte er ununterbrochen die eigenen Kräfte zur Selbstwehr mobilisieren. Von jeder Persönlichkeit, von jeder Etappe ihrer Entfaltung kann also gesagt werden: sie ist das Produkt einer eigenen Tätigkeit, Ausgangspunkt ihrer Weiterentwicklung. Aber auch eine noch so starke Rolle der eigenen Kräfte im Prozeß der Emanzipation von dem Entfremdetwerden bringt den Menschen nie in die früher erwähnte abstrakte Gegensätzlichkeit zur Gesellschaft. Im Gegenteil. Was wir eigene Kräfte nannten, hat zwar ihre Wurzeln in der ursprünglichen (aber in Wechselbeziehungen zur Gesellschaft entwickelten) Persönlichkeit des betreffenden Menschen, ihre Entfaltung oder Rückentwicklung geht in einem ununterbrochenen Prozeß der Aneignung der vergangenen und gegenwärtigen Ergebnisse der Entwicklung der Gesellschaft vor sich. Die zum eigenen Lebensinhalt gewordene Überzeugung (die freilich auch bloß Gefühl oder Ahnung sein kann) von der Realität der Gattungsmäßigkeit für sich ist die stärkste Waffe gegen das Entfremdetwerden, das dem Menschen zur Verfügung stehen kann. Solche Kämpfe, ihr Auf und Ab machen die Seinsweise der Entfremdung aus; ihre unmittelbare Zuständlichkeit ist ein bloßer Schein.

2. *Die ideologischen Aspekte der Entfremdung*

Religion als Entfremdung

Die Betrachtungen des ersten Abschnitts haben gezeigt, daß die Entfremdung sehr weitgehend auch ein ideologisches Phänomen ist, daß insbesondere der subjektiv-individuelle Befreiungskampf von ihr einen wesentlich ideologischen Charakter hat. Diese Seinslage macht es notwendig, daß wir unsere Aufmerksamkeit vorerst

auf jene Momente dieser Prozesse richten, die einen spezifisch ideologischen Charakter haben. Erst nach ihrer Erkenntnis, erst auf Grundlage dieser Erkenntnis (oft freilich in Abgrenzung von ihr) werden wir in den Stand gesetzt, das Phänomen selbst in seiner ganzen Gestalt konkret und adäquat zu erfassen. Wir werden sehen, daß das unmittelbar fundierende Element dabei das ist, was wir in früheren Betrachtungen die Ontologie des Alltagslebens genannt haben. Denn es ist bereits aus den bisherigen Darlegungen klargeworden: Die Entfremdung eines jeden Einzelmenschen wächst unmittelbar aus seinen Wechselbeziehungen mit seinem eigenen Alltagsleben heraus. Diese ist im ganzen wie in Details ein Produkt der jeweils herrschenden ökonomischen Verhältnisse, und selbstverständlich üben diese die letzten Endes entscheidenden Einflüsse auf die Menschen, auch auf ideologischen Gebieten aus. Dem widerspricht es aber nicht, im Gegenteil konkretisiert nur die jeweils aktuellen Inhalte und Formen, daß das vermittelnde Medium zwischen der allgemeinen ökonomischen Struktur der Gesellschaft und dem betroffenen Einzelmenschen eben dieses Sein des Alltagslebens ist. Wenn also ein ideologisches Phänomen auf sein Wesen, auf seine Aktualität, auf seine Wandlungsrichtungen etc. hin untersucht werden soll, so kann man an den Problemen der Ontologie des Alltagslebens unmöglich vorbeigehen. So wie die ökonomische Struktur und Entwicklung der Gesellschaft die objektive Basis der Phänomene ergibt, so die Ontologie des Alltagslebens jenes allseitige Medium der Unmittelbarkeit, das bei den meisten Menschen die Form ist, die sie mit den geistigen Tendenzen ihrer Zeit in konkrete Kommunikationen setzt. Menschen, die von den eigentlichen, von den klarsten und höchsten ideologischen Äußerungen ihrer Zeit fortlaufend direkt berührt werden und in ihrer Praxis stets direkt auf sie reagieren, gehören zu den Ausnahmen. Aber selbst bei diesen bleiben die Einwirkungen der Ontologie des Alltags wirksam. Wir werden deshalb dieses Vermittlungsgebiet nie vernachlässigen dürfen.

Das bedeutet freilich nicht, daß wir diese so einflußreiche Unmittelbarkeit als das gesellschaftlich allein Gegebene zu betrachten hätten, daß wir die großen ideologischen Schlachten einer Periode, in denen die dominierenden geistigen Tendenzen zum dauernd wirkenden Begriff oder zur bleibenden Gestalt geformt werden, irgendwie vernachlässigen dürften. Erst der Zusammenhang aller drei Komplexe ergibt die gesellschaftliche Totalität je einer Periode, ihre Proportionalitäten, die besondere Qualität des in ihr herrschenden Geistes. Darum muß die Analyse unseres Problemkomplexes mit der Auflösung des Hegelianismus, mit dem Auftreten Feuerbachs, mit der Kritik von Marx an diesen und an seinen im Idealismus befangen gebliebenen Anhängern beginnen. Die Beurteilung der Hegelschen Philosophie steht ohne Frage im Mittelpunkt dieser Diskussion.

Hier, im Gegensatz zur Aufklärung, mit der sie sonst intimer und frühzeitiger verbunden ist, als man allgemein annimmt, wird nicht die Religion mit der Philosophie als ausschließende Gegensätzlichkeit kontrastiert, es wird im Gegenteil der Versuch gemacht, die Religion ins System der Philosophie restlos zu integrieren. Das wäre an sich noch nichts radikal Neues, eher ein Fortführen der allgemeinen Linie der deutschen idealistisch-philosophischen Entwicklung (Kant), wenn diese Integration bei Hegel nicht spezifische Kennzeichen erhalten hätte. Erstens faßt Hegel nicht ein Nebeneinander menschlicher Stellungnahmen zur Außen- und Innenwelt in eine erkenntnistheoretisch unterbaute Einheit zusammen, wie Kant, bei dem Hegel kritisch von einem »Seelensack« spricht. Die Integration erfolgt vielmehr als Darstellung des Entwicklungsprozesses des Geistes (der Menschheit), in welchem der Religion die vorletzte Stelle zukommt: eine Höhe auf dem Wege der Selbstentfaltung des Geistes, die nur von der Philosophie selbst übertroffen wird, allerdings bei einer Überwindung, die an den entscheidenden Inhalten nichts Wesentliches ändert, da die Inhalte bloß vom Niveau der bloßen Vorstellung (Religion) auf das des Begriffs (Philosophie) erhöht werden. Zweitens ist dieser Prozeß zugleich der der Entfremdung, infolge des Setzens der Gegenständlichkeit überhaupt (Hegels Bestimmung der Entäußerung) und der Aufhebung jeder Entfremdung durch die Selbstverwirklichung des Geistes, durch die Realisation des identischen Subjekts-Objekts, also auf verschiedenen Stufen der Vollendung, in Religion und Philosophie.

Die materialistische Opposition Feuerbachs gegen den zentralen Systemgedanken Hegels, der Versuch seiner materialistischen Widerlegung hat also die Entfremdung zu einem Hauptthema. Die Religion ist für Feuerbach keine Vorform im Überwindungsprozeß der Entfremdung, sondern im Gegenteil die Urform der Entfremdung. Feuerbach greift dabei – in unmittelbar, aber nur unmittelbar berechtigter Weise – auf alte Traditionen der materialistischen Religionskritik zurück, letzten Endes auf die Feststellung von Xenophanes: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte. Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und blondhaarig.«[1]

Das für uns entscheidende Motiv ist dabei, daß Feuerbach die Hegelsche Integration der Religion in den Prozeß des Selbstwerdens des Geistes (der Menschheit) nicht nur kündigt, sondern geradezu umkehrt und den gesamten

1 Diels, H.: Fragmente der Vorsokratiker. 6. Aufl., Berlin 1951. Bd. 1. S. 49. Xenophanes, S. 15–16.

Idealismus als eine widerspruchsvolle weltlich gewordene Theologie entlarvt: »Wie die Theologie den Menschen *entzweit* und *entäußert*, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren, so *vervielfältigt* und *zersplittert* Hegel das *einfache, mit sich identische Wesen* der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln.«[2] Das bedeutet aber noch bei weitem keine echte materialistische Kritik der Hegelschen Auffassung der Entfremdung, bloß ein summarisches Verdikt, daß die ganze Hegelsche Philosophie ebenfalls eine Abart der Entfremdung ist. Den Weg dazu bahnt die höchst einfache materialistische Erkenntnistheorie Feuerbachs. Da nach ihr nur das unmittelbare, sinnliche Sein echte Realität ist, bedeutet jede auf Gedanken (auf Abstraktion) beruhende Weltauffassung schon ipso facto eine Entfremdung: »Abstrahieren heißt *das Wesen* der Natur *außer die Natur,* das *Wesen* des Menschen *außer den Menschen,* das *Wesen* des Denkens *außer den Denkakt* setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen *sich selbst entfremdet,* indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsakten beruht. Sie identifiziert zwar wieder, was sie trennt, aber nur auf eine selbst wieder *trennbare, mittelbare* Weise. Der Hegelschen Philosophie fehlt *unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit.*«[3] Dieser Appell an die sinnliche Unmittelbarkeit läßt die ganze Entfremdungsproblematik Hegels, die Marx bald darauf in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« so breit und tief kritisiert hat, noch einfach links liegen. Das hat für das theoretische Verständnis des Phänomens vorerst zur Folge, daß nicht so sehr die gesamte Welt der Religion sowie das Weltbild Hegels mit der Wirklichkeit selbst kontrastiert wird, sondern daß die Religionskritik sich zu einer erkenntnistheoretischen Kritik der Theologie verengt, daß damit die Kritik weniger die der wirklichen Religion als ihrer zur Religionsphilosophie verdünnten und verallgemeinerten Gestalt wird. Diese Methode hat allerdings eine lange Tradition. Der Gegensatz von Theologie und – neuer, wirklicher – Philosophie spielt bereits im 17.–18. Jahrhundert eine große Rolle. Die Abstempelung Hegels zu einem Kryptotheologen ist für die weitere Auflösung des Hegelianismus tatsächlich wichtig geworden.

So hat Feuerbach einen schweren Stein ins Rollen gebracht; ohne sein Auftreten wäre die Auflösung der Hegelschen Schule leicht zu einem Dozenten- und Literatengezänk geworden, ohne philosophisch wesentlich über Hegel hinauszuführen. Das hat Marx sehr deutlich gesehen. Nicht umsonst sagt er in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »*Feuerbach* ist der einzige, der

2 Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke II, S. 248; FW 3, S. 226.
3 Ebd., S. 249; ebd., S. 227.

ein *ernsthaftes,* ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist.«[4] Das hindert aber weder ihn noch den anfangs für Feuerbach begeisterteren Engels daran, klar zu sehen, daß die einfache Wendung von den idealistischen Vermittlungen Hegels zu einer materialistischen Unmittelbarkeit die wirklich wesentlichen Probleme des Umbaus der Hegelschen Dialektik völlig ungelöst läßt, daß Feuerbach teils an den entscheidenden Problemen dieses philosophischen Umbruchs achtlos vorübergeht, teils viele wichtige Fragen der Dialektik in einer derart simplifizierten Unmittelbarkeit behandelt, daß das fortschrittlich Gemeinte in eine rückschrittliche Sinnlosigkeit umschlägt. Fürs erste sei die Bemerkung von Marx aus der »Deutschen Ideologie« angeführt: »Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander...«[5] Und Engels seinerseits kritisiert Feuerbachs Darlegungen über das Verhältnis von Wesen und Erscheinung in ungefähr gleichzeitigen Aufzeichnungen, wie folgt: »›Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem, was ist... Das Sein ist die Position des Wesens. *Was mein Wesen, ist mein Sein*... Nur im menschlichen Leben sondert sich, *aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen* Sein vom Wesen. – Ereignet es sich, daß man nicht da, wo man sein Sein, auch sein Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz ist, da *bist Du.* Aber alle Dinge sind – *naturwidrige Fälle ausgenommen* – gerne da, wo, und gerne das, was sie sind.‹... Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige, abnorme Fälle ausgenommen, bist Du gerne mit dem siebenten Jahre Türschließer in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen... Es ist Dein ›Wesen‹, unter einen Arbeitszweig subsumiert zu sein.«[6]

Die von Anfang an vorhandene kritische Einstellung von Marx zur Philosophie Feuerbachs hinderte ihn nicht daran, wie wir gesehen haben, klar zu sehen, daß dessen Auftreten den entscheidenden Anstoß dazu gab, die Hegelsche Philosophie wirklich zu überwinden, aus dem philosophischen Materialismus eine echte und umfassende Weltsicht zu formen, die imstande sein wird, zur theoretischen Grundlage der tatsächlichen, der nicht bloß politischen, sondern auch sozialen Umwälzung zu werden. Schon in 1843 sieht er die Lage so: »Die Kritik der

4 MEGA III, S. 151; MEW EB I. S. 569.
5 MEGA V, S. 34; MEW 3, S. 45.
6 Ebd., S. 540; MEW 3, S. 543.

Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« Vor diesem Satz steht jedoch bereits die Feststellung: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendigt.« Sein Hinausgehen über Feuerbach ist also in erster Reihe ein Ausweiten des Problems auf das gesellschaftlich-materielle Sein und Werden der Menschen. Feuerbachs Feststellung, daß nicht die Religion den Menschen, sondern der Mensch die Religion macht, ergänzt Marx deshalb in einer Weise, die die religiöse Entfremdung und ihr theoretisches Entlarven zu einem allgemeinen politisch-sozialen Problemkomplex der Menschheitsgeschichte ausweitet: »Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.«[7]

Diese Ausdehnung des Problems, dieses entschiedene Überschreiten der provinziellen deutschen Problemstellung, die auf einen Staat, der noch keine bürgerliche Revolution durchgemacht, zugeschnitten war, in der freilich objektiv bereits die wichtigsten Wechselbeziehungen zwischen Religion und Alltagsleben in der kapitalistischen Gesellschaft gestreift waren, bringt den Fragenkomplex von Religion und Entfremdung in die richtige Beziehung zu den universell-revolutionären Tendenzen der Zeit. Während Bruno Bauer noch über die eng provinzielle dreiviertel-theologische und darum sachlich-gesellschaftlich unlösbare Frage meditiert, wie die politische Emanzipation, die staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Juden mit ihrer eigenen inneren Emanzipation (Emanzipation von der religiösen Befangenheit im Judentum, von der menschlichen Entfremdung durch die jüdische Religion) philosophisch in Einklang gebracht werden kann, schiebt die überlegene, politisch-historische Einsicht von Marx alle damit verknüpften Scheinprobleme beiseite. Er führt aus: »... nicht der sogenannte *christliche* Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt und sich daher ausschließend zu anderen Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat,

7 MEGA I/1, S. 607; MEW 1, S. 378.

sondern vielmehr der *atheistische* Staat, der *demokratische* Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist.«[8] Daran schließt sich konsequenterweise eine ausführliche Analyse der Emanzipation, so wie sie sich in ihren klassischen Formen, in Frankreich und in den Vereinigten Staaten bereits verwirklicht hat.

Die Unterscheidung des »idealistischen« citoyen vom real gesellschaftlichen homme ist der gesellschaftlich ontologische Ausgangspunkt. Die Menschenrechte, die so entstehen, entspringen aus der ökonomischen Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft, die »in anderen Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die Schranke« der Freiheit des Menschen erblickt. Die Menschenrechte in den klassischen Konstitutionen der bürgerlich-revolutionären Epoche formulieren also die Rechte dieses homme. Nur ein wenig paradox zugespitzt könnte man ihre Beziehung zu unserem Problem so formulieren: Sie geben dem Menschen die volle Freiheit, sich gesellschaftlich und naturgemäß auch ideologisch nach eigenem Belieben zu entfremden. Ohne allerdings das Spezialproblem der Entfremdung hier direkt zu berühren, formuliert Marx die so entstehende, den Menschenrechten entsprechende Lage wie folgt: »Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Natur-Notwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.«[9] Die Frage der religiösen Emanzipation wird also durch solche Revolutionen ebenso gelöst wie nicht gelöst: die Änderung zeigt sich in wesentlich gleicher Weise auf sämtlichen Gebieten des Lebens: »Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.«[10]

Erst die soziale Revolution, die die realen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen faktisch und radikal umwälzt, vermag für die religiöse Entfremdung, wie für alle Formen des weltlichen Menschenlebens eine reale

8 Ebd., S. 587; MEW 1, S. 357.
9 Ebd., S. 595; ebd., S. 366.
10 Ebd., S. 598, ebd., S. 369.

Lösung zu bringen: »Erst wenn der wirkliche, individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ›forces propres‹ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.«[11] Mit alledem entsteht jedoch nicht bloß eine große weltgeschichtliche Perspektive für die Aufhebung der religiösen Entfremdung, sondern zugleich ein bedeutendes Gesamtbild aller gesellschaftlich hervorgebrachten Entfremdungen. Die Religion hört damit keineswegs auf, eine wichtige Form der menschlichen Entfremdungen zu sein, sie wird nur in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang aller Entfremdungen eingefügt. Die ökonomischen Grundlagen dieses historisch notwendig universellen Entfremdungskomplexes, sowie alle philosophischen Implikationen, die daraus entspringen, hat Marx in seinem nächsten Werk, in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« eingehend untersucht. Dem Wesen des so visierten gesamtgesellschaftlichen Problems entsprechend liegt das Hauptgewicht auf der Aufdeckung und Analyse der durch die kapitalistische Ökonomie produzierten Entfremdungen der Menschen in der Gesellschaft. Dieses Werk analysiert vor allem die Entfremdung des Arbeiters im Kapitalismus. Marx betrachtet jedoch die Entfremdung als eine universelle Eigentümlichkeit des Kapitalismus. In seiner auf das eben genannte Werk unmittelbar folgenden Schrift, in der »Heiligen Familie« wird die Entfremdung im Kapitalismus als universelles, Bourgeoisie und Proletariat in gleicher Weise sich unterwerfendes Phänomen dargestellt, allerdings simultan mit dem Aufzeigen seiner Widersprüchlichkeit, die eine völlig entgegengesetzte Reaktion auf sie in den von ihr betroffenen feindlichen Klassen zur Folge hat: »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigene Macht*, und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet; erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.«[12]

Diese Erkenntnis der Universalität in den verschiedensten Erscheinungsformen der Entfremdung ist jedoch weit entfernt davon, ihr gesellschaftliches Dasein

11 Ebd., S. 599; ebd., S. 370.

12 MEGA III, S. 206; MEW 2, S. 37.

einfach quantitativ auszudehnen. Die Marxsche Erkenntnis zeigt vielmehr die qualitativ-struktiven, real gesellschaftlich-geschichtlichen Verallgemeinerungen auf, die sich aus dieser Universalität der Entfremdung ergeben. Das erste Moment dabei haben wir gesehen: die ökonomische Entstehung und Beschaffenheit von sozialen Entfremdungen, die, obwohl, wie oben gezeigt, sie historisch vielfach das Schicksal der religiösen teilen, doch in ihrer gesellschaftlichen Seinsart brutal und massiv reale Lebensmächte sind, nicht einfach ideologische Verzerrungen des menschlichen Weltbilds wie in der ursprünglichen Feuerbachschen Konzeption. Es geht also, schon rein theoretisch, um viel mehr als um eine Konfrontation von Theologie und wahrheitsgetreuer Weltansicht oder um die der Theologie mit dem Hegelschen Idealismus. Um die Universalität der seienden Entfremdungen auch nur theoretisch zu erfassen, ist eine Gesellschaftslehre sowie ihre neue Methodologie vonnöten. Marx bleibt aber, konsequenterweise, auch hier nicht stehen. Da die entscheidenden Entfremdungen reale Lebenslagen, Ergebnisse realer ökonomisch-sozialer Prozesse sind, kann ihre echte Überwindung, ihre wahrhafte Aufhebung unmöglich bloß einen, wenn auch noch so hochentwickelten, theoretischen Charakter haben. Realitäten in der Gesellschaft sind stets Ergebnisse einer, wenn auch noch so wenig bewußten und gewollten, Praxis. Ihre Aufhebung muß deshalb, wenn sie wirklich eine Aufhebung sein will, über die bloß theoretische Einsicht hinausgehen; sie muß selbst Praxis, Gegenstand einer gesellschaftlichen Praxis werden.

Bei dieser theoretischen Vollendung der Universalität solcher Erkenntnisse durch ihre Umsetzung in eine Praxis der Menschheit verliert notwendigerweise die Entfremdung ihre isolierte Sonderstellung im Kosmos der gesellschaftlichen Phänomene. In der bloßen Theorie blieb etwa die Entfremdung des Arbeiters – berechtigterweise – als besonderes Phänomen in den Wechselbeziehungen seiner kapitalistischen Ausbeutung stehen. Schlägt eine solche Erkenntnis in gesellschaftliche Praxis um, so verschwindet das Sondersein der Entfremdung im gemeinsam-universellen praktischen Akt des Abrechnens mit der Ausbeutung. (Dieses Verschwinden der Selbständigkeit der Entfremdung wurde bereits allgemein ontologisch als notwendig aufgezeigt. Daß damit ihre seinsmäßige Selbständigkeit nicht vollständig aufhört, zeigt die Praxis selbst: Nach jeder solchen Aufhebung oder radikalen Umgestaltung der ökonomischen Welt wirft das neue gesellschaftliche Sein stets und spontan die Frage auf: ist nun mit diesem Wandel auch die Entfremdung verschwunden oder kehrt sie, eventuell in neuen Formen, doch wieder zurück?) Entscheidend bei alledem ist die Einsicht, daß das gesellschaftliche Sein nur durch menschliche Praxis in ein Anderssein verwandelt werden kann. Die Linkshegelianer haben aus einem auf Fichte zurückgeführten

Hegel, aus der Weiterbildung der theoretischen Schranken und Schwächen Feuerbachs eine allgemeine und abstrakte Vertheoretisierung dieses Problemkomplexes zusammengezimmert, wonach Einsicht, Durchschauen, Entlarven etc. einer Entfremdung bereits ihre Aufhebung bedeuten würde. Es handelt sich dabei – dies sei jetzt beiläufig gesagt – nicht um eine spezifisch ideologische Eigenart der vierziger Jahre; mit einer solchen wäre es kaum mehr der Mühe wert, sich noch heute zu beschäftigen. Diese Einstellung ist vielmehr, gerade unter den Formen des Feststellens, des Bekämpfens, des Entlarvens der Entfremdung noch immer lebendig; diese Suprematie des rein Theoretischen, diese offene oder stillschweigende Ausschaltung der Praxis ist auch bis heute wirksam geblieben, daß dies sich nicht mehr in einer entstellten Hegelschen Terminologie abspielt, sondern je nachdem Aufschriften wie Geworfenheit, Entideologisierung, Provokation, Happening etc. trägt, ändert am Wesen der Sache gar nichts. Marx geht in seiner Polemik gegen die Linkshegelianer von der »Selbstentäußerung der Masse« aus. Er polemisiert nun gegen diese Einstellung so: »Die Masse richtet sich daher gegen ihren *eigenen* Mangel, indem sie sich gegen die selbständig existierenden *Produkte* ihrer *Selbsterniedrigung* richtet, wie der Mensch, indem er sich gegen das Dasein Gottes kehrt, sich gegen seine *eigene Religiosität* kehrt. Weil aber jene *praktischen* Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existieren, so muß sie dieselben zugleich auf eine *äußerliche* Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs für nur *ideale* Phantasmagorien, für bloße *Entäußerungen des Selbstbewußtseins* halten, und die *materielle* Entfremdung durch eine rein *innerliche spiritualistische* Aktion vernichten wollen... Die *absolute Kritik* (Bruno Bauer und sein Kreis – G. L.) jedoch hat von der Hegelschen Phänomenologie wenigstens *die* Kunst erlernt, *reale, objektive, außer mir* existierende Ketten in *bloß ideelle*, bloß *subjektive*, bloß *in mir* existierende Ketten, und daher alle *äußerlichen*, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.«[13]

Wir sahen: die Debatte um die Aufklärung der Frage: was ist religiöse Entfremdung und wie kann sie überwunden werden, hat sich sehr weit von den anregenden Provokationen Feuerbachs entfernt, und sie läßt die ersten allgemeinsten Umrisse des neuen Marxschen Materialismus, seiner Philosophie der gesellschaftlich-geschichtlichen Menschheitsentwicklung bereits klar erblicken. Der Ausgangspunkt, die Religion als Entfremdung, als Typus der vorwiegend ideologischen Entfremdung, erweist sich keineswegs mehr als ausschlaggebendes Moment in diesem Universalbild. Das Ideologische – und damit war der entscheidende Schritt zu seiner Enträtselung getan – erweist sich als ein Produkt, als ein Derivat des materiellen Selbstreproduktionsprozesses der Menschheit. Damit ist der methodologische Ort für die Beantwortung der von Feuerbach aufgeworfenen Fragen genau angegeben, diese Rektifikation selbst geht aber weit über die Initiative von Feuerbach hinaus. In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« zeigt Marx die entscheidenden allgemeinen Umrisse der konkreten und realen Lösung dieser von Feuerbach noch abstrakt-ideologisch aufgeworfenen Frage: damit die entfremdende Projektion des Wesens des menschlichen Lebens ins Transzendente aufhöre, muß der Mensch seine eigene Genesis, sein eigenes Leben als Moment eines Prozesses begreifen, in welchem er selbst stets aktiv handelnd beteiligt ist, der deshalb auch sein eigener realer Lebensprozeß ist. Marx weist dabei auf die wissenschaftlichen Ergebnisse der Geognosie und, dem Stand der damaligen Wissenschaft entsprechend, auf die generatio aequivoca als auf die »einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie« hin. Dabei sieht er die gesellschaftlichen Schwierigkeiten der allgemeinen Ausbreitung dieser Lehre ganz klar, und zwar vor allem in der allgemeinen Abhängigkeit des Menschenlebens von ihm fremden Mächten in seiner Gegenwart. »Die *Schöpfung* ist daher«, sagt er, »eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung«, obwohl alle Fragen des menschlichen Alltagslebens, die die Schöpfung als Antwort auf die Genesis des Menschen erheischen, bloß Produkte falscher Abstraktionen sind. Diese können nur durch die Entwicklung der Menschheit im Sozialismus wirklich beantwortet werden, womit Marx zu der Perspektive zurückkehrt, die wir bereits dargestellt haben. »Indem«, sagt er, »für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*. Indem die *Wesenhaftigkeit* des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich, anschaubar geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und den Menschen – eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt – praktisch unmöglich geworden.«[14] Der bloß theoretische Atheismus ist dieser welthistorisch konkreten Widerlegung des Schöpfergottes gegenüber eine bloße Abstraktion. Im Laufe der späteren Entwicklung von Marx

13 Ebd., S. 254; ebd., S. 87.

14 Ebd., S. 124; MEW EB I. S. 546.

wichtiger Faktor des gesellschaftlichen Lebens* philosophisch integriert werden muß.

Damit entsteht ein ontologisches Zwielicht von Sein und Nichtsein. Und es ist für den Geist dieser ganzen Periode bezeichnend, daß die gedanklichen Tendenzen zur Rettung der inneren Selbständigkeit und Integrität der Religion – je konsequenter sie sind, desto entschiedener – ihr nicht einen neuen, aus den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Lebens herausgewachsenen Gehalt zu geben versuchen, sondern im Gegenteil das originär Religiöse in einer folgerichtig zu Ende geführten reinen Irrationalität erblicken. Das ist am deutlichsten bei Kierkegaard zu sehen. Schon in dem Frühwerk »Furcht und Zittern« (es ist 1843, im selben Jahr erschienen, in dem die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« entstanden sind) verweist er die Lösung der echten gesellschaftlichen und daher rationalen Konflikte der Tragödie zu, während er den religiösen Kontakt der Menschen mit Gott als völlig irrational auffaßt. Während das Aufopfern Iphigenien durch Agamemnon ein völlig rationaler, jedem verständlicher, ethischer (also gesellschaftlicher) Akt ist, ist das Gottesgebot an Abraham, seinen Sohn Isaak aufzuopfern, eine »teleologische Suspension des Ethischen«, etwas in keiner rationalen Weise Verstehbares. Der tragische Held, im Gegensatz zu Abraham, tritt in kein privatpersönliches Verhältnis zu Gott. Wird nun in einer derart radikalen Weise nur das ausschließlich persönliche, in keiner Hinsicht gesellschaftliche Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott als allein religiöses Verhältnis anerkannt, so ist es für Kierkegaard offenkundig, daß die tatsächlich existierende Kirche nichts mehr mit Christi Verkündigung, nichts mehr mit echter Religion zu tun haben kann. In seinen letzten Broschüren formuliert er diese Antinomie mit einer grotesk-brutalen Offenheit: »Auf diese Weise kann man jede beliebige Religion siegreich in der Welt einführen; und das Christentum, auf diese Weise eingeführt, ist zum Unglück gerade das Gegenteil von Christentum. Oder muß nicht in unseren klugen Zeiten jeder Jüngling leicht verstehen, daß nach einigen Generationen der Glaube, der Mond sei aus grünem Käse gemacht, die herrschende Religion im Lande sein würde (wenigstens in der Statistik), wenn der Staat den Einfall bekäme, ihn als solche einführen zu wollen, wenn er zu diesem Zweck 1000 Besoldungen einen Mann mit Familie aussetzen und rasches Avancement in Aussicht stellen würde – wenn er sein Vorhaben konsequent durchführen würde?«[18]

Die Formulierung Kierkegaards zeigt, bei allen satirischen Untertönen das Umschlagen eines grotesken Gegensatzes, über welchen noch ausführlicher zu

* In der Handschrift steht noch hier: ... »in das System des staatlich-gesellschaftlichen Lebens (bei Hegel: objektiver Geist)« ...

18 Kierkegaard: Gesammelte Werke 12, Jena 1909, S. 43.

sprechen sein wird, ins Absurde. Denn in der konkreten, gesellschaftlich determinierten Dialektik der religiösen Entwicklung mag das weltliche Leben der Kirchenanhänger vom Standort der wirklich Glaubenden als willkürlicher Unsinn erscheinen, ein allgemein gewordenes Verhalten kann aber in keiner Gesellschaft – weder religiös noch weltlich – in Geltung bleiben und funktionieren, wenn es nicht irgendwie, mit noch so verkehrten Begründungen doch ein realgesellschaftliches Bedürfnis befriedigt. Es ist kein Wunder, daß Karl Jaspers, dessen Philosophie letzten Endes die Religion, ohne ihre Entfremdungstendenzen tatsächlich zu kritisieren, bejaht, über Kierkegaards Position sagt: »Wäre sie wahr, so würde damit ... die biblische Religion am Ende sein.«[19] Die gesellschaftlich real vorhandenen Gegensätze innerhalb der christlichen Religion haben die großen Schriftsteller dieser Epoche weitaus tiefer und wirklichkeitsnäher geschildert als die meisten Theoretiker, und zwar weitgehend unabhängig davon, ob und wie sie für die eigene Person religiös waren. Man denke vor allem an Dostojewskis Großinquisitorepisode in den »Brüder Karamasow«. Ihr letzter Gehalt – und darauf müssen wir uns hier beschränken – ist, daß die Nachfolge der Lebensführung Jesu die Kirche und mit ihr die ganze Zivilisation ins Verderben stürzen würde. Dostojewskis großer Antipode Tolstoi hat das Problem des Gegensatzes in seiner Spätzeit nicht nur als Lehre verkündet, er versuchte auch, sein eigenes Leben dem Vorbild Jesu anzupassen. Abgesehen von seinen Tagebüchern, in denen die daraus entstehenden persönlichen Tragikomödien zum Ausdruck gelangen, hat er im Drama »Das Licht leuchtet in der Finsternis« die weite Spanne der katastrophalen und lächerlichen Konsequenzen geschildert, die notwendig entstehen, wenn diese Lebensführung mit der bürgerlichen Wirklichkeit praktisch konfrontiert wird. Oder man denke an Baudelaires Gedicht über die Verleugnung Jesu durch Peter. Ich zitiere nur die Schlußstrophe:

> – Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait
> D'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve;
> Puissé-je user du glaive et périr par le glaive!
> Saint Pierre a renié Jésus ... il a bien fait![20] *

19 Jaspers-Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, S. 36.

20 Baudelaire, Œuvres I, S. 136.

* – Ich scheide gern von hier aus dieser Welten Wahn,
Wo die Gedanken sich zu keinen Taten ballen:
Ich wünsche mir das Schwert, um durch das Schwert zu fallen!
Daß Petrus seinen Herrn verriet ... war recht getan!
(Übersetzung von Carl Fischer in Ch. B., Die Blumen des Bösen, Berlin–Neuwied 1955, S. 405.)

hat sich dieser Problemkomplex wesentlich konkretisiert. Freilich ist die Wissenschaft in unseren Tagen der Entstehung des organischen Lebens auf einem ganz anderen Niveau der Wirklichkeitserkenntnis näher gekommen, aber die Theorien Darwins, die Ableitung der Genesis des Menschen als Menschen aus der eigenen Arbeit hat Marx selbst miterlebt, theoretisch bearbeitet, ohne diesen Entwurf der Jugendzeit prinzipiell verwerfen zu müssen. Die ontologische Priorität des genetischen Prozesses für die Menschwerdung, des Prozesses der Selbsttätigkeit gegenüber einer jeden Entfremdung bleibt, wie wir alsbald sehen werden, die theoretische Grundlage einer jeden echten Kritik der Religion.

Die an sich wichtigen Detailprobleme der menschlichen Entfremdung in der Religion und durch sie verblaßten allerdings im Schatten der großen welthistorischen Perspektiven, die Marx aufzeichnete, ohne sie dabei in ihrem konkreten Geradesosein konkret zeigen zu können. Das hatte zur Folge, daß mit allmählichem Verschwinden des Verständnisses für die besondere dialektische Art von Marx, an große Prozesse theoretisch heranzutreten, in der Periode der Zweiten Internationale, selbst bei den besten Theoretikern, wie Plechanow, die von uns angedeutete weiterführende Kritik Feuerbachs immer mehr in Vergessenheit geriet und seine ursprüngliche beschränkte Eigenart wieder einen methodologischen Einfluß erhielt; ja es geschah nicht selten, daß weniger die kritische Weiterführung Feuerbachs durch Marx als der Einfluß von jenem in den Mittelpunkt des theoretischen Interesses rückte. Damit verengte sich auch die Kritik der religiösen Entfremdung wieder in die Richtung einer bloß theoretischen Kritik der Theologie, zu ihrer Konfrontation mit den bestimmten neuen Ergebnissen der Naturwissenschaft. Das reale gesellschaftliche Verhältnis der Religion zum Menschen der heutigen Gesellschaft, ihre seinsmäßige Grundlage, ihre Beziehung zu den konkreten gesellschaftlichen Seinskomplexen und zu ihren ideologischen Reflexen – das, was wir hier als Ontologie des Alltagslebens zu bezeichnen pflegen – wurde so gut wie vollständig vernachlässigt. Und da, worauf wir alsbald detaillierter eingehen müssen, gerade in der gegenwärtigen Krise der Religion diese Probleme eine zentrale Wichtigkeit erhalten haben, war es unvermeidlich, daß ein Mißverhältnis zwischen Marxismus (sowohl in seiner stalinistisch-dogmatischen wie in seiner revisionistischen Form) und effektiver überzeugender Religionskritik entstehen mußte.

Es ist heute im historischen Rückblick nicht allzu schwer, die Ursachen, die dazu führten, zu erkennen. Man darf nie vergessen, daß die Schriften des jungen Marx in den vierziger Jahren, am Vorabend der europäischen Revolution verfaßt wurden. Und auch deren Niederlage setzte das Problem des Herannahens von neuen Revolutionen nie vollständig von der Tagesordnung der Arbeiterbewegung

ab. Es gab die Pariser Kommune, es gab das Sozialistengesetz Bismarcks, es gab die Zeit der Massenstreiks, der russischen Revolution von 1905, den Ersten Weltkrieg, die Revolution von 1917 und die von ihr in Mitteleuropa ausgelöste revolutionäre Welle. Das hatte zur Folge, daß in fortschrittlich intellektuellen Kreisen, weit über die wirklichen Revolutionäre hinausgehend, vielfach Meinungen verbreitet waren, die auf allmähliches oder krisenhaftes Absterben der Religion hinzielten. Bei seiner Gesamteinstellung zur deutschen Geschichte wird man Treitschke sicher nicht so auslegen, als ob er mit der allgemeinen Entwicklung der vorrevolutionären Radikalen sympathisiert hätte. Es ist so als Abbild von Zeitströmungen charakteristisch, daß er über den in den dreißiger Jahren sehr einflußreichen preußischen Minister Altenstein schrieb: »an seinem gastlichen Tische wurde zuweilen kühl die Frage erörtert, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde.«[15] Das scheint dem Hegelbild bei Feuerbach zu widersprechen. Man vergesse aber nicht, daß gerade er die Hegelsche Philosophie auch so charakterisierte: »Die spekulative Philosophie ist, als die Verwirklichung Gottes, zugleich die *Position, zugleich die Aufhebung oder Negation Gottes, zugleich Theismus, zugleich Atheismus.*«[16] Und es ist kein Zufall, daß der junge Marx an den Broschüren Bruno Bauers, die Hegel als esoterischen Atheisten dargestellt haben, mitbeteiligt war, daß Heinrich Heine in seinen Erinnerungen an Hegel, den er noch persönlich gekannt hat, immer wieder auf diese seine »esoterische« Zweideutigkeit in der Sache der Religion anspielt. Ohne hier auf das Verhältnis von Hegel selbst zur Religion näher eingehen zu können, muß man doch sagen, daß zumindest seine nicht zur Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen deutliche Zeichen einer solchen Zweideutigkeit zeigen. So etwa aus der Jenaer Periode: »Eine *Partei ist* dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; – ein Beweis, daß er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört. – Jetzt wird die Wahrheit der christlichen Religion immer bewiesen, man weiß nicht für wen; denn wir haben doch nicht mit den Türken zu tun.«[17] Die theoretische Integration des geistigen Gehalts der Religion in die Philosophie Hegels – identischer Gehalt bei jener auf dem Niveau der Vorstellung, bei dieser auf dem des Begriffs – enthält auch letzten Endes eine philosophische Zweideutigkeit, nämlich, daß der Religion einerseits jede Selbständigkeit an Gehalt genommen wird, daß sie aber andererseits zugleich als

15 Treitschke: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert III. Leipzig 1927, S. 421.
16 Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., II, S. 285; W 3, S. 264.
17 Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844, S. 537–538.

Dieses Thema hört nicht auf, die bedeutendsten Schriftsteller der zweiten Hälfte des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts zu beschäftigen. Es genügt vielleicht, wenn ich an das »Gelobte Land« von Pontoppidan, an »Emanuel Quint« von Gerhard Hauptmann erinnere. Die so entstehenden tragikomischen Grotesken gehen jedoch nie darauf ein, jene gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit, in der die Ethik Jesu zur traurigen Groteske wird, als eine Welt zu schildern, in der die atheistische Weltanschauung die gesellschaftlich herrschende wird. Im Gegenteil. Diese ist, wie bei Kierkegaard, die Welt des gegenwärtigen Christentums. Ein anderer bedeutender Schriftsteller J. P. Jacobsen zeigt in »Niels Lyhne«, wie der Atheist in der »christlichen« Gesellschaft eine Art von Outcast ist. Da wir hier keine Literaturgeschichte betreiben, sondern die bedeutendsten Werke als Wiedergabe der Wirklichkeit, als Ausdruck ihrer tiefsten realen Lebenstendenzen zu erfassen versuchen, können wir zusammenfassend sagen – was übrigens dem literarischen Gehalt des Romans von Dostojewski genau entspricht –, daß es gerade die christliche Gesellschaft ist, die den wiederkehrenden Jesus als Fremdkörper aus sich ausstoßen würde.

Freilich ist das jetzt Angedeutete ein ganz kleiner, wenn auch nicht bedeutungsloser Ausschnitt aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die hier gemeint ist. Wenn wir früher die theologisch-religionsphilosophische Kritik der religiösen Entfremdung bei Feuerbach als zu eng, als zu schmal bezeichnet haben, so haben wir dabei – unmittelbar philosophisch-historisch – daran gedacht, daß Hegel die Religion als die Mittelstufe des absoluten Geistes behandelt und dabei auch als Systematiker übersieht, daß die wirklichen Wurzeln der Religion, ihres wirklichen Entstehens und Vergehens sich in der eigentlichen Sphäre des gesellschaftlichen Seins, in der Sphäre, die Hegel als objektiven Geist bezeichnet, in der er Gesellschaft, Recht, Staat behandelt, befinden. Dabei muß, wie gezeigt, besonders betont werden, daß die Religion mit den wichtigsten Erscheinungsweisen des objektiven Geistes auch jene Organisationsformen teilt, die diesen, ohne ihre ideologische Beschaffenheit aufzuheben, auch die Kennzeichen des Überbaus verleihen (Machtapparat für die Ausfechtung ideologischer Krisen). Ohne diese Frage in der gebührenden Breite behandeln zu können, genügt ein Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit, um zu sehen, daß die Religion ein universal gesellschaftliches Phänomen ist; anfangs – und in vielen Fällen auch viel später – ein Regelungssystem des gesamten gesellschaftlichen Lebens; daß sie vor allem das gesellschaftliche Bedürfnis erfüllt, das Alltagsleben der Menschen zu regeln, und zwar in einer Form, die in irgendeiner Weise imstande ist, auf die Lebensführung aller in Betracht kommenden Einzelmenschen einen direkten Einfluß auszuüben. (Diese allgemeine Aufgabe hat natürlich in den verschiedenen Gesellschaften höchst verschiedene Gestalten). In der Blütezeit der Polis war ein solcher Einfluß auf die Sklaven gar nicht beabsichtigt; im Feudalismus dagegen spielte er bei den Leibeigenen, im städtischen Handwerk etc. eine große und wichtige Rolle usw.

Das bringt in jeder Religion eine gewisse Tendenz zur Universalität der Beeinflussungsmittel hervor, von Tradition bis Recht, Moral, Politik etc. gibt es kein gesellschaftlich einflußreiches ideologisches Gebiet, das die Religion nicht zu beherrschen versucht hätte. Während aber – je entwickelter eine Gesellschaft ist, desto mehr – die ideologischen Regelungsweisen notwendig Tendenzen zu abstraktiven Verallgemeinerungen, zu gedanklichen Verselbständigungen ausbilden (man denke an die Entwicklung etwa des Rechts), darf in der Religion, wenn sie ihre gesellschaftlichen Funktionen erfüllen will, nie der oft sehr kompliziert organisierte Kontakt mit den speziellen Schicksalen der Einzelmenschen als Einzelmenschen des Alltagslebens verlorengehen. Wie sich diese Parallelität von weltlicher und religiöser ideologischer Leitung praktisch durchsetzt, zeigt wieder, je nach der ökonomisch-sozialen Entwicklungshöhe einer Gesellschaft, je nach Stand, Formen, Inhalten etc. der Klassenkämpfe außerordentlich verschiedene Formen. Sicher ist bloß, daß selbst bei völliger Konvergenz der Gebote und Verbote, die beide Gruppen zur Geltung zu bringen bestrebt sind, die Mittel dazu außerordentlich verschieden ausfallen müssen. Das Recht will z. B. das Alltagsleben der Menschen im Interesse einer bestimmten Klasse auf bestimmter ökonomischer Entwicklungsstufe vor allem durch allgemeine Androhung von Strafen beherrschen; das bloße weitgehende Einhalten dieser Gebote und Verbote durch die Mehrheit der Menschen reicht als Erfüllung einer solchen Zwecksetzung völlig aus. Es ist nun durchaus möglich, ja in den meisten Fällen wirklich, daß die religiöse Regelung dieselben Probleme in der – letzten Endes – selben Weise zu lösen bestrebt ist wie das Recht. Ihre Mittel werden aber spezifische qualitative Akzente erhalten, die oft weit über den möglichen Wirkungsbereich des Rechts hinausgehen. Man denke etwa an den ersten Weltkrieg. Das Recht kann dem Menschen seine völkerrechtliche Legitimität darlegen, kann darauf hinweisen, daß in der großen Reihe von Mord, Totschlag etc. das Töten des Feindes durch den Soldaten nicht vorkommt. Das alles ist nicht ohne Wichtigkeit. Wenn jedoch die verschiedenen Konfessionen damit hervortreten, daß der Mensch, indem er seine Pflichten dem eigenen Vaterland gegenüber restlos erfüllt, seine Seele rettet, den heiligen Überlieferungen der christlichen Menschheit treu bleibt usw., so haben sie das damalige zentrale Klasseninteresse der herrschenden Klassen mit ganz anderer Intensität und Tiefe der Wirkung gefördert, als dies das Recht je zu vollbringen vermöchte. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß solche Effekte nur erzielt werden können, wenn die sich

realisierenden teleologischen Setzungen auf reiche Erfahrungen darüber basiert sind, was der Durchschnittsmensch im Alltagsleben für wahr, seiend, wichtig etc. hält, welche konkreten Formen solche Vorstellungen über die Wirklichkeit seiner Umwelt als Wirklichkeit überhaupt in ihm erwecken, mit einem Wort, wie die Ontologie des Alltagslebens in einem bestimmten Zeitpunkt für bestimmte Typen der Menschen beschaffen ist.

Freilich darf dieser Unterschied zwischen religiösen und »weltlichen« Regelungen der menschlichen Handlungen nicht vulgarisiert vereinfacht, nicht auf den abstrakten Gegensatz von unmittelbar und gedanklich konstruiert reduziert werden. Auch für die Religion entsteht, parallel mit der Differenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Notwendigkeit, ihre Entscheidungen begrifflich subtil zu begründen. Der Teufel ist ein Logiker, wird im Falle Guido de Montefeltro bei Dante festgestellt. Wenn aber, wie hier bei Dante, solche Tendenzen zur juristischen Subtilität doch die Evidenz einer möglichen Massenwirkung (Wirkung auf eine Masse von Einzelmenschen im Alltagsleben) bewahren sollen, so müssen sie in die Praxis des Alltagslebens unmittelbar evident rückversetzbar sein. So bei Dante in diesem Fall, daß die Reue ohne Umsetzung in Praxis für das Heil wertlos sei.[21] Die von Luther bekämpfte Auffassung des Sündenerlasses als Ware ist ein deutliches Zeichen solcher Tatbestände. Daß auch diese Beeinflussungsmittel mitunter sogar auf lange Zeitstrecken reibungslos funktionieren können, hebt diese Gegensätzlichkeit nicht auf, zeigt bloß, daß sie nie einen absoluten, sondern stets nur einen tendenziellen Charakter hat. In den einzelnen Fällen entscheidet darüber die vom Stand der Klassenstruktur und der Klassenkämpfe determinierte Ontologie des Alltagslebens. Es genügt, an die Funktion und Rolle der Religionen in den Weltkriegen zu erinnern, die freilich nicht nur Erfolge dieser ihrer Funktionen zeigen, sondern auch Auflehnungen gegen sie.

Bevor wir jedoch uns auf eine einigermaßen konkrete Analyse einer konkret historischen Erscheinungsweise der Ontologie des Alltagslebens einlassen könnten, müssen wir jene allgemeinen und infolge der Wesensbeschaffenheit des gesellschaftlichen Lebens immer wiederkehrenden Bestimmungen etwas näher betrachten, die einer jeden teleologischen Setzung, jeder praktischen oder mit der Praxis zusammenhängenden theoretischen Stellungnahme der Menschen im Alltag zugrunde liegen. Dazu muß gleich eingangs unsere bereits öfter dargelegte These wiederholt werden: dem Alltagsleben liegt eine unmittelbare Beziehung zwischen Theorie und Praxis zugrunde. Diese Unmittelbarkeit muß zwar in den

21 Dante: Die göttliche Komödie, Gesang XXVII.

theoretischen Vorbereitungsakten einer jeden – noch nicht zur absoluten Routine gewordenen – Arbeit gekündigt werden. Darin muß nämlich die objektive, unabhängig vom Bewußtsein existierende wahre Beschaffenheit von Arbeitsmitteln, Arbeitsgegenstand etc. objektiv richtig begriffen werden, soll der Arbeitsprozeß zu einer erfolgreichen Verwirklichung des in der teleologischen Setzung enthaltenen Arbeitszieles führen. (Es ist deshalb kein Zufall, daß die Verselbständigung dieses Vorbereitungsprozesses der Arbeit zur Wissenschaft und damit zu einem Hinausgehen über diese unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis geführt hat.) Das an sich auf Objektivität gerichtete Nachdenken über die Möglichkeiten der geplanten Arbeitsakte verläßt allerdings diese Unmittelbarkeit nur in bezug auf das jeweilige konkrete Arbeitsziel. Es kann also die allgemeine unmittelbare Verbindung von Theorie und Praxis im Alltag nie von Grund aus umwälzen. Selbst heute, nach Entwicklung einer ganzen Reihe von selbständig gewordenen Wissenschaften ist diese Struktur des Alltagslebens (auch für die Wissenschaftler selbst in ihrem Alltagsdasein) dem Wesen nach unverändert funktionierend erhalten geblieben.

Die Befreiung aus dieser universellen Vorherrschaft der Unmittelbarkeit in der Beziehung von Theorie und Praxis hat gesellschaftsontologisch einen weitgehend individualisierten Charakter. Ist ja die unmittelbare Erscheinungsform dieses Verhältnisses die Vorherrschaft der menschlichen Partikularität im Ich, die der Affekte in den Reaktionen auf das umgebende Leben, so daß zu ihrer Überwindung eine innere, selbstkritische Umstellung der Persönlichkeit auf diesen in den Objekten liegenden oder zu liegen scheinenden Verhältnissen vonnöten ist. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß dieser Art der Auffassung und Verarbeitung der jeweils umgebenden Welt, die in ihrer objektiv wirksamen Totalität eine solche Ontologie des Alltagslebens ergibt, einen rein subjektiven Charakter hätte. Im Gegenteil. Alle konkret wirkenden Kräfte, Probleme, Situationen, Konflikte etc., aus denen sich diese Ontologie zusammensetzt, sind objektive Phänomene, zumeist, nicht immer, wie wir sehen werden, rein objektiv gesellschaftlichen Charakters. Vom Menschen jedoch, der hier, wie überall, ein antwortendes Wesen ist, hängt es ab, ob er auf diese auf ihn spontan zukommenden Tatsachen spontan oder sich bewußt über die eigene Partikularität erhebend reagiert. Bleiben seine Reaktionen auf dem Niveau einer solchen Spontaneität stehen, wird deshalb seine Praxis, die Kontinuität seiner teleologischen Setzung bloß oder vorwiegend von derartigen Motiven bestimmt, so integriert er sich selbst in diese Welt des Alltagslebens, wird diese für ihn seine unaufhebbare, endgültige reale Umwelt, auf deren Probleme er dementsprechend ihrer unmittelbaren Beschaffenheit entsprechend reagiert. Die Summe dieser Reaktionen muß deshalb in jeder

Gesellschaft eine bedeutsame Komponente der Totalität der wirksamen Tendenzen ausmachen.

Uns interessiert gegenwärtig vor allem die Frage, wie aus einem solchen gesellschaftlich entstandenen Subjekt-Objekt-Verhältnis die Vorstellung eines transzendenten Motors aller individuellen wie kollektiven Akte, aller in der Gesellschaft (den Stoffwechsel mit der Natur mitinbegriffen) sich ergebenden Bewegungstendenzen, Situationen als Antwort der Menschen auf eine so beschaffene Wirklichkeit herauswächst. Wenn wir nun die wichtigsten ontologischen Motive dieses Komplexes ins Auge fassen wollen, so fällt vor allem die, in anderen Zusammenhängen bereits behandelte, Situation auf, daß die Menschen ihre teleologischen Setzungen niemals mit adäquater Kenntnis sämtlicher dabei effektiv wirksamer Kräfte zu vollziehen imstande sind. Daß diese Lage eine wichtige Komponente der Arbeit selbst ist, leuchtet sofort ein; sie ist es sowohl im positiven wie im negativen Sinne. Die Unkenntnis sämtlicher Bestimmungen führt nämlich nicht nur und nicht immer ein Scheitern herbei, die unbekannten Motive können vielmehr unter Umständen eine nicht beabsichtigte Vervollkommnung der Arbeit, ihre Anwendbarkeit auf nicht vorhergesehene Fälle, Gebiete etc. zustande bringen. Die Wirkung dieser Lage im übrigen Alltag ist noch weitaus verwirrender. Vor allem entstehen sehr oft Lagen, in denen »bei Strafe des Untergangs« sofort gehandelt werden muß, ohne auch nur den Versuch wagen zu können, eine Übersicht der wirksamen Faktoren ernsthaft in Angriff zu nehmen. Aber selbst wo die Umstände einen zeitlichen Spielraum fürs Nachdenken gestatten, gibt es sehr häufig unübersteigbare Schranken der erkenntnismäßigen Übersicht. Solche Schranken bestehen ständig bereits in bezug auf die verschiedenen gesellschaftlich-ökonomischen Kräfte, die das Alltagsleben der Menschen beherrschen. Auch wenn sie mit der Zeit wissenschaftlich erkennbar und damit prinzipiell beherrschbar werden, nimmt dieser Prozeß nicht selten Jahrtausende in Anspruch; man denke etwa an die Rolle des Geldes im ökonomischen Leben, die zumindest für Altertum und Frühmittelalter eine schicksalhafte Transzendenz erfüllt und auch heute im Alltagsleben der Durchschnittsmenschen nicht selten ihre Schicksalhaftigkeit beibehält. Man denke etwa an die Inflationswellen nach dem Ersten Weltkrieg. Wir können hier naturgemäß diese Beispiele nicht häufen; wir verweisen daher nur auf das Faktum, daß der Mensch des Alltags nur im ständigen Kontakt mit anderen Menschen sein Leben zu führen imstande ist, und daß die Menschenkenntnis als Erkenntnis der wahren Beschaffenheit eines Einzelmenschen, als die Voraussicht seines unmittelbar zukünftigen Handelns sich nie zu einem wirklichen Wissen erheben kann, usw. usw. Die Alltagspraxis ist also immer von einem weiten, vollständig unmöglich bewältigbaren Umkreis des

Unerkennbaren umgeben. Ist es ein Wunder, wenn in einer solchen, qualitativ wie quantitativ stets variierten, aber im Grundzug konstanten Lebenslage der Menschen – in der Unmittelbarkeit des Alltags – die Transzendenz mit der Immanenz der erfaßbaren Umgebung notwendig koexistiert, sie als eine letzthin entscheidende Wirklichkeit wahrgenommen wird? Und es ist wieder so, daß nur eine Verhaltensweise des Menschen, die über diese Unmittelbarkeit des Partikularen hinauszugehen fähig ist, der hieraus entstehenden Entfremdung in die Transzendenz entgegenwirken kann. Auf dem Niveau der einfachen Unmittelbarkeit ist es selbstverständlich, daß der Mensch bestrebt sein wird, das aktuell Unbewältigte mit jenen Mitteln zu bewältigen, die sich in der vorangegangenen, seine Lebensführung fundierenden Praxis bereits bewährt haben.

Es ist allgemein bekannt, daß die erste Kategorie des gedanklichen Ordnens und Beherrschens der objektiven Wirklichkeit die Analogie ist. Wenn Hegel über den Analogieschluß (sicherlich eine entwickeltere, spätere Form seiner Anwendung in der Praxis) sagt, es wären die Schranken der Induktion, die zum Analogieverfahren führen, so handelt es sich auch bei ihm sachlich um jene Unendlichkeit der Bestimmungen, die wir als Schranke der Erkennbarkeit bei den praktischen Setzungen festgestellt haben. Und konsequenterweise sieht er die Berechtigung der Analogie darin, daß der »Instinkt der Vernunft ... ahnen läßt«, daß empirisch gefundene Bestimmungen in der Gattung des Gegenstandes begründet und damit als Vehikel zur Ausdehnung der Erkenntnis geeignet sein können. Er fügt hinzu, ohne auch nur einen Versuch zu machen, Kriterien der Richtigkeit anzugeben, daß die Analogien oberflächlich oder gründlich sein können.[22] Damit weicht aber Hegel vor der wirklichen Frage aus. Von seiner logisch orientierten Methodologie aus gesehen, verständlicherweise, denn es ist tatsächlich unmöglich, logische Kriterien dafür anzugeben, wann eine Analogie oberflächlich, wann sie wirklich auf das Sein auftreffend ist. Das ist eine rein ontologische Frage: ihre Lösung hängt vom Geradesosein jener Phänomene ab, die in der Analogie zueinander in Beziehung gebracht werden. Dafür kann es keine abstrakte Regel geben: hinter sehr ähnlich erscheinenden Prozessen kann völlig Divergentes stecken, hinter unmittelbar keinerlei verwandte Züge zeigenden, nahe Verwandtes. Darum ist die Analogie letzten Endes zwar überhaupt kein echtes Erkenntnismittel, wohl aber die natürliche, unausrottbare Art, auf neue Phänomene zu reagieren, sie ins System der bereits erkannten einzuordnen. Darum steht sie – ohne mögliche Kontrolle im Voraus – am Anfang des Erkenntnisprozesses der Wirklichkeit, darum wird sie von der Entfaltung des wissenschaftlichen Denkens zu einem

22 Hegel: Enzyklopädie, § 190, Zusatz; HWA 8, S. 343.

subjektiven Impuls für – unabhängig von ihr zu überprüfenden – Hypothesen degradiert.

Diese ontologische Lage macht es verständlich, daß die Analogie in den Anfangsstadien des Denkens – und noch lange nach den Anfängen im eigentlichen Sinne – eine außerordentliche Rolle spielt, daß das Alltagsdenken sich noch heute in praktisch höchst wichtigen Fragenkomplexen auf sie stützt: so ist z. B. das, was wir im Alltagsleben Menschenkenntnis zu nennen pflegen, meistens eine mehr oder weniger kühne oder vorbehaltsvolle analogische Verallgemeinerung vergangener Erfahrungen. Es ist klar, daß ein das menschliche Dasein so tief fundierender Komplex wie die Arbeit bei der Bildung primitiver Analogieschlüsse und bei deren Systematisation eine zentrale Bedeutung erlangen mußte. Die Ausweitung der Arbeitserfahrungen auf die Totalität des Seins zeigt zwei Hauptaspekte. Erstens das Faktum eines teleologischen Zustandekommens von Dingen, Prozessen etc., was naturgemäß die – in der Arbeit selbst richtige, außer ihr eine logisch höchst zweifelhafte – Folgerung in sich schließt, die so entstehenden Tatsachen, auch wenn von der Natur selbst die Rede ist, seien als Produkte einer konkret setzenden Absicht entstanden. Selbst auf entwickelter Stufe, nach vielen negativen Erfahrungen tauchen solche Erklärungsversuche der Wirklichkeit mit einer unwiderstehlich scheinenden Spontaneität auf, um die Lücken unseres Wissens auszufüllen, um in den transzendent-unerkannten Umkreis jener Welt, die wir praktisch, wenigstens partiell beherrschen und praktisch ganz beherrschen wollen, einzudringen. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß den ersten Versuchen, diese Transzendenz zu beherrschen, der Magie, ein Analogisieren solcher Art zugrunde liegt. In ihrer abstrakten Struktur hat deshalb die Magie sehr viele formelle Analogien zur Arbeit und zur anfänglichen Erkenntnis, die sie auszuführen, weiterzubilden verhilft. Wir glauben, daß Frazer diese Phänomene vielfach nüchterner, weniger manipuliert betrachtet hat, als das in unserer Gegenwart vielfach geschieht. Den magischen Versuchen, den unbewältigten Umkreis des Alltagslebens faktisch zu beherrschen, liegen anfangs der Arbeit sehr ähnliche Weltansichten zugrunde: mit denen nämlich von den Menschen unerkannte, unpersönliche Konstellationen, Prozesse etc. in den Dienst der Menschen zu stellen, ihre Gefährlichkeit für ihn aufzuheben oder zumindest zu mildern versucht wurden. Freilich da diese Prozesse nicht wie die der Arbeit selbst materiell erprobt und kontrolliert werden konnten, mußte zu ihrem Ersatz Bewußtseinsmäßiges (Zaubersprüche, Zeremonien etc.) treten, unter Umständen mimetische Nachahmungen jener Vorgänge, die man praktisch zu beherrschen versuchte (Höhlenmalerei, Tänze etc.). Es ist charakteristisch, daß viele solche Methoden an die ersten Arbeitsprozesse angehängt wurden und aus diesen oft sehr

lange Zeiten hindurch nicht eliminiert wurden, wenn sie später auch oft bloß in der Form eines – halbgeglaubten – Aberglaubens weiterlebten.

Der Übergang von Magie zur Religion, der sich freilich in außerordentlich abwechslungsvollen Formen, sehr variiert vollzogen hat, besteht dem Wesen nach darin, daß der Mensch das – arbeitsanalogische – magische, also direkte Beherrschenwollen der Naturvorgänge aufzugeben sich gezwungen sieht, daß er – wieder analogisch – hinter diese sie setzende Potenzen (Götter, Dämonen, Halbgötter etc.) projiziert und sein Bestreben nunmehr darauf richtet, mit verschiedenen Verfahren deren Gunst zu gewinnen, damit sie nun ihrerseits den Ablauf der Ereignisse den jeweiligen gesellschaftlich-menschlichen Interessen gemäß regeln. Die Analogie folgt dabei dem Weg der Vergesellschaftung. Je mehr sich diese Vorstellungen entwickeln, je mehr sie sich von der anfänglichen Magie entfernen, je spiritualistischer sie werden, desto klarer tritt in ihnen das Modell der menschlichen Arbeit hervor, so z. B. in der mosaischen Schöpfungsgeschichte, die auch ein Nacheinander, eine Planmäßigkeit, sogar die Notwendigkeit des Ausruhens für den Arbeitenden in das Gesamtbild einbezieht. Daß dabei die Arbeit nun als das geistige Setzen der Arbeitsprodukte zum Ausdruck gelangt, daß der hier gefaßte teleologische Entschluß unmittelbar, ohne materiellen Arbeitsprozeß die Verwirklichung des Zieles herbeiführt, ist einerseits ein Erbe der Magie, andererseits zeigt es entwickeltere, spiritualisiertere, gesamtgesellschaftlichere Stadien in der Entwicklung solcher Ideologien. Auf die notwendige Spiritualisierung kommen wir alsbald zurück. Hier sei nur noch als Kontrast erwähnt, daß z. B. Hephaistos den Schild des Achilleus noch mit eigener manueller Arbeit herstellt.

Dem Schöpfergott liegen also ganz unmittelbar die Analogien der Arbeitserfahrungen der Menschen zugrunde. Es gibt aber in diesem Prozeß noch weitere Bestimmungen, die den vollendeten Ausbau dieser so universellen und einflußreichen Entfremdungsform ermöglichen. Zu der einfachen Analogie des Arbeitsprozesses tritt nämlich das, was Marx Verdinglichung zu nennen pflegt, um die Bedeutung dieser Weise der seinsmäßigen Betrachtung der Dinghaftigkeit zu beginnen. Obwohl die Ausbildung einer umfassenderen und tieferen Naturerkenntnis immer entschiedener dazu führt, die physisch-chemischen und die physiologischen Prozesse als das echt fundamentale Prinzip des Seins in der Natur zu begreifen, ist es klar, daß die Existenz der Dinge keineswegs ein bloßer Schein, nicht einmal eine bloße Erscheinungsweise ist, sondern eine Seinsform, die die fundamentalen Naturprozesse unter bestimmten Umständen in der Unmittelbarkeit verschwinden läßt. Marx hat bei der Feststellung der Prozeßhaftigkeit als das Primäre in der Natur auf die Entwicklung der Erde als Prozeß richtig hingewie-

sen. Dem widerspricht jedoch keineswegs, daß die Erde in diesem Prozeß, durch ihn permanent, vielfach, qualitativ verändert, doch eine bestimmte, im Wandel relativ konstante Dinghaftigkeit in ihrer Gegenständlichkeit bewahrt. Und so geht das in der Natur bis hinunter zu den Kieselsteinen. Demgemäß kann die Arbeit – selbst ein Prozeß – teils einen Naturprozeß für den Menschen unmittelbar nutzbar machen, teils verwandelt sie ein Ding in ein anderes – wieder: nützliches – Ding, etwa einen Stein in ein Werkzeug.

Damit wäre an der eben skizzierten Dualität von Prozeß und Ding durch ihr Gesellschaftlichwerden noch nichts geändert. Jedoch bereits die von uns in anderen Zusammenhängen hervorgehobene Änderung in der Seinsweise des Arbeitsprodukts: daß es nicht nur ein Gegenstand, sondern auch eine Vergegenständlichung ist, was zur Folge hat, daß sein Fürunssein nicht mehr bloß ein Produkt des Erkennungsprozesses ist, wie bei den Naturgegenständen, sondern mit seiner seinshaften Beschaffenheit, mit dem Geradesosein seiner objektiven Gegenständlichkeit organisch notwendig verbunden existiert, konstituiert hier einen folgeschweren Unterschied. Vor allem, daß dieses gegenständliche Fürunssein nur im ökonomischen Reproduktionsprozeß sein Sein erweisen und bewahren kann. Marx stellt diese Lage so dar: »Machen Produktionsmittel im Arbeitsprozeß ihren Charakter als Produkte vergangener Arbeit geltend, so durch ihre Mängel ... Im gelungenen Produkt ist die Vermittlung seiner Gebrauchseigenschaften durch vergangene Arbeit ausgelöscht. Eine Maschine, die nicht im Arbeitsprozeß dient, ist nutzlos. Außerdem verfällt sie der zerstörenden Gewalt des natürlichen Stoffwechsels. Das Eisen verrostet, das Holz verfault ... Die lebendige Arbeit muß diese Dinge ergreifen, sie von den Toten erwecken, sie aus nur möglichen in wirkliche und wirkende Gebrauchswerte verwandeln.«[23] Diese Marxsche Bestimmung zeigt deutlich das Wesen eines solchen durch die Arbeit entstandenen Fürunsseins. Einerseits existiert es nur bei gelungener Arbeit als seiende Komponente eines seiendes Komplexes. (Das Produkt der mißlungenen Arbeit bleibt naturhaft, mit einem naturhaften, bloß gedachten Fürunssein.) Andererseits versinkt das nicht gebrauchte Arbeitsprodukt wieder in ein bloß naturhaftes Sein. Dieses Fürunssein als wirkliches Sein ist also eine Kategorie bloß des gesellschaftlichen Seins.

Aber auch durch diese unlösbare Gebundenheit des objektiv seienden Fürunsseins an sein bestimmtes Gebrauchtwerden (eventuell Verbrauchtwerden) im ökonomischen Prozeß zeigt sich dieses gesellschaftliche Sein ebenfalls als eine Verdinglichung. Bevor wir die spezifischen Bestimmungen dieser Kategorie mit den

23 Kapital I, a. a. O., S. 145–146; MEW 23, S. 198.

Worten von Marx darlegen werden, müssen wir darauf hinweisen, daß in dem ausschließlichen Gebrauch bestimmter Dinge als Träger streng differenzierter Funktionen für jeden Prozeß die Tendenz entsteht, sein Funktionieren in einer rein dinghaften Weise zur Geltung zu bringen. Je entwickelter die technisch-ökonomischen Arbeitsweisen einer Gesellschaft sind, desto vielfältiger und entschiedener. Dabei entsteht unmittelbar noch nichts, worin Kräfte, die zur Entfremdung führen, wirksam werden müßten. Man gebraucht z. B. eine elektrische Lampe, indem man beim Anzünden bzw. Auslöschen an einen Knopf drückt, und normalerweise fällt dabei keinem ein, auch nur entfernt daran zu denken, daß er einen Prozeß in Gang bzw. außer Gefecht setzt. Der elektrische Prozeß ist im Rahmen des Alltagsseins zu einem Ding geworden. Es ist klar, daß das Alltagsleben, nicht nur auf hochentwickelten Stufen voll von solchen spontanen, nicht bewußt werdenden Verdinglichungen ist. Man könnte vielleicht verallgemeinernd sagen, überall, wo die Reaktion auf einen Prozeß, sei es in der Produktion, im Verkehr oder in der Konsumtion bereits nicht mehr bewußt, sondern vermittels von bedingten Reflexen vollzogen wird, werden die in Betracht kommenden Prozesse spontan verdinglicht. Die so entstehenden Reaktionen auf die Außenwelt beziehen sich natürlich auch auf die Natur; der Fluß wird im Alltagsleben der Regel nach ebenso verdinglicht wie das Schiff, das darauf fährt. Wie unentbehrlich diese praktisch-gedankliche Stellungnahme zur Wirklichkeit ist, zeigt sich darin, daß die Sprache – je vielseitiger sie als gesellschaftliches Kommunikationsmittel dient, desto stärker – die von ihr ausgedrückten Prozesse in dinghaften Formen zum Ausdruck bringt. (Schon in der magischen Rolle der Namen und Benennungen ist diese Tendenz wahrnehmbar.) Der Gebrauch der Sprache auf vielen ideologischen Gebieten (Recht, Verwaltung, aber auch Information in der Presse etc.) verstärkt permanent diese Tendenz und übt auf die Tagesgespräche derartig gerichtete Auswirkungen aus. Der ständige Kampf etwa der politischen Sprache gegen die der Alltagsentwicklung zeigt, wie sehr dadurch die innere Stellungnahme der Menschen zu den unmittelbaren Ereignissen ihres Lebens, zu deren Träger und Objekte verdinglichend modifiziert wird.

Wir wiederholen: die bis jetzt beschriebenen Prozesse haben in ihrem Wesen noch keinerlei direkte Beziehung zu jenen Verdinglichungen, die, wie wir gleich sehen werden, in der Ontologie des Alltagslebens zu einem wichtigen Fundament jener Verdinglichungen werden, von denen ein gerader Weg zu den Entfremdungen selbst führt. Nur müssen unsere früheren Bemerkungen in zwei Richtungen ergänzt werden: einerseits verstärken vom Standpunkt der Entfremdung an sich »unschuldige« gesellschaftliche Verhaltensarten, wenn sie tief ins Alltagsleben

eindringen, die Durchschlagkraft jener, die bereits direkt in dieser Hinsicht wirken, andererseits werden die Einzelmenschen desto leichter von Entfremdungstendenzen erfaßbar – man könnte sagen: inklinieren desto spontaner und widerstandsunfähiger auf diese –, je mehr ihre Lebensbeziehungen abstrahierend verdinglicht und nicht als konkret, spontan prozeßhaft wahrgenommen werden. Das bedeutet, daß der Zivilisationsprozeß zwar ununterbrochen neue Kenntnisse über Natur und Gesellschaft hervorbringt, es wäre aber ein Rückfall in die Illusionen der Aufklärung, zu meinen, diese könnten von selbst geistige Waffen gegen Entfremdungen überhaupt sein; auch gegen die religiösen. Fast könnte man sagen: im Gegenteil. Denn je mehr das Alltagsleben der Menschen – vorläufig noch im bisher angegebenen Sinn – verdinglichende Lebensformen und Lebenssituationen schafft, desto leichter wird der Mensch des Alltagslebens sich diesen ohne geistig-moralischen Widerstand als »Naturgegebenheiten« geistig anpassen, und dadurch kann im Durchschnitt – ohne prinzipiell notwendig zu sein – ein abgeschwächter Widerstand gegen echte, entfremdende Verdinglichungen entstehen. Man gewöhnt sich an bestimmte verdinglichte Abhängigkeiten und entwickelt in sich – wieder: möglicherweise, im Durchschnitt, nicht sozial notwendig – eine allgemeine Anpassung auch an entfremdende Abhängigkeiten. Nun ist es klar, daß die Verdinglichung, die Verwandlung der Reaktion auf Alltagsgegebenheiten rein durch bedingte Reflexe mit der Entwicklung der Produktivkräfte, mit der Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Alltags zunehmende Tendenzen zeigt: sie beeinflussen etwa bei einem Kutscher früherer Zeiten weit weniger das persönliche Verhalten als bei einem heutigen Autoführer.

Dies alles vorausgesetzt können wir zur eigentlichen Marxschen Bestimmung der Verdinglichung übergehen. In seinen für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins grundlegenden Analysen der Warenstruktur, die in sein Hauptwerk einführen, nennt er die Warenform eine »gespenstige Gegenständlichkeit«, in welcher die materiell realen konkreten Gegenstände und Prozesse der Produktion von Gebrauchswerten zu einer »bloßen Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Formen ihrer Verausgabung« werden.[24]

Auf dieser Basis, auf Grund des Wesens dieser gesellschaftlich mit spontaner Notwendigkeit entstehenden Konstellation erwächst aus dem Warenverkehr als materiell-geistiger Reproduktionsform der menschlichen Gesellschaft die eigentliche, die gesellschaftlich relevante Verdinglichung. Marx bestimmt ihr Wesen wie folgt: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den

24 Ebd., S. 4; MEW 23, S. 52.

Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge ... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.« Und es ist sicher kein Zufall, daß er, im unmittelbaren Anschluß an die zuletzt zitierten Worte, an die Wesenszeichen der religiösen Entfremdung erinnert: »Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten.«[25]

Wir befinden uns in keinem Widerspruch zu dieser Bestimmung von Marx, wenn wir das, was wir »unschuldige« Verdinglichungen genannt haben, von den eigentlichen trennen und ihre Genesis in eine Periode vor Ware und Warenverkehr verlegen. Die Marxsche ontologische Ableitung der Eigenart des gesellschaftlichen Seins weist tatsächlich auf zwei genetische Ausgangspunkte hin. Einerseits wird stets in konsequenter Weise hervorgehoben, daß die Arbeit sowohl historisch-genetisch wie dem Wesen des Seins nach Fundament des Menschwerdens und entscheidende, unentbehrliche Triebkraft der Reproduktion wie der Höherentwicklung des Menschseins ist. Andererseits leitet Marx im »Kapital« das theoretisch-historische Gesamtbild von Sein und Werden der Gesellschaft nicht mit der Analyse der Arbeit, sondern mit der der Warenstruktur, des Warenverhältnisses ein. Daß es sich dabei um eine ontologisch spätere, die eigentliche Genesis miteinbegreifende Stufe des Menschwerdens und Menschseins handelt, zeigt sich schon darin, daß die Arbeit (als konkrete, Gebrauchswerte schaffende Tätigkeit) ein ununterbrochen gegenwärtiges, aber zugleich immer von neuem aufgehobenes Moment des Komplexes Warenverhältnis bildet. Die Verwandlung der konkreten Arbeit in abstrakte, die gesellschaftlichen Schicksale dieser neuvergegenständlichten Form der abstrakten Arbeit machen eben in ihrer Dynamik im Sein das Wesen der Ware aus. Ökonomisch ist es also evident, daß der Warenverkehr die Arbeit voraussetzt, während eine Arbeit, sogar eine, deren Entwicklung bereits zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung führt, vor der Existenz der Ware durchaus möglich ist.

Betrachten wir nun diesen bis zur Trivialität selbstverständlichen Tatbestand auf seine gesellschaftlich-ontologische Beschaffenheit hin, so ergibt sich vorerst, daß

25 Ebd., S. 38–39; ebd., S. 86 f.

in der Arbeit für sich betrachtet, von ihren primitivsten Anfängen bis zu ihren höchsten Verwirklichungen, der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das übergreifende Moment bildet. In der Organisation der Arbeitsteilung kommen freilich immer stärker rein gesellschaftliche Bestimmungen zur Geltung, der Prozeß an sich jedoch, den sie dirigieren, kann diesen Gehalt nie verlieren, ja nicht einmal abschwächen. In dieser Hinsicht besteht zwischen Steinschleifen in der Urzeit und Atomzertrümmerung von heute kein Seinsunterschied. Das hat nun für den Arbeitsprozeß selbst – letzthin wieder unabhängig davon, wieviel wissenschaftliche Erkenntnis die jeweilige teleologische Setzung miteinbegreift, – die Folge, daß in seiner praktischen Durchführung keine Verdinglichung im eigentlichen Sinne stattfinden kann. Der Arbeitende muß praktisch jedes Ding als Ding, jeden Prozeß als Prozeß behandeln, soll das Arbeitsprodukt die teleologische Zielsetzung adäquat verwirklichen. Diese Absolutheit in den das Bewußtsein korrigierenden und kontrollierenden Funktionen des Arbeitsprozesses bezieht sich jedoch ausschließlich auf jene Vergegenständlichungen, auf die die teleologische Setzung der jeweiligen Arbeit selbst direkt gerichtet ist. In der so erreichten Vergegenständlichung verschwindet der Herstellungsprozeß, während er bei jeder praktischen Fehlentscheidung gesellschaftlich-menschlich wieder als Negativität relevant wird: »Machen Produktionsmittel im Arbeitsprozeß ihren Charakter als Produkte vergangener Arbeit geltend, so durch ihre Mängel ... Im gelungenen Produkt ist die Vermittlung seiner Gebrauchseigenschaften durch vergangene Arbeit ausgelöscht«, sagt Marx.[26] Es muß aber bei solchen Tätigkeiten unmißverstandlich festgehalten werden, daß ihre Richtigkeit eine unmittelbar und ausschließlich praktische, auf ein immer konkretes Verhältnis bestimmter Wirkungsweisen von konkreten Prozessen und Dingen bezogene ist; wie sich das dabei wirksam werdende subjektive Bewußtsein sonst äußert (also verdinglichend oder nicht verdinglichend), ist auf dieser Stufe, in diesen Zusammenhängen gleichgültig. Die unaufhebbare Unabhängigkeit der Naturgegenstände und Naturprozesse von ihren Reflexen im Bewußtsein macht die dabei auftauchenden Verdinglichungen – natürlich unter den eben fixierten Bedingungen – »unschuldig«, d. h. sie müssen keineswegs notwendig Entfremdungen herbeiführen oder deren Entstehung erleichtern. Wie sehr dies der Fall ist, zeigt sich darin, daß die Fundamente der Sprache (samt ihren verdinglichenden Verallgemeinerungen), ein beträchtlicher Teil der bedingten Reflexe, aus diesem Prozeß des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur entstanden sind, ohne rein von sich aus in der menschlichen Praxis zu Entfremdungen führen zu müssen.

26 Ebd., S. 145; MEW 23, S. 197.

Die Verwandlung der konkreten Arbeit in eine abstrakte, des Gebrauchswerts in Tauschwert ist dagegen ein rein gesellschaftlicher Prozeß, ein ausschließlich von den Kategorien des gesellschaftlichen Seins bestimmter. Das Wesen solcher Prozesse beschränkt sich also nicht mehr auf die Verwandlung einer naturhaften Gegenständlichkeit in eine gesellschaftliche Vergegenständlichung, sondern bestimmt die gesellschaftliche Rolle, Funktion etc. der Vergegenständlichungen im dynamischen Komplex ökonomisch-sozialer Prozesse. Zu deren Wesen gehört es aber auch, daß der Mensch nicht mehr als alleiniges Subjekt in einem prinzipiell subjektjenseitigen Zusammenhang figuriert, wie im reinen Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur; er wird vielmehr zum simultanen Subjekt und Objekt der hier entstehenden gesellschaftlichen Wechselwirkungen. Damit setzt das für die Entwicklung der Menschengattung so wichtige Zurückweichen der Naturschranke, die Vergesellschaftung der gesellschaftlichen Beziehungen ein. Wir haben bereits in verschiedenen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß dabei Prozesse entstehen, deren unmittelbare Ausgangspunkte stets einzelne teleologische Setzungen der Menschen bilden, die jedoch in ihren gesellschaftlich entstehenden Synthesen rein kausal beschaffen sind, und auch ihr Weg, ihre Richtung, ihr Tempo etc. haben nichts mit Teleologie zu tun. Diese objektiv nicht teleologische Wirklichkeit, die Umwelt der menschlichen Praxis, ist also eine rein gesellschaftliche, auch der Stoffwechsel mit der Natur, womit die Gesellschaftlichkeit selbst einsetzt, ist zwar an sich von Anfang an gesellschaftlich vermittelt, diese Vermittlung wächst aber ununterbrochen sowohl quantitativ wie qualitativ und beherrscht immer stärker das ganze menschliche Leben in seinen Inhalten wie in seinen Formen. Da nun, wie wir wissen, die kausalen Prozesse in der Gesellschaft nur durch Veranlassen von Alternativentscheidungen in den Subjekten der Praxis sich durchsetzen können, muß der veränderte, gesellschaftlicher gewordene Charakter dieser Setzungen auch auf ihre Subjekte in veränderter Weise zurückwirken.

Will man diese Veränderungen ontologisch begreifen, so darf man nie vergessen, daß die primäre wie fundamentale Form dieser neuen Seinsweise des Menschen seine ökonomische Tätigkeit im eigentlichen Sinne bildet. Die neue »gespenstige« Gegenstandsform des Tauschwerts schafft hier – mit der ökonomischen Entwicklung in steigendem Maße – immer weitergetriebenere, immer universellere Verdinglichungen, die auf den höchsten Stufen, im Kapitalismus schon direkt in Entfremdungen, in Selbstentfremdungen umschlagen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß für den Arbeiter seine eigene Arbeitskraft zur Ware, zum Tauschwert wird, die er am Markt, wie jede andere Ware zu verkaufen gezwungen ist. Vom Kauf und Verkauf des Sklaven als instrumentum vocale geht hier ein notwendiger

Weg, bei dessen Untersuchung nicht vergessen werden darf, daß er einerseits einen klaren ökonomisch-sozialen Fortschritt mit sich führt, andererseits und zugleich auch, – bei Änderung der ökonomischen Formen – eine Steigerung der Verdinglichungen und Entfremdungen zu gesellschaftlich entstehenden Selbstverdinglichungen und Selbstentfremdungen. Wie radikal dabei die Prozesse sich verdinglichen, zeigt die Rolle, die das Geld im Alltagsleben (und nicht nur darin, sondern bis hinauf zur generellen ökonomischen Praxis, bis zur ökonomischen Theorie von Marx) spielt.

Es wird gerade hier sichtbar, wie solche Verdinglichungen ins Religiöse umschlagen können. Hier allerdings in einer negativen (verteufelten) Form, wie die auri sacra fames im Altertum; das Verteufeln unterscheidet sich jedoch als ontologische Form der Entfremdung in nichts als im negativen Vorzeichnen von der »normalen« Vergöttlichung; wir haben in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß im Calvinismus das erfolgreiche Handhaben des Tauschwerts als gottbestimmtes Zeichen der certitudo salutis wirksam wurde. Es ist nicht hier der Ort, detailliert auszuführen, wie dieser notwendige Weg zur äußersten Selbstentfremdung alle Äußerungen des gesellschaftlichen Lebens, auch die, die nicht unmittelbar zur ökonomischen Produktion gehören, durchdringt; es reicht aus, ein Beispiel dieser Handlungen anzuführen. In einer ständischen Gesellschaft ist die äußere wie innere Lebensführung des Einzelmenschen durch seinen Stand geregelt. Die geistvollen Hochstapler dieser Zeit mußten also nur die Äußerlichkeiten ihrer sozialen Daseinsweise zum Gegenstand einer entfremdenden Verdinglichung machen, um als Akteure die Vorteile der Zugehörigkeit zu einem höheren Stand persönlich usurpieren zu können. Der Reiz, den manche von ihnen noch heute ausüben, beruht darauf, daß dazu eine geistvolle Aktivierung ihrer eigenen Persönlichkeit notwendig war. Heute, wo, wie Marx sagt, die Beziehungen der Menschen zu ihrem sozialen Status rein zufällig wurden, erfolgt eine auf höherem Schein dirigierte Prestigekonsumtion, die unter allen Umständen selbstentfremdend, das Individuum entstellend und erniedrigend wirken muß.

Diese Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zeigt sich auch in der religiösen Entfremdung. In großen Zügen, freilich mit viel gleitenden Übergängen, Ungleichmäßigkeiten kann man sie als den Weg von der Magie zur Religion am einfachsten bezeichnen. Frazer hat, vollständig unberührt vom Marxismus, diesen Übergang richtig aus dem Fortschritt der menschlichen Zivilisation abgeleitet, indem gerade deren Entwicklung im Menschen das Gefühl der Ohnmacht den von ihm unbekannt und unerkennbar wirkenden Seinskräften gegenüber erweckt. Mit dieser Entwicklung »gibt er zugleich die Hoffnung auf, den Gang der Natur mittels seiner eigenen selbständigen Hilfsquellen, d. h. mit Hilfe der Magie, zu lenken, und er sieht immer mehr zu den Göttern auf als zu den einzigen Bewahrern jener übernatürlichen Kräfte, die er einst mit ihnen zu teilen behauptete. Mit der fortschreitenden Erkenntnis nehmen daher Gebete und Opfer die führende Stelle in dem religiösen Ritus ein, und die Magie, welche einst als gleichberechtigt galt, wird allmählich in den Hintergrund gedrängt und sinkt zur schwarzen Kunst herab.[27] Bemerkenswert ist dabei, daß Frazer, obwohl er vom Problem der Verdinglichung und Entfremdung keine Ahnung hat, die Tatsachen beschreibend ihre höhere Stufe in der Entwicklung der Religion klar ins Licht rückt.

Das eigentliche Problem dieser Art von Verdinglichung setzt also mit dem von Marx analysierten Phänomen des Warenverkehrs ein. Das Wesentliche besteht darin, daß nunmehr die eigene Praxis des Menschen von ihm selbst verdinglicht wird. Natürlich hängt die Universalität, die qualitative Beschaffenheit bei so entstehender Verdinglichung von der Entwicklungsrichtung und Eigenart der Ökonomie selbst ab, ist ja das Durchdrungensein der praktischen Beziehungen der Menschen zueinander davon bestimmt, wie der Warenverkehr ihr Funktionieren beeinflußt. Auch diese Feststellung verstärkt die Wahrheit des bisher Ausgeführten: die Entwicklung in der Gesellschaft, ihr ständiges Gesellschaftlicherwerden muß die Einsicht der Menschen in die wahre Beschaffenheit der von ihnen spontan vollzogenen Verdinglichungen keineswegs verstärken. Es zeigt sich im Gegenteil eine wachsende Tendenz, sich diesen Lebensformen kritiklos zu unterwerfen, sie als unaufhebbare Bestandteile eines jeden menschlichen Lebens sich immer intensiver, die Persönlichkeit immer stärker bestimmend anzueignen. Manche Gegensätzlichkeiten, Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung erhellen ihr Wesen, wenn sie in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Man denke etwa an die zunehmende Entmenschlichung des Sklavendaseins im Altertum, an die Selbstentfremdung der Sklavenhalter, die bereits in der Bezeichnung eines Menschen als instrumentum vocale enthalten ist. Natürlich ist Sklaverei schon an sich eine Entfremdung, und zwar für alle Beteiligten; sie erreicht aber ihre objektive, wie auf die Menschen am stärksten entstellend rückwirkende Seinsform, wenn der Sklave zu einer allgemeinen Ware geworden ist und zum »naturhaft«-brutalen Auslöschen des menschlichen Wesens in diesen Beziehungen der Menschen zueinander auch noch das verdinglichende Prinzip des Warewerdens hinzutritt. (Ähnliches, freilich nicht Identisches, kann man bei der feudalen Verwandlung der Arbeits- und Produktenrente in Geldrente beobachten.)

27 Frazer: Der goldene Zweig, Leipzig 1928. S. 132.

Es zeigt sich dabei eine Doppelbewegung: einerseits löscht die Entwicklung bestimmte Formen der Selbstverdinglichung aus, allerdings zumeist nur so, daß auch hier die Naturschranke zurückweicht und eine primitivere Verdinglichung durch eine raffiniertere abgelöst wird. Das führt spontan nicht nur eine Erhöhung der ökonomischen Basis des Lebens für die Mehrzahl der Menschen herbei, sondern zugleich eine Humanisierung und eine Enthumanisierung solcher Selbstverdinglichungen. Man denke daran, wie etwa die niemals tierische, sondern immer gesellschaftlich-menschliche Grausamkeit zugleich zunimmt und abnimmt; ein Vergleich von Dshingis Khan und Eichmann illustriert deutlich diese simultane Doppelbewegung. Es entstehen eben aus den ökonomisch notwendig sich umwälzenden Produktionsverhältnissen ihnen entsprechende, ebenfalls notwendige gesellschaftlich-persönliche Verhaltensarten, die diese innerlich gedoppelten Bewegungen hervorrufen. Diese lassen in bestimmten Fällen gewisse Verdinglichungsformen als mit der menschlichen Entwicklung bereits unvereinbare verschwinden, schaffen jedoch zugleich entwickeltere, vergesellschaftetere neue Formen, denen oft eine noch stärkere Tendenz zu neuen Verdinglichungen innewohnt. So wird jeder bisherige Fortschritt zu einem Rückschritt, und jede nicht streng ontologische Entwicklungstheorie der Gesellschaft muß an dieser unaufhebbaren, innerlich widerspruchsvollen Ungleichmäßigkeit scheitern.

Man kann die Verdinglichung und Entfremdung im ökonomisch-sozialen Entwicklungsprozeß unmöglich verstehen ohne die Einsicht, daß ihre jeweils neuen Formen stets Produkte eines ökonomischen Fortschritts sind. Die vulgärmechanischen Auffassungen des Fortschritts stehen theoretisch hilflos vor dem ökonomisch-sozialen Zwang, an Stelle veralteter Verdinglichungen neue – auch bezüglich des Grades der Verdinglichung vollkommenere zu setzen. Sie muß diese entweder sophistisch aus der Welt herauszudiskutieren versuchen, wie dies die literarischen Apologeten des Kapitalismus lange Zeit getan haben, oder sie muß am menschlichen Fortschritt verzweifeln. Eine Ausnahme bilden bloß jene neopositivistischen Soziologen, die in den wohlmanipulierten Verdinglichungen der Gegenwart, in den aus ihnen herauswachsenden Entfremdungen den Gipfel des Fortschritts, das wohlverdiente und würdige »Ende der Geschichte« erblikken. Die romantische Kritik des Kapitalismus hat dagegen zuweilen die neuen Verdinglichungs- und Entfremdungsformen scharfsinnig kritisiert, freilich um ihnen ökonomisch überholte Stadien, ihre primitiveren, gesellschaftlich weniger differenzierten Verdinglichungen und Entfremdungen als Ausweg und Muster gegenüberzustellen. Die schwere Überwindbarkeit beider typisch falschen Anschauungen beruht darauf, daß jede zugleich ein Moment der Richtigkeit enthält. Die vulgäre Fortschrittslehre stützt sich auf die unleugbare, tendenziell ununterbrochene ökonomische Höherentwicklung, zumeist auf allen drei Gebieten, die wir bereits wiederholt charakterisiert haben. Dabei zeigt diese ökonomische Entwicklung zweifellos den Fortschritt auf, der in bezug auf die Gattungsmäßigkeit an sich verwirklicht wird. Im romantischen Antikapitalismus dagegen besteht das Moment der Wahrheit darin, daß individuelle Durchbrüche von der Gattungsmäßigkeit an sich zu der für sich seienden prinzipiell immer möglich sind; sie können aber, unter für sie günstigen Umständen, die freilich nicht immer vorhanden sind, sich sogar zu sozial relevanten Tendenzen ausbreiten und vertiefen. Es ist also die Einsicht in die Identität von Identität und Nichtidentität innerhalb der menschlichen Entwicklung zur Gattungsmäßigkeit nötig, um die echte Dialektik gedanklich richtig zu erfassen.

Wir sahen: die Verdinglichung, die Marx im Warenverkehr als ihr in dem unkritisch-unmittelbaren Verhältnis zu ihm ideologisch notwendig innewohnend beschreibt, führt mit einer bestimmten Zwangslaufigkeit zur Selbstverdinglichung des Menschen, zu der seiner Lebensprozesse, wodurch diese Art der Verdinglichung, im Gegensatz zur früher dargelegten allgemein ontologischen Form, eine innere Tendenz erhält, direkt in Entfremdung zu übergehen. Je stärker die Herrschaft dieser letzteren Tendenz im ökonomisch-sozialen Leben einer Gesellschaft fundiert ist, desto ausgebreiteter wird auch die Tendenz, an sich – vom Standpunkt der Entfremdung – »unschuldige« Verdinglichungsformen zu Vehikeln der Entfremdung auszubilden. Darum muß jeder Versuch, die ideologische Entwicklung zu begreifen, von deren widerspruchsvoller Ungleichmäßigkeit ausgehen. Denn, wenn von der einen Seite die wachsende Entfaltung der Arbeit, die aus ihr herauswachsende und parallel damit selbständig werdende fortlaufende Vervollkommnung der Wissenschaft die Einsicht der Menschen auch in bezug auf ihre eigene gesellschaftliche Praxis vermehrt und vertieft, ist es auf der anderen Seite ebenso unzweifelhaft, daß dieselbe ökonomische Entwicklung die gesellschaftlichen Verdinglichungen ebenso in die Breite treibt, wie sie sie ins Gedanken- und Gefühlsleben der Menschen verankert. Diese letzte Tatsache ist wieder eine der Ontologie des Alltagslebens, und gerade hier läßt sich leicht wahrnehmen, wie solche Alltagserfahrungen von der Wissenschaft nicht nur – teilweise – kritisiert und überlegt, sondern sehr oft mit angeblichen Begründungen unterbaut und verfestigt werden. Man denke an das berühmte Problem von Leib und Seele, an die Annahme der Möglichkeit einer unabhängigen Existenz dieser von jenem. Die alten Begräbniszeremonien zeigen nichts von einer solchen völlig selbständigen Existenz der »Seele«; im Gegenteil sie enthalten magisch-zeremonielle Behandlungsarten des (toten) Körpers, um die Seele dazu zu veranlassen, den Hinterbliebenen Günstiges zu tun, oder ihnen Schädliches zu vermeiden. Gerade

der Tod zeugt also für das noch nicht gesellschaftlich verdinglichte Denken zumindest ebenso stark für die letzthinnige Untrennbarkeit von Leib und Seele wie dagegen.

Einen entscheidenden – unmittelbar schwer zu widerlegenden – Beweis für die angebliche selbständige, schöpferische Existenz und Aktivität des Psychischen bietet gerade die Arbeit, in der, wie bisher wiederholt gezeigt wurde, das Subjekt der teleologischen Setzungen unmittelbar sowohl als »Schöpfer« des Arbeitsprodukts, wie als selbständig existierende, die Produktion von sich aus leitende Potenz erscheint. Den Zusammenhang der Schöpferkonzeption mit der Verdinglichung haben wir bereits behandelt und gezeigt, daß die scharfe, genaue, metaphysische Trennung den wirklich funktionierenden Prozeß in »selbständige«, voneinander unabhängige, aktive und passive Entitäten zerreißt und gerade deshalb das seiende Werden des Produkts nur aus einem solchen schöpferischen Akt zu erklären vermag. Werfen wir nun einen Blick darauf, wie die in der Arbeit immanent enthaltene, jedoch erst durch den Warenverkehr zu ihrer vollen »Geistigkeit« herausgearbeitete schöpferische Subjektivität durch die hier vollzogene Selbstverdinglichung des Menschen zum Sein eines selbständigen geistigen Lebens »vervollkommnet« wird. Daß das verdinglichte Produkt eine solche Schöpfung mit logischer Notwendigkeit erfordert, haben wir bereits gesehen. Wenn nun ein unmittelbares, übergangsloses Umschlagen des Ideellen ins Materiell-Reelle im Warenverkehr zur allgemeinen gesellschaftlichen Wirklichkeit wird, so wird dadurch die »gespenstige Gegenständlichkeit« der Ware gesellschaftlich verallgemeinert und vertieft.[28] So wird es naheliegend, das ideelle Moment zum »Schöpfer« dieser ganzen Welt in einem völligen Aufsichselbstgestelltsein zu stilisieren. Die Wissenschaften untersuchten vorwiegend bloß die konkreten Prozesse in ihrer Unmittelbarkeit, ohne solche Fragen auch nur zu berühren. Die Wissenschaftstheorien (Methodologien, Erkenntnislehren etc.) gehen dagegen ihrerseits – nicht zuletzt auch unter dem Druck der Ontologie des Alltagslebens – gerade von dieser Konstellation aus, betrachten sie als unaufhebbare Gegebenheit eines jeden Daseins, dem gegenüber nur eine Kantsche, erkenntnistheoretische Problemstellung: wie ist sie möglich? statthaft ist. Ohne hier auf die Geschichte solcher Anschauungen näher eingehen zu können, können wir doch – im Gegensatz zu den heute herrschenden Ansichten – feststellen, daß die Erkenntnistheorien im allgemeinen der wahrhaft seinsmäßigen Beschaffenheit jener Objektstrukturen, von denen sie auszugehen vorgeben, völlig kritiklos gegenüberstehen. Man könnte hinzufügen, je »moderner« desto mehr. Gehört es

28 Kapital I, a. a. O., S. 69; MEW 23, S. 52.

doch gerade zum Wesen ihrer Methode, – um »rein wissenschaftlich« zu bleiben – die wahre Seinsfrage nach Möglichkeit immer entschiedener auszuschalten. So die Neukantianer im Vergleich zu Kant selbst, so der Neopositivismus in seinen entschiedenen Anfängen. So sagt Carnap sehr klar: »Die Wissenschaft kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat.«[29] Das ist hier im Sinne der Verherrlichung der reinen Manipulation, der völligen Ausschaltung jedes Realitätsproblems gemeint, denn in der unmittelbar darauf folgenden Begründung führt Carnap das Beispiel von Geographen an, die zu entscheiden haben, ob in Afrika ein Berg wirklich existiere oder legendär sei. Was die »empirische Wirklichkeit« betrifft, kommen sie zu dem gleichen Ergebnis, unabhängig davon, wie sie die Seinsfrage beantworten. Die Frage, ob der Berg wirklich existiere, ist für Carnap ein philosophisches Scheinproblem. Dank einer solchen Manipulation mit dem Terminus »empirische Wirklichkeit« weicht der Neopositivismus vor jeder echten Seinsfrage aus; denn es ist klar, daß jeder seiner beiden Gelehrten, wenn er den Berg sieht, betritt, mißt etc. – nicht als Philosoph, sondern als schlichter Mensch des Alltags – unerschütterlich davon überzeugt ist, daß etwa sein wirklicher Fuß auf einem wirklichen Boden steht usw.

Dieses extreme Beispiel zeigt, wie man erkenntnistheoretisch das Sein aus der Welt hinausmanipulieren kann. Das hat für unser Problem höchst wichtige Folgen. Denn nicht immer soll bei einer solchen Ausschaltung des Seinsproblems stehengeblieben werden. Husserl hat etwa der Wesenschau das »In-Klammer-Setzen« der Wirklichkeit als methodologische Bedingung vorangestellt. Seine Nachfolger, bereits Scheler, noch entschiedener Heidegger, haben gerade hier den Ausgangspunkt für eine neue idealistische Seinslehre gefunden. Nun verschwindet gerade Komplexität, Prozeß, Wechselwirkung etc. aus jeder Phänomengruppe, sobald seine Wirklichkeit in Klammer gesetzt wird, ja die Prozedur selbst bedeutet wesentlich eine isolierende Verdinglichung des Phanomens selbst. Darum ist das »In-Klammer-Setzen« eine so populäre und moderne erkenntnistheoretische Methode geworden, nicht nur um Nichtseiendes in Seiendes zu verwandeln, sondern unter Umständen, – wie das sowohl im Existentialismus wie im Strukturalismus täglich vorkommt – aus dem Nichtseienden ein eigentlich und wesentlich Seiendes zu machen. Ist einmal die bewußtseinsmäßige menschliche Subjektivität aus einer prozessierenden und prozeßhaften Komponente des gesellschaftlichen Seins zu einer selbsttätigen Substantialität verdinglicht worden, was gedanklich in der Spätantike ebenso leicht zu vollbringen war, wie im

29 Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Hamburg 1966, S. 61.

zwanzigsten Jahrhundert, so kennt der Verdinglichungsprozeß keine Schranken mehr. Man darf aber – wieder im Gegensatz zu jeder erkenntnistheoretischen Einstellung – nie vergessen, daß die Entwicklung des gesellschaftlichen Alltagslebens das Bedürfnis nach einem solchen Sein, die Bedingungen seines Gedacht- und Erlebtwerdens erst produziert, wenn das Verankertsein des Menschenwesens in seiner eingeborenen Gemeinschaft bereits aufgehört hat, treibendes, schützendes, sinngebendes Prinzip für das Einzelleben zu sein, wenn das für ihn wesentliche Leben zu dem des Privatmenschen geworden ist. Im Hades von Homer kommt nur die vitale Werthaftigkeit des Lebens überhaupt einem Jenseits gegenüber zur Geltung und noch viel später ist für die bei Thermopylä gefallenen Spartaner, ja – mutatis mutandis – auch für Sokrates nur das Sichbewähren im Dienst der Polis das, was dem Menschenleben ein Zentrum, einen Sinn, ein echtes Sein verleiht, was das Weiterleben nach dem Tode (in der Erinnerung der Polisbürger) möglich macht. Erst die Auflösung der Poliskultur, das Erwachsen des Privatlebens zur alleinigen Daseinsweise des Einzelmenschen, wirft das Problem der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des rein individuellen Lebens auf. Stoizismus und Epikureismus basieren bereits auf diesem Weltzustand, appellieren an die moralischen, das individuelle Leben individuell gestaltenden Kräfte des Einzelmenschen, um für ihn – aus eigener Kraft, unter Ungunst der sozialen Umstände – doch ein sinnvolles Leben und damit auch einen sinnvollen Tod, einen Tod, der ein sinnvolles Leben sinnvoll abschließt (Problem der Erlaubtheit des Selbstmordes), zu ermöglichen. Es liegt jedoch im Wesen der Sache, daß dieser philosophisch fundierte Weg nur der einer intellektuellen und sittlichen Aristokratie der Weisen sein konnte; die Masse – auch die der Freien – war von vorneherein nicht mitgemeint. Natürlich soll man auch die an sich demokratische, auf jeden Bürger bezogene Polisethik nicht historisch stilisieren. Es genügt einen Blick auf die Lustspiele von Aristophanes zu werfen, um zu sehen, wie wenig von einer praktisch realisierten Allgemeinheit die Rede sein konnte. Trotzdem ist das Sollen hier prinzipiell an alle gerichtet, während die Stoa ebenso prinzipiell nur den Weisen meint. Und das ist, auch sozial angesehen, ein qualitativer Unterschied.

Darum konnten diese Formen, aus denen das »unglückliche Bewußtsein«, wie Hegel sagt, entsprang, nie eine wirkliche allgemeine, wenn auch praktisch kaum allgemein befolgte Geltung erlangen, wie das für die Polismoral der Fall war. Dieses so entstehende unglückliche Bewußtsein war eines der Entzweiungen, die die bloß privat gewordene Existenz als normalalltägliche in den Menschen ausgelöst hat. Das Bewußtsein funktioniert, nach Hegels richtiger Beschreibung im Menschen »als des gedoppelten nun widersprechenden Wesens«. Die Lage

beruht auf dem Widerspruch im Menschen selbst zwischen wesentlich und unwesentlich; in der Polis war es stets von vornherein klar, was hierher, was dorthin gehört. Dabei erscheint als Wesen – bereits formell und Verdinglichungen zur Konkretisierung erfordernd – »das einfache unwandelbare«, als unwesentlich, das »vielfach wandelbare« eben die unmittelbar gegebene, partikulare Beschaffenheit des Menschen. Während in der Polisethik das Volkswohl als letzthin entscheidendes Prinzip von vornherein, von selbst einerseits auf Konkretisierung, auf Aktualisierung angelegt war, andererseits die Seinsforderung der partikularen Persönlichkeit von vornherein beiseite schob, sind die neuen Prinzipien der menschlichen Existenz und Praxis aus der Entzweiung des Menschen mit der Gesellschaft, in der er lebt, und folglich aus seiner inneren Entzweiung entsprungen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß diese Entzweiung die erste ideologische Erscheinungsform des Prozesses ist, in dem allmählich durchgehend die vergesellschaftete Form der Gesellschaft und die echte menschliche Individualität entstehen. Erst rückblickend, wozu bereits bei Hegel Ansätze vorhanden sind, können wir die wirkliche Bedeutung dieser Wandlung einschätzen. Solange die aus dem »unglücklichen Bewußtsein« (und seiner Entfaltung zum Christentum) entsprossenen Formen als Abschluß und Krönung des menschlichen Wesens aufgefaßt wurden, mußte das notwendig zu Entstellungen führen, darunter zur Unmöglichkeit einer Kritik der auf den Menschen bezogenen Verdinglichung. Das hat zur Folge, daß beide Prinzipien abstrahierend und widersprüchlich sein müssen. Hegel beschreibt diese Bewußtseinsform, wenn auch höchst abstrakt, doch im Wesentlichen richtig: »Indem es zunächst nur die *unmittelbare Einheit* beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das *Wesen*, das andere aber, das vielfach wandelbare, als das *Unwesentliche*. Beide sind *für es* einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtsein dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseins und ist sich das Unwesentliche; aber als Bewußtsein der Unwandelbarkeit oder des einfachen Wesens, muß es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es *für sich* wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist *es selbst* einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtsein, dessen hiermit als *seines* Wesens sich bewußt, jedoch so, daß *es selbst* für sich wieder nicht dies Wesen ist.«[30] Das Wesentliche ist unmittelbar seinsmäßig irreell und kann nur als abstraktes Sollen ein gesellschaftliches Sein besitzen, während das Unwesentliche (die partikulare Persönlichkeit) unmittelbar seinsmäßig die

30 Hegel: Phänomenologie des Geistes. Leipzig 1909. S. 159; HWA 3. S. 164.

stärkste Wirksamkeit hat, obwohl es nunmehr vom Menschen selbst, als ihn beherrschende Seinsweise, verworfen werden muß.

Jede dieser Widersprüchlichkeiten entwickelt unmittelbar als Lösung und Erfüllung eine Selbstverdinglichung und postuliert die Entstehung eines diesen entsprechenden »Schöpfers«. Das Wesentliche, da es vom gesellschaftlichen Sein aus nicht spontan konkretisiert wird, muß einen abstrakten Charakter erhalten; dieser wird jedoch nicht bloß in seiner Anwendung auf den konkreten Einzelfall problematisch (wie das auch bei Setzungen von Recht und Moral notwendig und häufig vorkommt), sondern in seinem Gesetztsein selbst, da das notwendig allgemeine Prinzip des Wesens sich nunmehr unmittelbar nur als Wesentlichwerden des Unwesentlichen, nur als Heilsweg der individuellen Seele erfüllen kann. Wenn auch im Laufe der Entwicklung nur allzu oft konkrete Setzungen als Bedingungen dieses Heils von den Religionen aufgestellt werden, ist deren innere sachliche Verankertheit sowohl im Heil überhaupt, wie in dem Gerichtetsein auf die Einzelperson als Einzelperson immer widerspruchsvoll, immer problematisch. Der Einzelmensch konnte (und kann) gattungsmäßig werden, indem er im jeweiligen gesellschaftlichen Sein jene Bestimmungen als sein eigenes, über die Partikularität hinausweisendes Dasein und Wesen bejaht und zu verwirklichen trachtet. Das Heil der Seele als allgemeines und einzelnes Ziel muß aber gerade diese konkreten Vermittlungen der Gattungsmäßigkeit überspringen und die Vollendung des individuellen Lebens mit einer – transzendenten – Erlösung des Menschengeschlechts überhaupt unmittelbar und darum unaufhebbar widersprüchlich vereinigen. Auf der einen Seite ist die jeweils gegebene Partikularität des Menschen objektiv stets eine Verwirklichung der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich. Da nun diese, wie wir gesehen haben, objektiv stets den konkreten Möglichkeitsspielraum der Gattungsmäßigkeit für sich schafft, können aus den so entstehenden Widersprüchen zwar tiefe, ja unlösbare Konflikte, bis zur aktuell-faktischen Unlösbarkeit der Tragik entstehen, sie bleiben aber doch Konflikte innerhalb eines konkret historischen gesellschaftlichen Seins, während ideologisch eine gedoppelte Abstrahierung entstehen muß: das Wesen des Menschen wird für ihn selbst transzendent, eine Verkündigung aus dem Jenseits des (gesellschaftlichen) Menschenlebens; sucht er ja gerade im Jenseits die Erfüllung, die Erhöhung über die eigene Partikularität, die sein eigenes gesellschaftliches Sein infolge der Verdinglichung ihm immanent nicht einmal als Möglichkeit zu zeigen imstande sein kann. Dem entspricht, daß seine Partikularität, das »unbeständig Unwesentliche« an ihm selbst ebenfalls eine verdinglichende Degradation erfahren muß. Sie ist nicht mehr Ausdruck einer Gattungsmäßigkeit an sich, deren Höherführung zum Fürsichsein darin als Möglichkeitsspielraum gegeben ist,

selbst wenn die Verwirklichung zum tragischen Untergang führt; es muß vielmehr eine Degradation erleiden, indem sie als das bloß Kreatürliche am Menschen, als menschlich-untermenschlich verdinglicht wird, als etwas, was nur mit transzendenter Hilfe aus diesem dem Menschen zugleich naturhaften und unwürdigen Zustand befreit werden kann.

Ohne vorerst noch auf die Vielheit der in dieser Konstellation permanent gesetzten Schöpfer-Geschöpf-Beziehungen einzugehen, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Verdinglichungen, die in der Folge der metaphysischen Trennung von Seele und Leib entstehen müssen. Während in früheren Stadien Gattungsmäßigkeit an sich und für sich zwar Entwicklungsstufen der Menschen bezeichneten, bestimmten beide doch gleicherweise zugleich die Lebensformen der Menschen als vereinheitlichende Totalität von Tendenzen mannigfacher Art, in der das Materielle und das Bewußtseinshafte in ununterbrochenen lebendigen Wechselwirkungen zueinander standen. Jetzt wird jedoch die Sphäre des Unwesentlichen als die der Kreatürlichkeit zu einer Art von körperlichem Kerker der Seele, dessen Verlassen erst die sinnvolle Existenz der Seele garantieren kann. Diese Konstruktion ist bereits – auf heidnischem Boden bleibend – für die Neuplatoniker vorhanden; sie dominiert die wesentliche weltanschauliche Aktivität der verschiedenen Sekten etc. der generellen Privatisierung; im frühen Christentum steigert sich in allein konsequenter, freilich radikal phantastischer Weise diese Sehnsucht, das Kreatürliche radikal hinter sich zu lassen, sich davon befreit zur Sinnhaftigkeit des Lebens zu erheben, zu den Wunsch- und Traumbildern der Apokalypsen, in denen die radikale Zweiteilung des Seins zwischen Unwesentlichen und Wesentlichen durch den Weltrichter endgültig besiegelt wird, die ein ewiges, durch nichts gehindertes Leben auf dem Niveau der sich selbst erreichten, in diesem Sicherreichen erlösten Seele von der Gottheit verliehen und garantiert wird. (Trotz verschiedener mythologischer Varianten gehört auch der Manicheismus in diese Gruppe.) Abgesehen vom Kontrast der irdischen Immanenz zur Transzendenz in einem überirdischen Jenseits wird dabei ein ontologisch entscheidender Gegensatz sichtbar: zwischen der unaufhebbaren Prozeßhaftigkeit, der jeweiligen Verknüpftheit aller irdisch determinierten Lebensführungen und der ewig gewordenen, endgültigen Zuständlichkeit im Sein der erlösten Seelen. Es soll natürlich nicht verkannt werden, daß sich darin eine innerlich wie äußerlich vielfach abgestufte, vom Ordinärsten bis zum Subtilsten reichende Sehnsucht der Menschen verbirgt. Wir wollen gar nicht vom Rentnerideal sprechen, das die Zeit des Alters, mitunter des ganzen Lebens, in einem sorglos unveränderlichen Zustand der permanent erfüllbaren Lebenswünsche fixieren möchte. Wenn man aber auch menschlich-moralisch Höheres, ja ganz

Hohes meint, so darf der hier entscheidende Gegensatz von Dauer, hervorgebracht von ununterbrochener Reproduktion, von Dauer als Prozeß der permanenten Selbsterneuerung und von »ewiger« Zuständlichkeit als Sicherung für das Verbleiben auf einer bestimmten seelischen Höhe nicht übersehen werden. In der letzten Intention – mag ihr menschlicher Gehalt noch so tief, noch so stark auf Verewigung echter Werte gerichtet sein – steckt mit innerer seinsmäßiger Notwendigkeit ein Basieren auf Verdinglichung. Jede menschliche Eigenschaft, jede Leistungsfähigkeit, jede Tugend etc. wird sogleich verdinglicht, wenn ihre Dauerhaftigkeit nicht auf ununterbrochen, stets erneuerten einzelnen Setzungen, deren Kontinuität erst die Dauer in der Reproduktion ausmacht, beruht; sogar ihre bloß aus Wiederholung der setzenden Akte bestehende Reproduktion kann sich auf dem Wege der Routine in eine mehr oder weniger erstarrte Verdinglichung verwandeln.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß die Erfüllung einer jeden Sehnsucht nach Erlösung nur in verdinglichten Formen erfolgen kann. Keine Geistigkeit, keine Leidenschaft im Entwerfen und in den Verwirklichungsversuchen, vor allem im Erträumen solcher Erfüllungen kann dieser ontologischen Notwendigkeit der Verdinglichung entgehen. Nimmt man die höchste dichterische Verkörperung der Sehnsucht nach Erlösung der menschlichen Persönlichkeit, Dantes »Göttliche Komödie«, so kann man gerade im Gegensatz der immer erneuten, lebendigen Wirkung der »Hölle« zum gelehrtenhaften Achtungserfolg des »Paradieses« ersehen, daß die tragischen oder tragikomischen unlösbaren Konflikte dort den menschlichen Lebensprozeß in seiner seinsmäßigen echten Prozeßhaftigkeit widerspiegeln, während hier auch echte Tugenden zu einer Verdinglichung erstarren, wobei nur – letzten Endes spielhafte, bestenfalls subjektiv-lyrische – Scheinbewegungen den Schatten den Schein einer unverdinglichten Lebenshaftigkeit verleihen können. Das ist kein Zufall, sondern folgt notwendig aus dem Setzen eines menschlichen Daseins in der Form der Verewigung seiner guten, in der des Auslöschens seiner schlechten Eigenschaften, ja seiner bloßen Schwächen. Nicht nur verdinglicht sich durch das Verschwinden der permanent kampfvollen, der prozeßhaften Reproduktion der Persönlichkeit, diese selbst zur erstarrten Totalität, sondern auch die einzelnen Eigenschaften müssen sich bis zu einem gewissen Grade verdinglichen, damit sie quantitativ aneinander meßbar in die überirdische Hierarchie einordbar werden, damit ihre Kämpfe aufhören, ein innerer kathartischer Prozeß zu sein, so daß es in extremen Fällen sogar möglich wird, Schuld und Sühne in einer Art von Warenverkehr zu verdinglichen (Ablaßfrage). Man pflegt von idealistischer Seite dem »Kommunistischen Manifest« vorzuwerfen, daß es behauptet, es sei von der kapitalistischen Gesellschaft

»die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst«[31] – ist aber aus dem Heil der Seele im Christentum etwas anderes als ein – freilich spiritualisierter – Tauschwert geworden? Es besteht freilich der Unterschied, daß die weltliche Verdinglichung, das offen marktmäßige Zur-Ware-werden von Tugenden und Laster in zynischer Offenheit auftritt und leichter durchschaubar wird, als sie es in ihren transzendent-theologischen Formen war (und vielfach noch heute ist). Hier kommt es nur darauf an, ohne auf historische Details eingehen zu können, daß das Setzen einer jeden Transzendenz, die auf das Gestalten des eigenen Lebens durch die Menschen selbst gerichtet ist, eine Reihe, eine Gruppe, ja ein System von Verdinglichungen entstehen läßt, die zur ideologischen Konsequenz haben, daß die Menschen sich leichter, widerstandsloser, oft sogar begeistert entfremden lassen, daß der ideologische Kampf gegen das den Menschen erniedrigende Prinzip in der Entfremdung auch innerlich gehemmt, ja vollständig aufgehoben wird.

Ein wichtiges ideologisches Moment dieser als unwiderstehlich scheinenden Macht der Entfremdung sind jene Verdinglichungsformen, die von der Annahme einer absolut selbständigen, substantiellen Existenz des jeweils teleologisch setzenden Subjekts ausgehen. Wir haben diese Frage bereits gestreift, jetzt kommt es darauf an, das verdinglichende Motiv in dieser Setzungsart weiter zu konkretisieren. Man kommt dabei schon am Ausgangspunkt zu dem bedeutsamen Kreuzweg der Ontologie: ist dieses setzende Subjekt ein Produkt der Entwicklung, so ist seine eigene Tätigkeit notwendig durch und durch prozeßhaft, ist nichts weiter als die Einheit in der sich reproduzierenden, selbstbewahrenden Kontinuität der Lebensführung. Jedoch bei einer Einheit, die nur im Prozeß sich zu erhalten und zu erneuern vermag, bedeuten tausend vollführte Entschlüsse bloß eine Möglichkeit (eine Wahrscheinlichkeit) dafür, daß im tausendsten Fall die Entscheidung ebenso ausfällt. Da für die menschliche Wirklichkeit, soweit sie nicht rein physisch oder physiologisch determiniert ist, nur eine Notwendigkeit »bei Strafe des Untergangs« in Wirksamkeit tritt, kann keine noch so häufige Wiederholung einer Setzung die absolute Garantie für ihre Wiederkehr unter neuen Umständen bieten. Das ist bereits eine objektive Grundtatsache in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Durch die oben beschriebene Verdinglichung entsteht ein völlig entgegengesetzter ideologischer Schein, der, indem er unter Umständen im Denken und Erleben der Mehrzahl wirksam wird, zu einem – objektiv scheinenden – Bestandteil dessen erwächst, was wir als Ontologie des Alltagslebens bezeichnet haben, deren Auswirkungen derart beschaffen sind, daß sie im Bewußtsein der Beteiligten als objektives Sein auftreten. Und damit

31 MEGA VI, S. 528; MEW 4, S. 465.

verschwindet die Wechselwirkung zwischen Subjekt und Umwelt, das Antworten des Subjekts auf die Fragen, die die Bewegung der ihm äußeren Wirklichkeit für es aufwirft. Sein Handeln wird entweder eine metaphysische Folge seiner Subjektbeschaffenheit oder das mechanische Resultat von Milieukräften. Indem solche Überzeugungen sich verbreiten und verfestigen, wird eben dadurch die Verdinglichung zu einem gesellschaftlichen Kraftfaktor, so daß sie auf die Menschen des Alltagslebens – trotz ihrer in Wirklichkeit rein ideologischen Beschaffenheit – als eine, ja als *die* Wirklichkeit einwirkt. Bei dem jetzt zu behandelnden Fall der selbständigen Existenz des menschlichen Subjekts als seiner seinsmäßigen Unabhängigkeit, sowohl von jeder gesellschaftlichen Umwelt als auch von den physiologischen Gesetzen, die den Organismus regieren, kommt es vor allem auf das Geschaffensein nicht nur des Seins, sondern auch des Geradesoseins an. Die konkreten Formen dieses Geschaffenseins sowie des unverändert Erhaltenbleibens der zur ursprünglich geschaffenen Substantialität wechseln natürlich historisch, sie bewahren aber gerade die entscheidenden stabilmachenden Züge. In der Erbsünde erscheint diese Natur der Verdinglichung am prägnantesten, indem darin die Eigenart des Menschseins mit allen seinen dynamischen Widersprüchen einer solchen mechanisch fixierten, nur transzendent aufhebbaren Verdinglichung untergeordnet wird. Aber das so verdinglicht-substantiierte Ganze muß diese seine Struktur in den Details bewahren: Die einzelnen Eigenschaften des Menschen, seine Tugenden wie seine Laster, erhalten ebenfalls eine so verfestigte Seinsweise, so daß das, was konsequent zu Ende geführt, in religiösen Reden immer wieder auftaucht, mit dem Geschaffensein des Menschen in seinem Geradesosein bereits sein – transzendentes – Heil oder Verworfensein mitenthält. Diese Auffassung beherrscht natürlich nicht alle Etappen der religiösen Entwicklung in gleicher Weise, aber die Möglichkeiten einer Aktivität des menschlichen Subjekts sich selbst gegenüber haben in dieser Sphäre ebenfalls einen transzendierend verdinglichenden Charakter. Am deutlichsten spricht sich das im Gebet aus, als Appell an die transzendente Macht, an uns etwas für unser Heil Wichtiges zu vollziehen; auch die Askese ist nur scheinbar ein echt aktiver Prozeß, denn in ihr werden bestimmte Teile des Komplexes Leib-Seele isolierend, verdinglichend abgesondert, in Gegensatz gebracht, um durch solche Operationen den Einfluß des Leibes auf die Seele, auf ihr Heil zu brechen. Das verdinglichende Selbständigmachen des Subjekts führt so zu einem gedanklich-praktischen Zerreißen des seinsmäßig immer einheitlichen – wenn auch natürlich sich in Widersprüchen und Konflikten bewegenden – Lebensprozesses, dessen aktive Komponenten in solcher Umformung sich zu stabilen und »substanzhaft«-permanent wirkenden Verdinglichungen fixieren. Die ganze Religionsgeschichte ist erfüllt von solchen

Erstarrungen der dynamischen Momente des Lebens und – verständlicherweise – mit Auflehnungen dagegen. Die sogleich zu behandelnde Frage der Sekten und Religionen ist weitgehend, freilich keineswegs vollständig von solchen Prozessen der Verdinglichung, des Kampfes dagegen, der auf neuem Boden entstehenden neuen Verdinglichungen erfüllt. Gerade die Tatsache eines ständigen gesellschaftlich-geschichtlichen Wandels von Erstarrungen und Wiedererstarrungen menschlicher Lebensprozesse zeigt, daß es sich hier niemals um Dinge, niemals um seinsmäßige oder gar um ewige Substantialitäten handeln kann, sondern bloß um Verdinglichungen der realen Prozesse. Es gibt nichts Verdinglichteres als Dogmen, und doch gibt es weniges, dessen Wesen und Gehalt einem so permanenten Wandel unterworfen wäre, als es gerade bei Dogmen der Fall zu sein pflegt.

Solche Verdinglichungsprozesse sind jedoch keineswegs auf die religiöse Sphäre beschränkt. Der Warenverkehr, die kapitalistische Ökonomie, die später aus ihr herauswachsende Manipulation, ihre jeweiligen ideologischen Reflexe, produzieren natürlich täglich und stündlich Verdinglichungen im Massenmaßstabe. Ihre ökonomische Urform hat Marx selbst beschrieben, und er versäumte nicht bei ihren komplizierteren Erscheinungsformen auf das Originalmodell zurückzuweisen. Ich führe nur ein Beispiel aus der Fülle an. Bei Betrachtung des Geldkapitals schreibt Marx über den gesellschaftlichen Charakter des Reichtums: »Dies sein gesellschaftliches Dasein erscheint also als Jenseits, als Ding, Sache, Ware, neben und außerhalb der wirklichen Elemente des gesellschaftlichen Reichtums.« Er setzt diese Analyse bei den Geldkrisen fort, bei denen in Erscheinung zu treten scheint, »daß die gesellschaftliche Form des Reichtums als ein *Ding* außer ihm existiert.« Und er zeigt in der Entwicklung der Ökonomie die immer wieder neu reproduzierte Verdinglichung als wichtiges Moment auf, wobei er auch darauf hinweist, daß die objektive Höherentwicklung der Ökonomie zwar die ontologische Absurdität solcher Verdinglichungen hervorbringt, zugleich jedoch in der Erscheinungswelt sie als unaufhebbare und ideologisch herrschend wirkende Momente immer wieder neu reproduziert: »Das kapitalistische System hat dies in der Tat gemein mit früheren Produktionssystemen, soweit auf Warenhandel und Privataustausch beruhen. Es tritt aber erst in ihm am schlagendsten und in der groteskesten Form des absurden Widerspruchs und Widersinns hervor, weil 1) im kapitalistischen System am vollständigsten die Produktion für den unmittelbaren Gebrauchswert, für den Selbstgebrauch der Produzenten aufgehoben ist, also der Reichtum nur als gesellschaftlicher Prozeß existiert, der sich als Verschlingung von Produktion und Zirkulation ausdrückt; 2) weil mit der Entwicklung des Kreditsystems die kapitalistische Produktion diese metallene Schranke, zugleich dingliche und phantastische Schranke des Reichtums und seiner Bewegung,

beständig aufzuheben strebt, sich aber immer wieder den Kopf an dieser Schranke einstößt.«[32]

Ideologisch ist diese Tendenz der Verdinglichungen ganz deutlich in den Wirkungen der kapitalistischen Arbeitsteilung auf die Wissenschaften sichtbar. Nicht in der Differenzierung infolge der Arbeitsteilung zeigt sich dieser Effekt am deutlichsten. Die Differenzierung selbst ist eine unerläßliche Voraussetzung der genauen Erkenntnis, der theoretischen und praktischen Bewältigung der Wirklichkeit. Die Verdinglichung zeigt sich erst dort – allerdings allgemein und massenhaft –, wo spontan oder »erkenntnistheoretisch begründet«, die praktisch (richtig oder falsch) aufgefaßte Selbständigkeit eines Wissenszweiges als ein selbständiges Sein sui generis aufgefaßt wird. Auch hier verschwindet damit sowohl jede reale Genesis, wie auch jeder wirkliche Prozeß, der seinshaft immer ein totaler ist, der in seiner realen Beschaffenheit diese erkenntnistheoretisch oder methodologisch gezogenen Grenzen nie respektiert, dessen Erkenntnisbild jedoch – von solchen Methodenlehren und von der ihnen entsprechenden Praxis vergewaltigt – bereits als beliebig manipulierbares Sein erscheint. Die Folgen solcher Einstellungen zeigen sich schon in der rein einzelwissenschaftlichen Praxis, der zentrale Ort ihrer Herrschaft jedoch ist die Synthese der Wissenschaften bis zu einem Weltbild, bis zur Philosophie. So gut wie alle Krisen des philosophischen Denkens unserer Zeit entspringen aus solchen Konstellationen der Verdinglichung, einerlei ob diese sich als positivistische Wirklichkeitslosigkeit und darum Ideenlosigkeit, als manipulierende Entideologisierung oder als subjektivistisch überspannte Willkür und demzufolge, letzten Endes, als Vorherrschaft eines Irrationalismus zeigt.

Auch diese Verdinglichung dringt aus dem Leben ins Denken und nicht umgekehrt, wenn sie auch auf die Ontologie des Alltagslebens der Gegenwart stark abfärbt. Diese verursachende Priorität des Lebens zeigt sich in den bewußtseinsmäßigen Objektivationen selbst: von der Sprache bis zu den Motiven der Taten durchdringt der Verdinglichungsprozeß alle Lebensäußerungen der heutigen Menschen. Man denke etwa daran, wie zum immanenten Verständnis des Seins geschaffene, angebliche Seinskategorien wie Milieu und mechanisch erfaßte Vererbung das Ganze der auf Fortschritt, auf Befreiung von religiösen Vorurteilen gerichteten Weltanschauungen zeitweilig vollständig verdinglicht haben. Die große Literatur hat im Allgemeinen eine, oft erfolgreiche defetischisierende Tendenz; in dieser Zeit wurden aber selbst bei bedeutenden Schriftstellern, wie Zola oder Ibsen, diese Verdinglichungen, mit ihren Menschen und Schicksale

32 Marx: Kapital III/II, a. a. O., S. 112–113; MEW 25, S. 589.

deformierenden Wirkungen fast mit der Intensität der religiösen Entfremdung in ihre Werke, sie entstellend, einverleibt. Selbstverständlich kann das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinen eigenen Taten, Fähigkeiten etc. von diesen Einwirkungen nicht frei bleiben. Tolstoi spottet oft darüber, daß die »Gebildeten« die künstlerische Begabung als etwas selbständig, von der sonstigen Persönlichkeit unabhängig Existierendes auffassen. Schon vor seinem Auftreten hat Schopenhauer den schlagendsten Beweis für die Richtigkeit dieser Polemik geliefert, indem er stolz-bewußt verkündete: die Ethik eines Philosophen sei für dessen eigenes Leben ohne Verbindlichkeit, was in einer verdinglichten Welt ebenso evident und wahr zu sein scheint, wie etwa ein Warenhausbesitzer das volle Recht hat, seine Anzüge bei einem Maßschneider verfertigen zu lassen.

Das alles bezieht sich noch auf jene Etappe der ökonomischen Entwicklung, deren Grundtendenz eine Befreiung von religiösen Entfremdungen war. Es ist selbstverständlich, daß die entfremdenden Wirkungen der Verdinglichungen dort noch stärker wirksam werden, wo ideologische Gegenbewegungen auftreten, und zwar solche, die nicht mehr direkte und einfache Erneuerungen der religiösen Ideologie erstreben, sondern die Ergebnisse der neueren Wissenschaften in den Dienst einer politisch-sozialen Reaktion zu stellen bestrebt sind. Wir denken dabei in erster Linie an die Rassentheorien des 19. Jahrhunderts, deren Beziehungen zu einer Art von sozialem Darwinismus allgemein bekannt sind. Es ist ebenso bekannt, daß auf solchen Wegen von Gobineau über Chamberlain bis Rosenberg–Hitler die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit in eine Permanenz der angeblich ursprünglichen und im Wesen unveränderlichen Rasseneigenschaften verwandelt wurde. In der konsequenten Durchführung verschwindet aus Geschichte und Wesen des Menschen jeder Prozeß, jede Entwicklung. Der Mensch ist nichts weiter als eine – je nach Abstammung – reine und unreine Verkörperung seiner Rassenessenz, einer Verdinglichung, deren Genesis freilich ebenso unerklärbar bleibt, wie die göttliche Erschaffung des Menschen in den Religionen. Diese verdinglichende Ideologie führt, wenn sie sich der ökonomischen Grundlage eines imperialistischen Monopolkapitalismus bemächtigt, dann zu den allbekannten Entfremdungen der faschistischen Systeme. So entgegengesetzt jedoch die ökonomische Basis, die gedankliche Begründung des Sozialismus auch ist, darf nicht vergessen werden, daß die Stalinsche Ideologie es zustande gebracht hat, den Marxismus selbst zu verdinglichen. Sind nach Marx in den Übergangsperioden verschiedene Formen der Entfremdung, als Erbschaft der Vergangenheit möglich, so ist es klar, daß die Verdinglichung in die Theorie und Praxis hineingetragen, die sonst zum Absterben verurteilten Tendenzen der Entfremdung zu einem neuen Leben erweckt, sie quantitativ ausdehnt, qualitativ vertieft. Die so oft aus anderen

Gesichtspunkten aufgeworfene Forderung eines radikalen Bruchs mit der Stalinschen Methode zeigt ihre Notwendigkeit auch auf diesem Gebiet.

Es ist kein Zufall, daß schon vor der eigentlichen Vorbereitungsperiode zu jenen massenreaktionären Strömungen, die dann im Faschismus ihre Aufgipfelung erreichten, die Erneuerung des Mythos, die Sehnsucht nach einer Wiederkehr von mythenschaffenden Zeiten eine wachsend bedeutende Rolle spielte. Mit dem Darwinismus in der organischen Welt, mit den von Morgan initiierten ethnographischen Untersuchungen entstand die wissenschaftliche Grundlage, die Vorgeschichte und Geschichte des Menschwerdens als einen immanenten, innerlich notwendigen historischen Prozeß aufzufassen, der jeden Appell an Transzendenz ins Reich der Märchen verbannt und den Menschen als von Natur und Gesellschaft geschaffenes – menschlich gesprochen: selbstgeschaffenes – Wesen begreiflich macht. Aus ideologischen Gründen, die erst am Schluß dieses Abschnitts ausführlich behandelt werden können, lösten diese Möglichkeiten offene wie versteckte Widerstände aus. Die offenen sind leicht begreiflich, da in den bürgerlichen Gesellschaften höchst selten ein wirklich radikaler Bruch mit der Ständeschichtung vollzogen wurde, so daß – gerade und insbesondere im Alltagsleben – die Traditionen dieser Periode (Abstammung etc.) lebendig wirksam geblieben sind. Damit entstehend ein spontanes soziales Wertvorurteil gegen die Abstammung des Menschen aus der Tierwelt, für sein Geschaffensein von Gott, worin die »weltanschaulichen« Überreste der adeligen (oder patrizischen etc.) Ursprünge gefühlsmäßig betont waren. Wenn wir noch hinzufügen, daß das einstige Befreiungspathos des Atheismus oder Pantheismus im 19. Jahrhundert mehr oder weniger verblaßte, ist das Outcast-sein der Anhänger solcher Lehren im Alltag der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr überraschend.* Da freilich trotz alledem der wirkliche Glaube an die offiziellen religiösen Verkündigungen doch weitgehend im Abnehmen begriffen war, ist es leicht verständlich, daß nicht nur die reaktionären Strömungen eine Sympathie für die ideologische Erneuerung der Mythen hegten, sondern diese auch stark ins Alltagsleben der Intelligenz eindrangen, ja geradezu zu geistigen Mächten wurden.

Diese geistige Anziehungskraft der Mythen beruht zwar, genau betrachtet, auf bloßen Analogien, enthält also überwiegend bloß willkürliche Ähnlichkeiten, ist aber als gesellschaftliches Bedürfnis nicht zufällig. Denn die Mythen selbst waren auch ursprünglich stark davon bestimmt, auf die Fragen des »was tun?« einer primitiven Gemeinschaft durch die Schilderung ihrer fiktiven Genesis, auf die

* In der Handschrift steht noch: »Jacobson schildert im ›Nils Lyhne‹ sehr gut diese gesellschaftliche Lage.«

Sollensfrage mit einer die Genesis verdinglichenden Seinsdarstellung zu antworten. In welcher Form diese Verwandlung des Entstehungsprozesses in ein einmaliges, als endgültig, als transzendent bestimmtes Sein vollzogen wurde, ist natürlich nach Ort und Zeit, nach der Beschaffenheit der jeweiligen Gemeinschaft außerordentlich verschieden. Was hier für uns – vom Standpunkt der Gegenwartsprobleme – bedeutsam ist, ist die ideologische Doppelseitigkeit des vom Mythos gesetzten, zur Geltung erhobenen Seins: einerseits wird die transzendente Genesis der betreffenden Menschengruppe mit der apodiktischen Sicherheit einer Offenbarung seinshaft dargestellt und fixiert, andererseits sind diese Offenbarungen der Regel nach einem ununterbrochenen Umwandlungsprozeß ausgesetzt. Bei Wandlungen der äußeren Lage, der inneren Beschaffenheit und damit der materiellen und ideologischen Bedürfnisse einer solchen Gesellschaft entsteht auch das Bedürfnis einer Neuinterpretation der Genesismythen, bei größerer Entfernung vom Ursprung das einer mehr oder weniger partiellen oder sogar totalen Umwandlung der Mytheninhalte. Es ist hier nicht der Ort, die Art dieser Wandlungen näher zu untersuchen; sie erfolgt überall aus dem Aufbau, aus der Wachstumsproblematik der gerade interessierenden Gesellschaft; dadurch werden auch jene Organe bestimmt, die auf diese Wandlungen aktiv-schöpferisch einwirken, Priesterschaften, die die ursprünglichen Formen zu konservieren trachten, Ideologen, wie in Hellas, die fast in jeder Generation Umwandlungen produzieren etc. Für uns ist nur wichtig, daß das gesellschaftliche Bedürfnis durch ein zum Glauben Fixieren des Seins der Genesis und ihrer Folgen ein uraltes ist. Seine Elementarität als Moment des Alltagslebens zeigt sich darin, unter wie verschiedenen Bedingungen und bei diesen entsprechenden verschiedenen Inhalten und Formen diese verdinglichenden Reaktionen des Alltagslebens, das verdinglichende Verwandeln des Prozesses der Genesis in ein Sein, das geeignet scheint, die gegenwärtige Praxis zu leiten und zu regulieren, einsetzen und mit wie großen Variationen sie die Erfüllung dieser ihrer elementaren Bedürfnisse durchsetzen.

Wir sind auf die weite, räumliche wie zeitliche Verbreitung und auf die tiefen Einwirkungen der Verdinglichung als Vermittlungskategorie der Entfremdung vor allem darum so detailliert eingegangen, obwohl wir hier die Frage naturgemäß keineswegs auch nur annähernd erschöpfen konnten, weil die dabei hervortretenden Zusammenhänge geeignet sind, Wesen und Wirksamkeit der Sphäre, die wir Ontologie des Alltagslebens nennen, weiter zu konkretisieren. Wie wir gesehen haben, ist das spezifische Kennzeichen der hier entstehenden Lage, daß die Verdinglichungen, obwohl sie an sich ideologischen Charakters sind, auf die Menschen als Seinsweisen wirken. Das kann ihre ideologische Beschaffenheit

selbstredend nicht aufheben, unterscheidet sie jedoch von manchen anderen Ideologien insofern, als diese zumeist direkt und ausgesprochen als Ideologien auf die Menschen einwirken, als geistige Mittel ihre gesellschaftlichen Konflikte auszufechten. Im strikt allgemeinen Sinne ist die Verdinglichung ebenfalls nichts weiter als ein derartiges ideologisches Mittel. Im Alltagsleben, unter der Bedingung eines unmittelbaren Zusammenhangs von Theorie und Praxis sind zwei verschiedene Funktionsarten der Ideologie möglich: entweder wirken sie rein als Ideologien in Form eines Sollens, das den Entschlüssen der Einzelmenschen im Alltagsleben Richtung und Form verleiht, oder die in ihnen enthaltene Seinsauffassung erscheint den Menschen des Alltagslebens als das Sein selbst, als jene Wirklichkeit, auf welche angemessen reagierend er allein fähig wird, sein Leben seinen Bestrebungen gemäß einzurichten. Diese Zweiteilung ist auf entwickelteren Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung ohne Frage vorhanden. Derselbe Mensch, der etwa in der Erbsünde eine fundamentale Tatsache des menschlichen Seins erblickt, wird z. B. das Gebot, daß die Kinder ihre Eltern ehren sollen, als Sollen auffassen und folgen, ohne sich verpflichtet zu fühlen, diesen Unterschied gedanklich zu klären, ohne sich verpflichtet zu fühlen, ihn unmittelbar überhaupt wahrzunehmen; er kann z. B. das Gebot in einem gegebenen Fall einhalten, ohne den geringsten Zweifel am Sein der Erbsünde aufkommen zu lassen, ja er kann gegebenenfalls einen eigenen Fehltritt vor sich selbst gerade aus ihrem Sein erklären. Bei einer solchen Trennung sind jedoch zwei Vorbehalte nötig. Der erste bezieht sich darauf, daß wir es auch hier mit einer gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung und keineswegs mit einer überhistorischen »Struktur« des menschlichen Zusammenlebens zu tun haben. Das Recht etwa, als prägnante gesellschaftliche Form der effektiven Trennung des Sollens vom Sein für die Unmittelbarkeit des Alltagslebens ist ein relativ spätes Produkt der gesellschaftlichen Arbeitsteilung.

Auf primitiven Stufen erscheint dagegen das, was seinsmäßig dem Sollen entspricht, als eine unmittelbare Folge des Seins, wie es im Bewußtsein der Menschen dieser Stufe lebendig wirksam ist. Eine bestimmte Trennung von Sollen und Sein ist also auf dem Gebiet der Ideologie (in der unmittelbaren Arbeit ist der Unterschied stets klar) eine notwendige Folge der fortschreitenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung, des Zurückweichens der Naturschranke im Leben der Gesellschaft. Daran kann und muß sich nun unser zweiter Vorbehalt anschließen. Jedes Sollen, wie wir das aus der Analyse des Arbeitsprozesses wissen, entspringt aus der Leitung und Regelung von teleologischen Setzungen und ihrer richtigen Durchführung, selbstredend in einer bestimmten Seinslage, bei aus ihr folgenden bestimmten Inhalten der Setzungen selbst. Jedes Sollen setzt also, sowohl in

seinen Voraussetzungen, wie in seinen erwarteten Folgen bestimmte Formen des Seins voraus; seine Ablösung vom Sein, sein Gelten als Sollen kann also niemals den Status einer völligen Unabhängigkeit vom Sein erhalten, wie dies z. B. bei Kant und seinen Nachfolgern als seine absolutierende »Setzung« gemeint war. Wenn wir also in der Ontologie des Alltagslebens die Wirkungen der Ideologie danach betrachten, ob sie auf die beteiligten Menschen als (angebliches) Sein oder einfach als Sollen einwirken, so kann damit stets nur eine Differenzierung innerhalb des Funktionierens der Ideologien gemeint werden, niemals ein ontologisches Gegenüberstehen von Sein und Sollen. Das, was auf diese Weise im Alltagsleben als Sein wirksam wird, hört deshalb nie auf, eine Ideologie zu sein, auch seine gesellschaftliche Lebensbedeutung beruht auf seinem Geeignetsein, gesellschaftliche Konflikte auszufechten.

In diesem Verhalten der Alltagspraxis, das auf die metaphysische Trennung von Sollen und Sein nicht eingeht, steckt also, vom Standpunkt des unmittelbaren Handelns, ein relativ gesundes Gefühl. Dieses wird durch die Erfahrung der Tagespraxis noch verstärkt, vor allem dadurch, daß die Gebote des Sollens zumeist durch Sanktionen gesellschaftlich durchgesetzt werden. Das ist nicht nur beim rechtlichen Sollen der Fall, obwohl dabei naturgemäß die Sanktion eine entscheidende Rolle spielt, wie das seinerzeit Max Weber mit den Worten: »Männer mit der Pickelhaube werden kommen...« zu illustrieren pflegte. Man darf aber nicht vergessen, daß überall, wo Tradition, Gewohnheit, Sitte etc. die Alltagstätigkeit regeln, solche Sanktionen, auch wenn sie sich nur in der öffentlichen Meinung der unmittelbaren und darum für den reibungslosen Ablauf des Alltagslebens höchst wichtigen Umgebung äußern, praktisch von größter Bedeutung sind. Diese öffentliche Meinung, ohne Organ, ohne objektive Fixierung, umgibt und durchdringt für den Menschen des Alltags jenes Leben, innerhalb dessen seine Handlungen sich abspielen müssen und wird damit für ihn ein Bestandteil, ja ein bestimmendes Hauptmoment seiner Alltagswirklichkeit. Einerlei ob es sich um Schule oder Elternhaus, um Arbeitsstätte oder Heim, um Kind oder Erwachsenen handelt, entsteht hier ein seinsartig wirkender Faktor des Alltagslebens. Die Seinsartigkeit zeigt sich in prägnanter Weise dort, wo bestimmte Imperative die Reaktionen der Menschen zu bestimmen trachten. In der Frage, ob und wie weit sie befolgt werden, spielt, nicht als gegenteiliges Sollen, sondern als Eigenschaft des umgebenden Lebens, selbst eine entscheidende Rolle, wie diese öffentliche Meinung auf Unterwerfung, auf Umgehen des Gebotes oder auf Auflehnung dagegen zu reagieren erwartet wird. Wir wissen z. B. aus eigener Alltagspraxis, daß das Übertreten gewisser rechtlicher Verbote in bestimmten Fällen als ehrenrührig, in anderen als »Kavaliersdelikt« von dieser

öffentlichen Meinung aufgenommen wird, und es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß daraus ganz verschiedene Reaktionen zu erwachsen pflegen. Welcher Betrug als entehrend, welcher als Geschicklichkeit aufgefaßt wird, wird in den meisten Fällen auf dieser Grundlage bestimmt. Dazu kommt, daß – bei unverändertem In-Geltung-Bleiben der juristischen Regelung – dieses »Sein« stets für die Menschen eine gewisse Dichte oder Gelockertheit, Undurchdringlichkeit oder löcheriges Wesen etc. offenbart. Die die Beobachter oft überraschenden Wendungen im Verhalten der Massen zu bestimmten Institutionen, Ereignissen etc. haben sehr oft ihren Grund darin, daß diese verdinglichte »Seinsmasse« in dem einen Fall als unzerstörbar, in dem anderen als weich auf die Menschen einwirkt. Und nicht das ist dabei das Überraschende, daß solche Reaktionsweisen auf das Alltagssein oft Täuschungen unterworfen sind, sondern daß sie häufig Stärke oder Schwäche eines Regimes unmittelbar richtig zum Ausdruck bringen.

Die Einwirkung eines solchen »Seins« beschränkt sich natürlich nicht auf die Praxis der Menschen des Alltags im engeren Sinne. Auch diese steht ja immer in einem innigen Zusammenhang mit ihren Überzeugungen über das Wesen der Wirklichkeit als solcher. Und die Art, wie diese Wirklichkeit in den Köpfen und Herzen der Menschen des Alltags lebt, gehört zu den wichtigsten unmittelbaren Bestimmungsgründen auch ihres praktischen Verhaltens. Dabei ist, auf dem Niveau dieser Unmittelbarkeit, keineswegs die objektive Richtigkeit oder Falschheit dieser Überzeugungen praktisch entscheidend, vielmehr wie ihr Einfluß sich in der unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis des Alltags auswirkt. So können Konstellationen, die für den ihnen gegenüber unbefangenen Beobachter als völlig absurd erscheinen, lange Zeiten hindurch reibungslos funktionieren, während objektiv rationale Verfahrungsweisen ganz außerhalb dieses Horizonts der Praxis bleiben, also praktisch überhaupt nicht in Betracht kommen. Unsere wachsende Erkenntnis z. B. auf dem Gebiet der Ethnographie hat eine Fülle des interessantesten Materials über solche Tatbestände geliefert, allerdings ohne daß daraus die richtigen Folgerungen in bezug auf die Ontologie des gesellschaftlichen Seins auf dem Niveau der Unmittelbarkeit des Alltags gezogen worden wären. Vor allem ist es eine historische Selbsttäuschung zu glauben, derartige ideologischen Einstellungen wären bloß ein Spezifikum ökonomisch und darum wissenschaftlich primitiver Zustände. Natürlich bringt die Entwicklung der Arbeit, der Arbeitsteilung, überhaupt der Ökonomie, die Ausbreitung und Vertiefung des Wissens über Naturvorgänge, über Gesellschaft und Geschichte qualitative Veränderungen in den hier untersuchten ideologischen Äußerungsweisen hervor.

Es wäre aber der reine Fortschrittsillusionismus, zu glauben, daß die Entwicklung hier bloß die Funktion hätte, Verdinglichungen theoretisch wie praktisch zu zerstören. Illusionisten dieser Art, die auch heute massenhaft vorhanden sind, übersehen, daß solche Entwicklungen der Regel nach simultan mit der Zersetzung aller Verdinglichungsformen neue, zeitgemäße, wohlfunktionierende zu schaffen pflegen, ja man kann sehr häufig beobachten, daß die Verdinglichungen und die aus ihnen erwachsenen Entfremdungen eher Produkte von ökonomisch-sozialen Höherentwicklungen als von primitiven Stadien sind. Marx beschreibt z. B. bei der Analyse der Verwandlung der Grundrente in Geldrente einen solchen Fall und faßt das Prinzipielle daran so zusammen: »Die Vermittlungen der irrationellen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehen die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den, dem inneren Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Hause wie ein Fisch im Wasser.«[33] Da es sich hier primär um Wandlungen im gesellschaftlichen Sein selbst, allerdings auf dem Niveau des Alltags handelt, sind diese mit einem Gedankenapparat, dessen Methodologie ausschließlich oder überwiegend von Erkenntnistheorie und Logik bestimmt ist, nicht erfaßbar. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie z. B. im Pragmatismus eine gedankliche Einstellung entwickelt wurde, die unmittelbar-primär auf solche Komplexe orientiert war. Ohne reale ontologische Fundamentierung konnte er jedoch bloß eine Outsiderform des radikalen Relativismus, oft auf richtige Beobachtungen begründet, zustande bringen.

Jetzt können wir auf einer so errungenen Grundlage zur Analyse der religiösen Entfremdung als zum Archetypus aller vorwiegend ideologisch vermittelten Entfremdungen zurückkehren. Die primäre gesellschaftliche Funktion einer jeden Religion ist die Regelung des Alltagslebens jener Gesellschaft oder Gesellschaften, in welcher oder in welchen sie zur Herrschaft gelangen. Es ging ihr eine Periode der Magie voran. Aber auch in dieser ist es eine Lebensfrage für jede, noch so kleine und primitive Gemeinschaft, das Zusammenleben im Alltag irgendwie unmittelbar zu regeln, die Alltagspraxis eines jeden Einzelmenschen mit den allgemeinen Interessen in Einklang zu bringen, so verschwindend anfangs das Konfliktgebiet auch sein mag. Bevor eine Klassendifferenzierung einsetzt, bevor

33 Ebd., S. 312; ebd., S. 787.

die bis dahin im Gemeinschaftsleben aufgehenden Einzelmenschen ihre persönlichen Bedürfnisse distinkt ausbilden, kann diese Regelung weitgehend spontan, als Überlieferung von Erfahrungen, als daraus entstehende Sitte, Tradition, Gewohnheit etc. funktionieren. Erst auf entwickelterer Stufe muß die Gesellschaft dazu eigene Organe schaffen. Marx und Engels zeigen überzeugend, daß der Staat (und in ihm das Recht) erst mit dem Entstehen von antagonistisch interessierten Klassen zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit für die herrschende Klasse wird, und erst dementsprechend die ganze Gesellschaft beherrscht. Es gehört jedoch zum Wesen der staatlichen Einrichtungen, daß sie in Verteidigung der allgemeinen Interessen einer Gesellschaft (selbstredend den Interessen der herrschenden Klasse entsprechend) in ihren notgedrungenen Generalisierungen über das unmittelbare Leben der Einzelmenschen im Alltag abstraktiv, verallgemeinernd hinausgehen müssen, um das für sie wirklich Relevante mit Hilfe eines Systems von Geboten und Verboten für sie angemessen zu regeln. Natürlich bildet die Gesellschaft selbständig ergänzende Korrekturen von der Gewohnheit bis zur Moral aus, um die klassenmäßig allgemeinen Interessen den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend bis tief ins Einzelleben des Alltags eingreifend durchzusetzen. Die bisherigen gesellschaftlichen Entwicklungen zeigen jedoch, daß auch diese Ergänzungen nicht ausreichen. Es ist bereits eine relativ hohe Kulturstufe, eine Kultiviertheit der Einzelmenschen in ihrer großen Mehrzahl, was bis jetzt noch keine Klassenkultur erreichen konnte, nötig, damit diese eine breite und tiefe soziale Wirkung auszuüben imstande sein können. Und die höheren Formen des geistigen Überbaus, die allmählich zur Selbständigkeit erwachsen, Wissenschaft, Philosophie, Kunst sind zwar einerseits – prinzipiell – unentbehrlich für die innere Klärung einer Gesellschaft, zum Bewußtmachen ihrer historischen Stelle in der Kontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft und für die daraus entspringenden menschlichen Aufgaben, andererseits können jedoch ihre Produkte der Regel nach höchst selten so tief ins Alltagsleben eintauchen, um auf dieses einen zugleich breiten und entscheidenden Einfluß ausüben zu können. Es ist also leicht ersichtlich, daß dieses ganze System der verschiedenen ideologischen Formen gerade vom Standpunkt der Leitung der Einzelmenschen im Alltag große Lücken und Risse haben muß.

Daraus erwächst unmittelbar das gesellschaftliche Bedürfnis nach Religion. Daraus folgt aber, daß keine gesellschaftlich echt wirksame Religion je eine vereinzelte und innerlich genau differenzierte Ideologie sein kann, wie etwa Recht und Moral. Sie muß zu einem komplizierten, außerordentlich abgestuften, vielfältigen Gebilde werden, um von den partikularsten Einzelinteressen des Alltagsmenschen eine Brücke zu den großen weltanschaulichen Bedürfnissen der jeweiligen Gesellschaft in der Totalität ihres Ansichseins zu schlagen. Es handelt sich dabei jedoch nicht bloß um ein System einander ergänzender ideologischer Faktoren, der Brückenschlag muß vielmehr zugleich eine vital funktionierende Verbindung zwischen dem partikularen Leben der Einzelmenschen und den allgemeinen Fragen der Gesellschaft herstellen, und zwar so, daß der betreffende Einzelmensch die ihm dargebotenen Lösungen von allgemeinen Problemen als Antwort auf jene Fragen erlebt, die ihn in seiner partikularen Existenz als unerläßliche Aufgaben der eigenen speziellen Lebensführung beschäftigen. Dabei darf auch nicht vergessen werden, daß diese Zielsetzungen des Alltagslebens ihrem Inhalt nach weltliche, diesseitige sind. Kein Mensch würde wünschen, transzendente Mächte in Bewegung zu setzen (würde also an ihre Existenz nicht glauben), wenn er nicht von ihnen eine Hilfe für seine diesseitig-irdischen Zielsetzungen erhoffen würde. Dies wenigstens ist der Ausgangspunkt der religiösen Bedürfnisse. Max Weber betont dies gleich am Eingang zu seiner Religionssoziologie und führt dazu die Bibelworte an: »Auf daß es Dir wohl gehe und du lange lebst auf Erden.«[34]

All dies kann natürlich nur einen sehr allgemeinen Rahmen ergeben. Konkret bedeutet auf jeder Gesellschaftsstufe sowohl die einzelne Partikularität wie das weltanschaulich Allgemeine etwas qualitativ Verschiedenes, so daß natürlich auch die ideologischen Mittel ihrer Verknüpfung miteinander in jeder Formation qualitativ verschieden ausfallen müssen. Immerhin zeigt schon diese sehr verallgemeinert schematisierende Betrachtung für jede Religion eine Besonderheit an Sein und Funktion allen anderen ideologischen Formen gegenüber. Es zeigt sich z. B. sogleich, daß das Vergleichen der theoretischen Theologie mit Wissenschaft und Philosophie derselben Periode, also etwa der Hegelschen Behandlung der Religion auf dem Niveau des Absoluten Geistes über ihre eigentlichen Probleme, die primär allgemein gesellschaftliche sind, hinweggehen muß und so nicht ins Zentrum der realen Probleme zu treffen imstande ist. Das Vergleichen, die wechselseitige Polemik, die Anpassung etc. sind natürlich Tatsachen oft von großer Bedeutung, nicht aber für das soziale Schicksal der Religionen schlechthin entscheidend. Ob ein theologisch formuliertes Dogma sich hält oder praktisch wie theoretisch aus dem Verkehr gezogen wird, hängt in primärer Weise nicht von solchen Koordinierbarkeiten ab, vielmehr davon, wie weit es das Alltagsleben der Menschen praktisch zu leiten imstande ist. Damit soll keineswegs behauptet werden, daß die Kämpfe der Theologie mit den Organen der weltlichen Erkenntnis für das Schicksal der Religionen gleichgültig wären. Sie können, besonders in

34 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921, S. 227.

relativ entwickelten Gesellschaften, vor allen in Zeiten eines Umbruchs eine große Rolle darin spielen, wie die führenden Schichten einer Gesellschaft zu den in ihr herrschenden Religionen stehen. So wichtig das unter Umständen auch werden mag, so groß diese Einwirkungen in säkularem Maßstab langer Evolutionen auch werden können, auch der Einfluß solcher Tendenzen kann sich erst von den Veränderungen im Alltagsleben der Menschen vermittelt durchsetzen. Der Unglaube der Intellektuellen erhebt sich erst zu einer gesellschaftlich relevanten Massenstimmung, zu einer sozialen Macht, wenn die neuen Wahrheiten sich auch im Alltagsleben durchzusetzen beginnen, wenn sie für die darin ausgeübte reale Praxis eine greifbar maßgebende Bedeutung erlangen.

Das wirkliche gesellschaftliche Leben der Religionen besteht also in dieser ihrer Universalität, die darauf gerichtet ist, das gesamte Leben eines jeden einzelnen Menschen der Gesamtbevölkerung von oben bis unten, von den höchsten Fragen der Weltsicht bis zu den schlichtesten Verhältnissen des Alltags zu beherrschen. Und diese Universalität drückt sich in einem – potentiell – universellen System von Aussagen über die Wirklichkeit (die Transzendenz natürlich mitinbegriffen) aus und gibt nun damit zusammenhängende, aus ihnen folgende Richtlinien für die gesamte Praxis eines jeden Einzelmenschen ab, die sie bestimmenden und begleitenden Gedanken und Gefühle mitinbegriffen. Jede Religion enthält also in sich sämtliche Inhalte, die in einer normalen Gesellschaft das gesamte System des Überbaus, das sämtlicher Ideologien zu enthalten pflegt. Welches Verhältnis in den gesellschaftlich-geschichtlich gegebenen Fällen zwischen allen diesen Ideologienkomplexen besteht, ist eine historische Frage der Formationen, auf die wir hier unmöglich eingehen können. Der scharfe Gegensatz bei gleichzeitigen Parallelitäten gerade in dieser Frage zwischen Hellas und Israel bedarf keiner Erläuterung und gibt damit einen Hinweis auf die hier möglichen Variationen. Hier werden wir, soweit wir überhaupt auf konkrete Einzelheiten eingehen können, vor allem das Christentum ins Auge fassen, da in ihm, infolge des bereits zur Zeit seines Entstehens relativ stark ausgebildeten sozialen Daseins des Privatmenschen eine noch stärkere, deutlicher wahrnehmbare Linie zu den Entfremdungsproblemen der gegenwärtigen Kultur sichtbar wird als in anderen Religionen.

Für unseren Problemkreis ist dabei von höchster Wichtigkeit jene in der Geschichte sich immer wieder zeigende innere Differenzierung, die man allgemein als den Gegensatz von Sekte und Kirche zu bezeichnen pflegt. (Natürlich ist dieses Phänomen auch in anderen Religionen, die mit dem Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Universalität und auf institutionalisierte Kontinuität auftreten, vorhanden. Ebenso zeigt diese Gegensätzlichkeit in den verschiedenen Religionsentwicklungen sowohl verwandte wie verschiedene Züge. Wir können hier auf diese Unterschiede nur verweisen, aber auf sie nicht näher eingehen.) Da unser Ausgangspunkt die Wirkung auf das Alltagsleben der Menschen ist, taucht sogleich das Moment der Unmittelbarkeit auf, die für den ganzen Aufbau, für die gesamte Wirklichkeit der Religionen ebenso ausschlaggebend ist, wie für das Alltagsleben selbst. Diese Unmittelbarkeit ist eine gedoppelte: vor allem muß der Verkünder jeder religiösen Lehre als unmittelbares Sprachrohr der transzendenten Macht auftreten, d. h. mit dem Anspruch, daß das Verkündete keine bloß persönliche Ansicht, Erfahrung, Erlebnis, kein eigenes Denkergebnis sei, sondern die Offenbarung der jeweils geglaubten oder neu verkündeten transzendenten Macht. Diese Offenbarung muß deshalb geglaubt werden, weil sie eine Offenbarung ist; weder intellektuelle Beweise, noch sinnliche Evidenzen (wie in der Kunst) können als primäre Kriterien der Echtheit in Frage kommen. Nur durch einen solchen Glauben kann ein Geoffenbartes zum festen religiösen Besitz einer Gemeinde werden.

Sekte und Religion unterscheiden sich deshalb nicht in diesen ihren Grundlagen. Beide müssen sich auf geglaubte Offenbarungen stützen. Der wesentliche Unterschied ist bloß, daß die Sekten an der Unmittelbarkeit, an der permanenten und tief ins Allerpersönlichste hinunterreichenden Wirkung ihrer Lehren und deren Lebenskonsequenzen festhalten und daher nur diejenigen Menschen als ihnen zugehörig anerkennen, die restlos diese Lehren zum Leitfaden ihres eigenen Lebens machen. Dagegen ist jede Religion, die zur Kirche geworden ist, auf allgemeine Verbreitung gerichtet; sie muß darum die Zugehörigkeit teils objektiv organisiert zu Institutionen erheben, teils ist sie innerhalb dieser Universalität, um sie praktisch aufrechtzuerhalten, ihrem Anhang gegenüber stets zu großen Konzessionen in bezug auf Glauben und vor allem auf Lebensführung gezwungen. Diese schroffe Gegenüberstellung, so richtig sie in ihrer Allgemeinheit auch sei, würde, starr festgehalten und zu Ende geführt, den wahren Tatbestand im Verhältnis von Sekte und Kirche doch verfälschen. Vor allem: ein bestimmtes Element der Sektenglauben ist für jede Kirche, innerhalb einer jeden Kirche, letzten Endes unentbehrlich. Jede Kirche – wie auch die meisten weltlichen Massenbewegungen – entstehen »sektenhaft«, aus der Revolte einer gesellschaftlich-moralisch, den inneren Gegensätzlichkeiten der eigenen Formation gegenüber besonders empfindlichen Minorität. (Auch die erste Gemeinschaft um Jesu Verkündigung war zweifellos eine Sekte, erst mit dem Apostel Paulus zeigen sich die ersten, noch ziemlich unsicheren, oft noch immer sektenhaften Umrisse einer Kirche.) Weiter wäre es gerade vom Standpunkt des gesellschaftlich-geschichtlichen Wesens der Religion, von dem ihrer

sozialen Funktion aus falsch, eine »echte« Religiosität der Sekten gegen die erstarrte, erstarrende, verdinglichende Routine der Kirchen einseitig in den Vordergrund zu stellen. Es ist richtig, daß das Sektenhafte am Anfang einer jeden neuen Religion steht, ebenso, daß sie bei allen Übergängen solcher Impulse bedarf, um sich einem radikal erneuerten Alltagsleben entsprechend zu regenerieren, jedoch nur die Kirche ist imstande, das religiöse Gerichtetsein auf die gesellschaftliche Gesamtheit, auf die Lebensführung aller Menschen auszudehnen. Eine Kirche ist, sagt Max Weber, »eine Gnadenanstalt, die ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen und gerade die Sünder am meisten unter die Zucht des göttlichen Gebots nehmen will.«[35]

Wir stehen also vor dem echten, gesellschaftlich-geschichtlichen Widerspruch, daß einerseits das Entstehen, die innere Erneuerung einer Kirche, zumeist von sektenhaften Tendenzen ausgeht, daß aber andererseits die gesellschaftlich-geschichtliche Lebensfähigkeit einer solchen Richtung sich dadurch erhalten und entwickeln kann, daß sie sich den realen Lebensbedürfnissen der Zeitwende, so wie sie sich im wirklichen Alltagsleben der Alltagsmenschen äußern, anpaßt, deren wichtigste Bestrebungen zum wesentlichen Inhalt der religiösen Erneuerung, der religiösen Wiedergeburt macht, was der Regel nach unmöglich ist, ohne gerade auf jene Offenbarungsinhalte zu verzichten – besser gesagt: ohne sie zu sozialen Kompromissen zu verwässern –, die ursprünglich den unmittelbar hinreißenden Inhalt der religiösen Erneuerung ausgemacht haben. Es wäre sicher lehrreich, die Geschichte jener Wandlungen ausführlich zu analysieren, in der die Parusie, das Ende dieser Welt mit dem Jüngsten Gericht in eine für das Alltagsleben immer unverbindlichere »zeitlose« Ferne verschoben wurde, in der die Verwandlung der Jesus-Sekte in Israel zur Weltkirche des Christentums geworden ist. Ohne die Möglichkeit zu besitzen, die sehr komplizierte und höchst umstrittene Geschichte der Verschiebung der Parusie ins zeitlich völlig Unbestimmte auch nur skizzenhaft verfolgen zu können, sei nur darauf hingewiesen, daß auch diese Entwicklung einen tiefen sozialen Widerspruch in sich enthielt. Bei der Analyse der nachapostolischen Schriften schreibt Buonaiuti darüber: »Wenn Gott eines Tages in der Welt das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens einrichten wird, wird er es dann tun, indem er eine wahrhaft empirische Gleichheit und Solidarität einführt, die auf einem gleichen Anteil an den Gütern der Welt beruhen, oder wird er es vielmehr tun, indem er das absolute Gesetz der Liebe und der Brüderlichkeit einführt, das Unterschiede der Kasten und der Klassen nicht berücksichtigt, da diese das geistige Schicksal der Menschen nicht

35 Ebd., S. 812.

belasten dürfen? Diese beiden Strömungen beherrschen die Geschichte des Christentums im zweiten Jahrhundert.«[36] Diese Fragestellung zeigt ganz klar, was für soziale Hoffnungen der Unterschichten an die nahe Parusie geknüpft waren, daß also nur die Verschiebung ihres Datums ins Unbestimmte die religiöse Vorherrschaft ihrer Loslösung von einer gesellschaftlichen Umsetzung sichern konnte; wodurch natürlich auch die ursprüngliche plebejische Sektenhaftigkeit verblaßt, um einem stärker organisierten modus vivendi mit den Besitzenden Platz zu machen. Der Einfachheit willen sei hier nur noch auf den Gestaltwandel der calvinistischen Prädestinationslehre hingewiesen. Jeder weiß, daß die protestantische Bewegung sich ursprünglich in erster Reihe gegen die Institutionalisierung des Heils der Seele gerichtet hat, deren verdinglichende Wirkungen, wie wir gesehen haben, bereits zu ihrem Zur-Ware-Werden, zu einem Waren- und Geldverkehr mit ihm geführt haben. Indessen reichte ein bloßes Verwerfen der »Mißbräuche« für diese Erneuerung ideologisch nicht aus; an die Stelle der alten, verkommenden Vorstellung vom Heil der Seele mußte etwas radikal Neues gesetzt werden, um den Menschen eine – dem Wandel der Zeiten entsprechende – neue transzendente Vision ihres jenseitigen Schicksals zu geben. Calvin war hier der weitaus radikalste. Er verwarf jede Möglichkeit, für die Menschen dieses ihr Schicksal innerhalb ihres irdischen Menschendaseins zu erkennen. »Er verwirft«, sagt Max Weber, »prinzipiell die Annahme: man könne bei anderen aus ihrem Verhalten erkennen, ob sie erwählt oder verworfen seien, als einen vermessenen Versuch in die Geheimnisse Gottes einzudringen. Die Erwählten unterscheiden sich in diesem Leben äußerlich in nichts von den Verworfenen«. Die Ausbreitung des Calvinismus führte indessen mit gesellschaftlicher Notwendigkeit zu einer entschiedenen Modifikaton. Für die Menschen des neuen, sich kapitalisierenden Alltags war nicht nur die alte, verkommene, feudale Form der certitudo salutis untragbar geworden, sie wünschten zugleich eine neue, den entstehenden neuen Lebensformen entsprechendere positive Verfassung. Max Weber beschreibt diesen früh einsetzenden Umwandlungsprozeß so: »Soweit dabei nicht die Gnadenwahl uminterpretiert, gemildert und im Grunde aufgegeben wurde, treten namentlich zwei miteinander verknüpfte Typen seelsorgerischer Ratschläge als charakteristisch hervor. Es wird einerseits schlechthin zur Pflicht gemacht, sich für erwählt zu *halten* und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen ... Die Mahnung des Apostels zum Festmachen der eigenen Berufung wird also hier als Pflicht, im täglichen Kampf sich die subjektive Gewißheit der eigenen Erwähltheit und Rechtfertigung zu erringen, gedeutet. An Stelle der demütigen

36 Buonaiuti: Geschichte des Christentums I., Bern 1948, S. 63.

Sünder, denen Luther, wenn sie in reuigem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen ›Heiligen‹ gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu *erlangen*, als hervorragendstes Mittel *rastlose Berufsarbeit* eingeschärft.«[37] Wie insbesondere die bis zum Vorabend unserer Tage reichende Frühgeschichte dieser Ideologie in den Vereinigten Staaten zeigt, wurde im Alltagsleben die erfolgreiche kapitalistische Tätigkeit zum deutlichen, gesellschaftlich allgemein anerkannten Kennzeichen der certitudo salutis. Auch diese Bewegung zeigt, wie die kirchlichen Verallgemeinerungen eine Steigerung der Verdinglichung in der Struktur der religiösen Ideologie mit sich führen. Diese »gesicherte« Form der certitudo salutis verlangt nicht nur zwei Verdinglichungen, die der irdischen Lebensführung und die des Heils, sondern ist auch eine Steigerung der verdinglichenden Tendenz selbst im Vergleich zu Calvins ursprünglicher, radikal transzendent-irrationalistischen Konzeption.

Solche Entwicklungen zeigen nicht bloß das Verblassen von höchst radikalen Verkündigungen. Es erscheint in ihnen zugleich die gedoppelte Heilsperspektive einer Differenzierung, die im religiösen Verhalten vom überspannten Maximum bis zu einem noch heilsicheren Minimum reicht. Buonaiuti zeigt, daß die dezidierte Wendung zu einer solchen Differenzierung mit der Konstantinischen Rezeption des Christentums, mit seiner Erhebung zur Staatsreligion eng zusammenhängt. Er zitiert dabei die Betrachtungen des Eusebius von Caesarea über die religiöse Normalität dieser radikal dualistischen Anleitung zur Lebensführung. Die christliche Lebensführung hat danach zwei distinktverschiedene Normen: »Die eine führt über die Natur hinaus, hat nichts zu tun mit der gewohnten und normalen Lebensweise. Sie gestattet die Ehe nicht, noch das Zeugen von Kindern. Den Erwerb von Eigentum duldet sie nicht. Sie verwandelt die Lebensgewohnheiten der Menschen von Grund auf und macht, daß sie, von himmlischer Liebe angespornt nur noch Gott dienen ... Doch gibt es ein anderes Leben, das die Rechte und Pflichten des staatlichen und sozialen Lebens des Menschengeschlechtes nicht verwirft. Heiraten, Kinder zeugen, seinem Beruf nachzugehen, sich den Gesetzen des Staates unterwerfen und in jeder Hinsicht die Aufgaben des normalen Bürgers erfüllen, sind Äußerungen des Lebens, die sich mit dem christlichen Glauben völlig vereinbaren lassen, wenn sie an den festen Vorsatz gebunden sind, die Frömmigkeit und die Hingabe an den Herrn zu bewahren.«[38]

37 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1920, S. 103 und S. 105.
38 Buonaiuti, a. a. O., S. 354.

Dabei ist es entscheidend wichtig, daß beide Normen als echt christlich nebeneinander existieren sollen und können. Zur Zeit der Verkündigung von Jesu selbst drückt der Ausdruck »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist« bestenfalls die völlige religiöse Gleichgültigkeit allem bloß Irdischen gegenüber aus. Wo es zur moralischen Praxis kommt, muß der reiche Jüngling, der zwar die Gesetze genau einhält, aber nicht imstande ist, sein Vermögen unter den Armen zu verteilen, sich beschämt und unerlöst von Jesus wegschleichen. Die eben angedeutete gedoppelte Allgemeinheit des Christentums gibt ihm aber bereits die Möglichkeit ohne solche Opfer ein vollwertiges Mitglied (wenn auch, wie die Mehrheit der Menschen, zweiten Ranges) der Kirche zu werden. Das sehr früh einsetzende organisatorische Geschick der Kirche konnte in normalen Zeiten durch die Mönchsorden die religiös Anspruchsvolleren in ihr Gesamtsystem restlos integrieren. Daß dabei auch hier einerseits Kompromisse, Reduktionen der genuinen (Sekten-)Religiosität ins glatt Integrierbare vollzogen werden mußten, zeigt das Schicksal des Franz von Assisi am plastischsten. Wo dies nicht möglich war, entstanden zumeist blutig unterdrückte Sektenbewegungen, wie während des ganzen Mittelalters. In ihnen äußert sich der hier überall vorhandene Zusammenhang zwischen den vitalen Widersprüchen des Alltags und den spontan aktuellen religiösen Bedürfnissen.

Diese Widersprüche äußern sich vor allem darin, daß die Religiosität der Sekten so häufig mit Explosionen des plebejischen Alltags, mit dessen unmittelbar materiellen Bedürfnissen zusammenfiel. Anfangs gingen mit vielen Krisen allmählich die ursprünglich plebejischen Sekten in der konstantinischen Staatskirche auf, im Mittelalter rebellierten diese oft ganz offen gegen eine angeblich christliche, feudale Gesellschaftshierarchie. Erst mit der Entstehung des Kapitalismus kommt es zu vollkommen neuen Formen, in denen sich jedoch – mutatis mutandis – ähnliche Transformationen von Sektenartigkeit zur Kirchenhaftigkeit wiederholen. Je mehr der Kapitalismus die ganze Gesellschaft durchdringt, ihr gesamtes Alltagsleben seinen Gesetzen unterwirft, desto größer wird der Abstand zwischen subjektiv aufrichtigem religiösem Glauben und Kirchenzugehörigkeit. Leider gibt es über dieses so wichtige Problem so gut wie gar keine auch nur einigermaßen zuverlässige empirisch-soziologische Untersuchung, so daß wir selbst über die Gegenwart sehr wenig Konkretes wissen; weder über die Größenordnung der wirklich Gläubigen innerhalb der Kirche, noch woran ihre Mitglieder glauben oder zweifeln, warum sie der Kirche noch angehören etc. Nur um etwas wie eine Andeutung der hier erwachsenden Probleme zu geben, führe ich einige Bemerkungen Max Webers über diesen Komplex an, so über Religiosität als Snobismus der Intellektuellen, »um ihr inneres Ameublement stilvoll mit garantiert echten

alten Gerätschaften auszustatten«[39]; so über einen Handlungsreisenden in den USA, der ihn im Zug aufklärt: »Herr, meinethalben mag jeder Mann glauben oder nicht glauben was immer ihm paßt; aber: wenn ich einen Farmer oder Kaufmann sehe, der überhaupt keiner Kirche angehört, so ist er mir nicht für 50 Cts gut: – *was kann ihn veranlassen, mich zu bezahlen, wenn er an gar nichts glaubt?*«[40]; so über eine Baptistentaufe, die erfolgt ist, weil der Betreffende eine Bank aufmachen wollte, und zwar in einer Gegend, wo es sehr wenig Baptisten gibt. Durch die Taufe bekommt er jedoch ihre Kundschaft, weil die der Taufe vorangehende genaue Untersuchung des Lebenswandels »als eine derart absolute Garantie der ethischen Qualitäten eines Gentleman, vor allem: der geschäftlichen, gelte, daß dem Betreffenden die Depots der gesamten Umgegend und schrankenloser Kredit konkurrenzlos sicher seien. Er sei ein ›gemachter Mann‹«[41].

Die Weberschen Beispiele sind vielleicht Extreme, aber ebenso sicher so beschaffen, daß sie in der Masse der Kirchenanhänger einen nicht unbeträchtlichen Prozentsatz ausmachen. Die heutige Kirche bestimmt freilich weitaus weniger die Alltagserscheinungen des gesellschaftlichen Lebens als im Mittelalter. Dort mußte man, wenigstens dem äußeren Anschein nach, glaubender Kirchenanhänger sein, um seine Lebensfunktionen in der Standeshierarchie überhaupt ausüben zu können, und der Verdacht, ein Ketzer zu sein, konnte sehr oft die gesellschaftliche, ja die physische Existenz gefährden. Im Kapitalismus ist diese Gefahr zwar abgeschwächt, aber nur abgeschwächt, keineswegs vollständig verschwunden, wenn auch inquisitionsartige Sanktionen nicht mehr eingesetzt werden können. Daß aber die von Max Weber zuletzt erwähnten Verhaltensarten Massenstimmungen ausdrücken, zeigt in unseren Tagen das Beispiel des höchst geschickten sozialdemokratischen Manipulanten Herbert Wehners, der in Durchführung des Godesberger Programms sich veranlaßt sah, auch Kirchenpredigten zu halten. Zu den Weberschen massiv materiellen Interessen tritt also hinzu, daß man, um als gesellschaftlich comme il faut zu gelten, eine gewiße »gläubige« Zugehörigkeit zu einer Kirche öffentlich markieren muß. Es waren im 17.–18. Jahrhundert ideologische Kämpfe nötig, um gesellschaftlich glaubhaft zu machen, daß Religionslosigkeit oder gar Atheismus überhaupt mit einem sittlichen Leben vereinbar seien. Der höfische Atheismus des 18. Jahrhundert hat in bestimmten, politisch-sozial sogar progressiven Kreisen diese Vorurteile unterstützt; man denke an die »Räuber«, an die Attacken Robespierres gegen das »Aristokratische« am Atheismus. Erst mit der Verbreitung des Atheismus in der revolutionären Arbeiterbewe-

39 Max Weber, a. a. O., S. 252.
40 Ebd., S. 209.
41 Ebd., S. 210.

gung des 19. Jahrhunderts, als Weltanschauung einer völlig diesseitigen, irdischen Erfüllung aller berechtigten menschlichen Bestrebungen, entstand eine kräftige Gegenbewegung, die natürlich auch auf das bürgerliche Freidenkertum abfärbte: immerhin bewahrte, wie gezeigt wurde, das Niels-Lyhne-Schicksal eines Outcasttums eine gewiße gesellschaftliche Typik.

Doch war es für die ideologische Widersprüchlichkeit dieser Periode charakteristisch, daß die – als tragisch gefaßte – praktische Unvereinbarkeit der Nachfolge der ethisch-menschlichen Verkündigung Jesu mit der bestehenden Gesellschaft von den bedeutenden Dichtern wiederholt und ausdrucksvoll gestaltet wurde: wir haben schon früher auf Dostojewski und Tolstoi hingewiesen. Der hier dargestellte Widerspruch ist ein echter und ist darum geeignet, auf das von uns soeben aufgezeigte, innerlich widerspruchsvolle und zugleich unaufhebbare Verhältnis ein neues gesellschaftlich-geschichtliches Licht zu werfen. Wir meinen die unzerstörbare Faszination, die seit fast zwei Jahrtausenden von dem Persönlichkeitsbild des neutestamentarischen Jesus ausstrahlt. Es hätte hier keinen Sinn, auf die groben Widersprüche – deren Nebeneinander sich von magischem Wundertätertum bis zur Verkündigung einer hochwertigen rein menschlichen Tätigkeit ausdehnt, – näher einzugehen. Die verschiedenen Perioden haben ja dieses sachlich so unvereinbare Material stets den jeweils brennenden Gegenwartsbedürfnissen entsprechend verschieden ausgelegt, und das so lange Lebendigbleiben der Jesus-Gestalt ist nichts anderes als die – großen inneren Wandlungen unterworfene – gesellschaftliche Kontinuität derartiger Interpretationen. In der Langlebigkeit dieses Bildes drückt sich der Doppelcharakter der Sektenreligiosität, ihre Kraft und ihre Schwäche simultan aus. Die Kraft entspringt daraus, daß die echten, die Gesellschaft stark bewegenden, oft erschütternden Sekten von den wirklichen, größere, erweecktere Menschengruppen tief bewegenden Widersprüchen ausgehen, für diese einen menschenwürdigen, die vorherrschenden Verdinglichungen und Entfremdungen sprengenden Ausweg suchen. Daraus folgt, was bereits in der Wirksamkeit Jesu plastisch hervortrat, ihre vorwiegend plebejische Orientiertheit, denn auch dort, wo die entscheidenden Formulierungen der Sektenlehre unmittelbar von Intellektuellen ausgehen (Thomas Münzer) sind Ausgangspunkt, Gedankenrichtung, Zielsetzung, doch plebejischen Charakters. Das ist nur allzu leicht verständlich. Eine Gesellschaftsform mag sich im Auflösungszustand befinden; dieser wird jedoch vor allem in den unteren Schichten als die Erschütterung aller Existenzgrundlagen erlebt, während die oberen Nutznießer dieses Prozeßes von ihm relativ weniger intensiv berührt bleiben können (man denke etwa daran, wie die Vernichtung der ursprünglichen, relativen, Gleichheit des Parzellenbesitzers auf die Polisbürger in Athen und in

Rom gewirkt hat). Aber auch bei jeder wachsenden Ungleichheit, auch wenn sie sich nicht zu einer akuten Gesellschaftskrise entwickelt, müssen die Reaktionen sozial ähnlich sein. Niemand wird behaupten, daß eine ideologisch-religiöse plebejische Opposition, die hier anknüpft, unbedingt und immer sich auf Jesus berufen müßte, auch wenn sie dabei, naturgemäß, an die Bibel anknüpft. Man denke etwa an die, von uns in anderen Zusammenhängen angeführten Verse: »Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?«

Es ist aber ebenso offensichtlich, daß das Verjagen der Händler aus dem Tempel, das Gespräch mit dem reichen Jungen, die Bergpredigt etc. im großen Maßstabe Anknüpfungspunkte solcher Art liefern konnten und tatsächlich geliefert haben. Je nach aktuellem Bedürfnis, nach aktuellen Zielsetzungen, nach Klassenlage der Auswählenden etc. entstehen höchst verschiedene Jesus-Bilder. Keineswegs ist jeder Traktat über die Nachfolge seines Lebens im unmittelbaren Sinn auf Umsturz gerichtet; sie haben trotzdem eine gemeinsame, gegen die verdinglichenden und durch deren Vermittlung entfremdenden Wirkungen der von den Kircheninstanzen theoretisch wie praktisch kultivierten Bibelauslegungen gerichtete Intentionen. Meister Eckhard war z. B. im unmittelbar-gesellschaftlichen Sinn gewiß kein Revolutionär. Doch greift er in einer Predigt, die, nicht zufällig, die Vertreibung der Händler aus dem Tempel zum Gegenstand hat, die sogenannten guten Werke als Verdinglichungen und Entfremdungen, als Abwege von der wahren Nachfolge Jesu an: »Seht, liebe Kinder, alles dies sind *Kaufleute:* die sich hüten vor groben Sünden, und wären gern gute Leute und tun ihre Werke Gott zu Ehren, als Fasten, Wachen, Beten und was sonst, allerhand guter Werke: und tun sie doch in der Absicht, daß ihnen unser Herr etwas dafür gebe, oder ihnen tue, was ihnen lieb ist. Kaufleute sind das alle! Ganz im groben Sinn.«[42] Da nun die Menschen des Alltagslebens mit dem, was sie vom jeweiligen Stand der ökonomischen Entwicklung aus entfremdet und erniedrigt, in ihrer menschlichen Existenz gefährdet, ja zugrunde richtet, in unmittelbarer Beziehung stehen, wirken solche Predigten mit der Einstellung auf die Entfremdung direkt, persönlich, menschlich, unmittelbar ablehnend zu reagieren, notwendig als erhebend und begeisternd. Und da derartige – in jedem einzelnen subjektiven Fall subjektiv verständliche, berechtigte – Affekte über den gewohnten Alltag hinausweisen, da sie schon affektmäßig und erst recht zum Gedanken erhoben über die bloße, unmittelbare Partikularität hinausweisen, da ihre letzthinnige Intention, durch die Vermittlung des hier überall im Vordergrund stehenden Mitmenschen, durch die Verknüpfung des eigenen Auswegs mit dessen Geschick, letzten Endes auf Gattungsmäßigkeit

42 Meister Eckehart, Schriften und Predigten, Diederichs, Jena 1917, II, S. 144.

für sich gerichtet ist, ist es kein Zufall, daß Gestalten wie Jesus, in und mit seiner Verkündigung, Dauerwirkungen haben, die sich nur mit denen der höchsten Leistungen von Kunst und Philosophie vergleichen lassen. Es ist kein Zufall, daß in den letzten zweitausend Jahren diese Wirkung der Person Jesu nur mit der von Sokrates verglichen werden kann; was die unmittelbaren Auswirkungen, nicht bloß die auf die intellektuell-gedankliche Entwicklung bezogene des Sokrates betrifft, ist jene natürlich weitaus gewaltiger als diese. Und es ist ohne Frage ein Mangel der marxistischen Religionskritik, dieser Seite des Komplexes nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Kolakowski hat also durchaus recht, dieses Problem in einer eigenen Studie aufzuwerfen. Er irrt bloß darin, daß er das Phänomen falsch verallgemeinert, und meint, Marx hätte dieses Motiv, das »seine Wurzeln bei Jesus hat, das im modernen Christentum gegenwärtig ist, meistens im Ketzertum, höchst selten in der Kirche«, ebenfalls aufgenommen und weitergeführt.[43]

Es ist zwar richtig, es genügt aber doch nicht, diese unmittelbar von der Einzelperson des Alltagslebens auf die Gattungsmäßigkeit für sich gerichtete Intention wahrzunehmen und ihren – keineswegs unbedeutenden, aber trotzdem höchst problematischen – Wert im Kampf gegen die Entfremdung anzuerkennen. Es kommt vielmehr darauf an, Wesen und Funktion solcher Intentionen im Kampf der Menschheit um ihre eigene Gattungsmäßigkeit richtig wahrzunehmen, und entsprechend zu würdigen versuchen. Wollen wir von dem bisher erreichten Blickpunkt das Verhältnis von Sekten und Kirche nochmals zusammenfassend betrachten, so kommen wir, ganz allgemein gesprochen, zu dem Ergebnis: die Kirche als umfassende, auf Allgemeingültigkeit ausgerichtete Organisation steht in allerengstem Zusammenhang mit der von den Menschen jeweils erreichten, verwirklichten oder in Verwirklichung begriffenen Gattungsmäßigkeit an sich. (Man denke an die Entwicklung des Calvinismus, wo die nicht mehr sektenhafte Spätform der Beziehung von erfolgreicher irdischer Tätigkeit mit dem Heil der Seele zum höchst konsequenten und einflußreichen Ausdruck der frühkapitalistischen Gattungsmäßigkeit an sich erwuchs.) In dieser Hinsicht ist sie, wie wir gesehen haben, stets ein gesellschaftlicher Parallelkomplex zum Staate, mit dessen Geschichte die ihre in den verschiedensten und kompliziertesten Formen stets untrennbar verbunden bleibt. Beide Organisationen knüpfen an die jeweils verwirklichte oder unmittelbar zu verwirklichende Stufe der Gesellschaft an, gehören also zum Überbau der jeweils erreichten ökonomischen Struktur, der diese hervorbringenden und aus ihr entspringenden ökonomisch-sozialen Ten-

43 Kolakowski: Jesus Christ Prophet and Reformer, Tri-Quarterly 1967/9, S. 73.

denzen. Wenn wir gegen die Behandlung der Religion durch Hegel als Etappe in der Entfaltung des absoluten Geistes protestiert haben, so lag dem gerade dieser Tatbestand zugrunde. Alle Anstrengungen der Kirche, die praktisch unabwendbare Stellungnahme zu diesen Fragen durch gedankliche Verallgemeinerungen zu fixieren, stabilisieren, funktionsfähig zu machen (also Dogmen, ihre theologische Auslegung und Begründung etc.), sind von diesen Bewältigungsversuchen des Alltagslebens bestimmt und nicht umgekehrt. Und da, wie ebenfalls gezeigt wurde, die Kirche die Regelung und Führung des Alltagslebens der Menschen, bis hinunter zu jedem Einzelmenschen stets als Hauptaufgabe betrachtet hat, kann sie sehr oft in ein Konkurrenz-, ja Kampfverhältnis zum Staat kommen, obwohl das Grundbestreben beider darauf gerichtet ist, die jeweils erreichte (oder zu erreichende) Stufe der Gattungsmäßigkeit an sich zu fördern, zu festigen, zu sichern.

Hier setzt nun die widerspruchsvolle Paradoxie des Sekteneinflusses auf die Kirchen ein. Wenn wir früher von der dauernden Faszination, die Gestalt, Worte, Taten Jesu ausstrahlen, gesprochen haben, zielten wir gerade auf dieses Problem. Ein ideologisches Beherrschen des Alltagslebens des Einzelmenschen ist selten anders möglich, als durch Sichtbarwerdenlassen erhabener Ideale, deren praktische Verwirklichung man mit gutem Gewissen versäumen kann. Die explodierend pathetische Religiosität (von Jesus angefangen) war also ebenso notwendig wie die bereits angedeutete gleichzeitige Verschiebung der Parusie auf Sankt-Nimmerleinstag. Mit einer solchen, freilich an Inhalt, Struktur etc. oft wechselnden Ideologie kann erst die Kirche den durchschnittlichen Alltag erfolgreich verwalten, seine – mit dem Staat parallelen – Ordnungsfunktionen praktisch erfüllen. Hier ist für uns aus diesem Komplex das ideologische Moment von zentraler Wichtigkeit. Dieses intentioniert praktisch stets auf das Erhalten des jeweiligen ökonomisch-sozial-politischen status quo, d.h. wenn die Frage ideologisch gestellt ist, auf das Unterstützen der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich. Die Ideologiengeschichte der Kirchen wird, so glauben wir, sogleich verständlich und übersichtlich, wenn wir diese Intention als ihren leitenden Zentralauftrag ins Auge fassen.

Völlig anders steht es mit der Sektenreligiosität, die wir vorerst in ihrer Eigenart und nicht in bezug auf ihre Rolle in der Kirchenreligiosität betrachten. Hier wird ein Menschenideal, eine Vorbildlichkeit des menschlichen Verhaltens gesucht und scheinbar gefunden, und zwar eines, das an die Individualität des Einzelmenschen appelliert – sehr oft, ja zumeist die geltenden verdinglichenden Gesetze verwerfend oder sie als unwesentlich beiseite schiebend –, jedoch so, daß der betreffende Einzelmensch seine Heilsberufenheit im praktischen Verhalten zu seinen Mitmenschen zu erproben, zu bewähren hat. Im solchen Gebot wie »und wie ihr

wollt, daß Euch die Leute tun sollen, also tut ihnen gleich auch ihr«, oder wie »liebe deinen Nächsten wie dich selbst« usw. äußert sich ohne Frage eine Intention, die über die bloße Gattungsmäßigkeit an sich weit hinausweist, die auf eine Gattungsmäßigkeit für sich als die dem Menschen allein würdige seelische Beschaffenheit gerichtet ist. Wir haben im vorigen Kapitel ausführlich darüber gesprochen, welche Rolle im Klären, im Bewußtmachen dieses menschlichen Niveaus, wofür die ökonomische Entwicklung und die ihr entsprechende Gattungsmäßigkeit an sich nur den – freilich unerläßlichen – Möglichkeitspielraum hervorbringt, dessen Verwirklichung jedoch allein die Tat der Menschen selbst sein kann, die sogenannten höheren reinen Ideologien, Kunst und Philosophie spielen. Sie tun das – jede mit ihren spezifischen Mitteln, jedesmal von dem realen Stand der Gesellschaft und aus der dem entsprechenden Gattungsmäßigkeit an sich ausgehend –, indem sie zu konkretisieren versuchen, in welchen Formen, welche Vermittlungen ausnützend, welche Konflikte aufwerfend eine Gattungsmäßigkeit für sich zur Gestalt im Gesellschaftsleben je einer Gegenwart zu werden vermag. Indem nun die subjektiv echte, auf ähnliche Ziele intentionierte echte Sektenreligiosität solche Probleme aufwirft, schaltet sie sich zweifellos in diese Reihe der menschlichen Bestrebungen ein: insofern hat sie Hegel in einer halbrichtigen Weise mit Kunst und Philosophie zusammen als absoluten Geist behandelt, allerdings mit dem bereits hervorgehobenen Fehlgriff, daß nicht die gesamte Religion, sondern nur diese spezifischen Strömungen in ihr derartige Intentionen haben können, woraus die weitere Abirrung vom rechten Wege folgt, daß die spezifische Problematik solcher Tendenzen innerhalb der Gesamtheit der Religionen völlig unerörtert bleiben muß.

Diese Eigenart ist aber gerade die Frage, die für uns zur Feststellung des hier ausschlaggebenden Tatbestandes wichtig scheint. Vergleiche zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Religion und Poesie sind natürlich nicht neu, sie haben aber bis jetzt – seinsmäßig – sehr wenig Wesentliches ans Tageslicht gebracht. Der Vergleich mit der Poesie taucht schon bei Feuerbach auf; er berührt jedoch nur an einem Punkt das wirkliche Problem, und auch dort rein zufällig, deshalb auch ohne daraus wirkliche Folgerungen zu ziehen. Feuerbach verteidigt sich nämlich dagegen, als ob seine Philosophie, die die religiöse Entfremdung zu entlarven trachtet, die Poesie der Wirklichkeit zerstören würde. Er verteidigt sich dagegen in einer ontologisch völlig verkehrten Weise. Denn das Entfernen aller anthropomorphisierenden Tendenzen aus der Praxis der Menschen, das Entfernen aller teleologischen Elemente aus dem Naturbild (und auch aus dem objektiven Bild der Gesellschaft) ist ein ungeheurer Fortschritt, ohne welchen ein reales Überwinden der religiösen Entfremdung unmöglich wäre. Hier bleibt Feuerbachs Weltbild

vielfach verworren. Darum sagt er: »Ich hebe so wenig die Kunst, die Poesie, die Phantasie auf, daß ich vielmehr die Religion nur *insofern* aufhebe, als sie *nicht* Poesie, als sie gemeine Prosa ist.« Hier taucht freilich ein gesunder, der Möglichkeit nach weiterführender Gedanke auf, wenn er sagt: »die Religion ist Poesie. Ja, sie ist es; aber mit dem Unterschiede von der Poesie, von der Kunst überhaupt, daß die Kunst ihre Geschöpfe für nichts anderes ausgibt als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion aber, ihre eingebildeten Wesen für *wirkliche* Wesen ausgibt.«[44] Die fruchtbare Möglichkeit steckt in der Negation, in der Feststellung, daß die künstlerische Setzung (und ihre Rezeption) unter der Voraussetzung geschieht, daß der dabei gesetzte Gegenstand kein wirklich seiender, sondern ein mimetisch reproduzierter ist, während die religiösen Offenbarungen mit dem Anspruch auftreten, nicht bloß eine echte Wirklichkeit, sondern geradezu *die* Wirklichkeit, die eigentliche, die wahrhafte Wirklichkeit zu sein. Dieser Unterschied bleibt freilich auch Feuerbach nicht verborgen, er bleibt aber bei einer bloß konstatierenden, gewissermaßen erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung stehen und kann bloß so viel beweisen, daß die poetische Auffassung der Wirklichkeit durch die nicht reale Gegenständlichkeit der religiösen Objekte nicht zur Prosa degradiert werden müsse.

Es handelt sich dabei jedoch, gerade ontologisch, um weitaus mehr. Denn gerade indem die Poesie die objektive Wirklichkeit mimetisch abbildet, und nichts mehr als eine solche Mimesis erstrebt, ist sie in der Lage, ein homogenes Medium der Abbildlichkeit zu schaffen, in welchem die im Leben wirkenden Tendenzen andere Proportionen, andere Akzente, andere Anordnungen etc. erhalten können, als sie im Alltagsleben hatten, ohne damit dem Wesen nach gegen die große historische Wahrheit der Gesamtentwicklung zu verstoßen. Das bedeutet natürlich kein Verwerfen der konkreten Wirklichkeit des historischen hic et nunc. Im Gegenteil. Gerade dieses, als Prozeß, in seiner Gesamtbewegung soll ja die künstlerische Gestaltung aufbewahren, jedoch nicht als verallgemeinertes Abbild und Postulat (wie in der Philosophie), sondern als bewegendes Prinzip, wodurch individuelle Lebensschicksale mit dem Gang der Menschengattung organisch verknüpft werden. Jede große Kunst hat, wie gezeigt wurde, die Tendenz, in individuellen Menschenschicksalen, wenn nötig in tragischen Konflikten, den Weg zu zeigen, der die Menschen von der jeweils gegebenen Gattungsmäßigkeit an sich in die Richtung einer von hier aus möglichen – wenn auch damals empirisch nicht verwirklichten, ja eventuell allgemein gesellschaftlich nicht verwirklichbaren – Gattungsmäßigkeit für sich führt. Vom Standpunkt eines vulgären Empiris-

44 Feuerbach: Das Wesen der Religion, a. a. O., VIII, S. 233; FW 5.

mus oder, ästhetisch gesprochen, Naturalismus, scheint also jede große Kunst etwas Utopisches an sich zu haben. Das ist aber doch bloß ein empiristisch-naturalistischer Schein. Denn, wenn hier die Bewegung der Individuen zu ihrer historisch und individuell bestimmten Gattungsmäßigkeit für sich gestaltet wird, so wird weder ein Gesellschaftszustand noch ein Menschentypus utopisierend vorweggenommen, sondern im konkreten Dasein konkreter Menschen in konkret-gesellschaftlichen Situationen erscheinen jene gesellschaftlich-menschlichen Energien, jene konkreten Lebensbestimmungen, aus denen in einer bestimmten Gesellschaft die ihr als Möglichkeit innewohnende Gattungsmäßigkeit für sich aus der konkret ansichseienden herauswachsen und sich – sehr oft nur tragisch – verwirklichen kann. Diese bewegende Kraft in den partikularen Menschen, über ihre eigene Partikularität hinauszustreben, gestaltet die große Kunst in einer gesellschaftsontologisch nicht utopischen Weise. Es handelt sich dabei um ein elementares Faktum, das in vielen Menschenleben eine gewisse Rolle spielt, wenn auch im Alltagsleben solche Abläufe sehr häufig bloße Wünsche, bloße Gefühle eines unbestimmten Unbehagens mit der eigenen inneren Existenz bleiben und nicht einmal zu realen Versuchen einer praktischen Verwirklichung führen. Das typische Wesen der Alltagskonflikte, die aus diesem Boden herauswachsen, verrät ihre eigene Beschaffenheit. Die Erhebung des Einzelmenschen über seine eigene Partikularität ist ein Akt, der in untrennbarer Weise zutiefst persönlich und in seinen entscheidenden Bestimmungen objektiv gesellschaftlich ist. Niemand kann sich über seine eigene menschliche Partikularität erheben, der nicht entschlossen ist, gegebenenfalls mit der herrschenden Gattungsmäßigkeit an sich in Konflikt zu geraten und diesen Konflikt zu bestehen. Die bloße, reine Innerlichkeit, die vor solchen Erprobungen ausweicht und rein innerlich bleiben will, kann unmöglich ihre eigene Echtheit erweisen, bleibt also auch für den sie noch so tief erlebenden Menschen eine bloße abstrakte Möglichkeit ohne menschenformende Potenz. Weil nun die große Dichtung gerade die so vollzogenen Übergänge vom partikularen Menschen zu seiner eigenen Nichtmehrpartikularität als zentralen Gehalt setzt, können ihre Gestaltungen zwar phantastisch, mit dem empirischen Dasein ihrer Zeit nicht übereinstimmend ausfallen, sie haben aber eine tiefere historische Wahrheit, die mit Utopien nichts zu tun hat, die vielmehr die höchsten, nicht immer verwirklichten, aber dem Geschichtsprozeß als reale Möglichkeiten innewohnenden Tendenzen sichtbar macht.

Wir mußten diese Seite der großen Kunst etwas eingehender darlegen, damit der wichtige ontologische Gegensatz zwischen der »Unwirklichkeit« der großen Kunst und der »Wirklichkeit« der echtesten religiösen Erlebnisse erhellt werden könne. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Verkündigungen bedeutender

religiöser Persönlichkeiten stets den nicht mehr partikularen Menschen, seine Gattungsmäßigkeit für sich ins Auge fassen. Daß sie dies oft mit einer radikalen Kompromißlosigkeit tun, begründet ihre faszinierende Wirkung: sowohl auf ihre Zeitgenossen wie – freilich nur zuweilen – auch auf die Nachwelt. Insofern scheint also Feuerbach mit seiner Parallele, die fast eine Gleichsetzung vorstellt, recht zu behalten. Der reale seinsmäßige Unterschied, der bei einem die Wirklichkeit intentionierenden Vergleich auftaucht, scheint auf den ersten Anblick ein geringfügiger, eine bloße Nuancendifferenz, ein Unterschied der Ausdrucksweise zu sein, hat aber, genauer betrachtet, außerordentlich weitgehende Konsequenzen. Das Wesen dieser Unterscheidung läßt sich kurz so formulieren: die religiöse Verkündigung, der religiöse Aufruf zur Überwindung des partikularen Menschen, überspringt – in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bewußt – das gesellschaftliche Moment dieser Bewegung, sieht den so entstehenden Prozeß als einen rein innerseelischen (eventuell mit kosmischem Hintergrund) an, als den Sieg des transzendenten, göttlichen Prinzips im Menschen über die bloß kreatürlichen, irdischen, fleischlich-gesellschaftlichen Momente in ihm. Wir lassen dabei jetzt die asketischen Momente beiseite. (»Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach«, sagt Jesus im Gethsemane.) Wir erwähnen sie bloß, weil schon damit eine Akzentverschiebung der Kunst gegenüber vor sich geht: in dieser die Überwindung der Partikularität in ihrer Ganzheit, im totalen physisch-gesellschaftlichen Menschen, in jener die Spaltung des ganzen Menschen in einen geistigen und in einen physischen Teil, in einen aus der Transzendenz entstammenden und dort beheimateten und in einen, der an seinen biologisch-sozial determinierten Lebenskreis gefesselt bleibt. (Der irdisch-ethische Konflikt, etwa zwischen mutiger Hingebung an eine Sache und feigem Flüchten davor, hat mit dieser Kontrastierung nichts zu tun; Feigheit ist ebenso ein gesamtmenschlicher Affekt wie ihr Gegensatz, der Mut, nicht etwas Überbiologisches oder gar Übergesellschaftliches sein kann.)

Mit dieser transzendenten Entgegensetzung verlieren aber die aufs Überpartikulare gerichteten Intentionen ihre Verankertheit in, ihre Verbindung mit dem jeweils konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Sein. Mag der Weg, der sich so von der eigenen Partikularität loslösenwollenden Seele noch so innig mit den Schicksalen ihrer Mitmenschen verwoben sein, die Erhebung vollzieht sich doch in einem sozial luftleeren Raum, der bestenfalls rein gleichgültig für das Wesen dieser Akte ist. Darum kann das »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist« nur im Schatten, den eine real erwartete, bald nahende Parusie wirft, über das eng-individuell Private und Partikulare gedanklich-gefühlsmäßig hinausführen. Auch hier nur durch Affekte der Weltuntergangserwartung subjektiv verklärt. Verliert die Parusie

diese Aktualität, so müssen alle subjektiv über die Partikularität hinausstrebenden Tendenzen in der Praxis, und darum auch ethisch-real, doch irgendwie in die vorhandene Gattungsmäßigkeit an sich integriert werden, sie verlieren gerade jenen echt bewegenden Motor zur Überwindung der Partikularität, dessen wahrheitstreue Abbildung gerade die künstlerische Mimesis auszeichnet. Also gerade weil die Intention, über die Partikularität des Menschen hinauszugehen, in der unmittelbaren Echtheit des Sektenreligiosität die jeweilige Gattungsmäßigkeit an sich überspringt, nicht in lebendiger und darum widerspruchsvoller Wechselwirkung mit ihr das Überpartikulare an der Persönlichkeit in der Gattungsmäßigkeit für sich anstrebt, kann sie so leicht von den Kirchen in ihr Verteidigungs- und Aufbewahrungssystem der Gattungsmäßigkeit an sich eingebaut werden.

Diese Umintegration der über die Partikularität hinausstrebenden religiösen Bewegungen und Anschauungen in eine praktisch endgültige Bejahung der Gattungsmäßigkeit an sich wird von den Kirchen den Sektenintentionen gegenüber, falls diese nicht einfach mit Gewalt ausgerottet werden, immer wieder vollzogen. (Man denke an die Geschichte der Mönchsorden, vor allem an das Schicksal Franzens von Assisi und seiner Bewegung oder an die Entwicklung des Calvinismus.) Es kommt für die durchschnittliche Kirchenreligiosität darauf an, alle menschlich hohen und bedeutsamen Anläufe der Sekteninitiativen in den eigenen Kanon des offiziellen Glaubens einzubauen, mit ihrer Hilfe so weit wie möglich emotionell zustimmende Affekte auszulösen: das alles aber so, daß daraus keinerlei den gesellschaftlichen status quo störende praktische Folgerungen gezogen werden können, daß die Gattungsmäßigkeit an sich unangefochten die Handlungen der Menschen im Alltag de facto weiter ordne und leite. So werden religiöse Emanationen wie die Bergpredigt nie für ungültig erklärt. Im Gegenteil: Sie gehören zum Kanon des Kirchenglaubens. Nur entsteht ein oft unausgesprochenes Übereinkommen innerhalb der Kirche, daß es keinem Menschen einfallen soll, darin eine wirklich zu realisierende Lebenspflicht zu erblikken. (Man denke an Tolstoi). Die Sektenvorstöße in die Richtung auf eine Gattungsmäßigkeit für sich, die in ihrer eigenen Sphäre bestenfalls zu »bornierten Vollendungen«, zu ethisch-utopischen Sackgassen führen konnten, ergeben dadurch einen sittlich-dekorativen Hintergrund zur bedingungslosen Anpassung an das gerade Bestehende. So erhebt sich, je weiter die kapitalistische Entwicklung fortschreitet, desto mehr auch in der Religion als unüberbrückbare Schranke eines jeden Handelns die Gattungsmäßigkeit an sich: der ökonomische, gesellschaftliche, politische, ideologische status quo.

Wie mächtig diese Schranke ist, kann man sehr leicht bei Max Weber studieren. Von allen seinen Zeitgenossen hat er vielleicht am eingehendsten Unterschied

und Gegensatz zwischen Sekten und Kirche untersucht, hat, wie unsere früheren Zitate gezeigt haben, über die Religiosität der Kirchenanhänger seiner Zeit keinerlei Illusionen gehabt. Trotzdem erscheint bei ihm die Ethik der Bergpredigt als das absolute, schrankensetzende Andere jeder politischen Tätigkeit gegenüber. Weber will zeigen, daß die Politik sich ausschließlich im Gebiet der Gattungsmäßigkeit an sich bewegen muß, daß die revolutionären Tendenzen – zwar nicht immer – sich praktisch auf diesem Niveau bewegen und vorwiegend mit ihren Mitteln (Gewalt etc.) operieren, politisch-ideologisch sich von der »Realpolitik« in gar nichts unterscheiden und nur einen einzigen ideellen Gegenpol besitzen: eben die Bergpredigt. So entsteht bei ihm als alleinige Alternative der gesellschaftlich-menschlichen Praxis: Realpolitik oder Bergpredigt, wobei er selbst genau weiß – und sein Wissen sogar ironisch-demagogisch zuspitzt –, daß ein ethisches Sektierertum auf das gesellschaftliche Handeln der Menschen gar keinen realen Einfluß ausüben kann, es muß zu einer reaktionären Karikatur werden. »Wer nach der Ethik des Evangeliums handeln will, der enthalte sich der Streiks – denn sie sind: Zwang – und gehe in die gelben Gewerkschaften.«[45] Weber macht sich die Polemik leicht, indem er das Gewicht auf Gewalt (Realpolitik) und ihre prinzipielle Ablehnung (Bergpredigt) legt. Er kommt dabei theoretisch zum selben falschen Dilemma wie die Religionen, nur, persönlich, mit weltlich-skeptischen Akzenten: real können die Menschen nur um die Formen der Gattungsmäßigkeit an sich kämpfen; alles was darüber hinausgeht, bleibt subjektiv, gesellschaftlich irreal. Daß sich darin ein tragischer Zwiespalt seiner Persönlichkeit äußert, kann hier nicht behandelt werden.

Weber ist für uns in diesem Punkt ein bloßer Repräsentant herrschender Zeittendenzen. Die Entwicklung des Kapitalismus in Breite und Tiefe führt eine Vertilgungstendenz gegen alle Bestrebungen, die gesellschaftlich über die Gattungsmäßigkeit an sich, persönlich über die Partikularität des Einzelmenschen hinauszugehen streben, mit sich. Im 19. Jahrhundert gibt es noch großangelegte Versuche eines solchen ideologischen Hinausstrebens, die sich freilich vorwiegend innerhalb der Schranken der Sektenreligiosität bewegen; man denke dabei vor allem an Tolstoi, bei dem freilich seine instinktiv-dichterische und darum ontologisch-kritische Einstellung immer wieder durchbricht, indem er großartige Gestaltungen der Tragödien und Tragikomödien gibt, in denen die menschlichen Folgen sichtbar werden, die aus dem Überspringen der Gattungsmäßigkeit an sich beim Erstreben ihres Fürsichseins zum Ausdruck kommen. Die generelle Entwicklung führt jedoch zu einer Verherrlichung und Kanonisierung der Partikularität des Menschen.

45 Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921, S. 440.

Das philisterhafte Sichabfinden mit dem jeweils Bestehenden ist nichts Neues. Neu ist bloß, daß die subjektiv revoltierende, subjektiv Fortschritt und Antiphilistertum verkündende Intelligenz – objektiv – doch bei der Verteidigung der Partikularität ankommt, nicht bloß als bei der allein wirklichen, sondern auch als bei der allein angemessenen, allein authentischen Daseinsweise des Menschen. Es genügt vielleicht auf jenen Kampf André Gides hinzuweisen, der in der Glorifizierung der »action gratuite« gipfelt, und dazu führt, daß der Mensch nur dann als »echt«, als »frei«, als »er selbst« betrachtet werden darf, wenn er spontan-kritiklos seinen momentanen Impulsen folgt, d.h. wenn er nicht einmal einen rein innerlichen Versuch macht, sich über seine eigene momentane Partikularität zu erheben, wenn im Gegenteil dieses Steckenbleiben in der Partikularität gedanklich-dichterisch zum wahren Menschendasein erhoben wird. Betrachtet man diese Tendenz von ihren ontologischen Folgen aus, so steht Gide damit keineswegs auf einem einsamen Posten, er drückt vielmehr eine allgemeine Tendenz der kapitalistischen Kultur in der imperialistischen Periode aus. Hier ist nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen. Es lohnt sich nicht, in den verschiedensten zeitweise herrschenden ideologischen Richtungen vom Dadaismus über den Surrealismus bis zu den Happenings das Moment der »action gratuite«, das als allein und unüberwindbar wirkliche Setzen der Partikularität des Menschen in ihren zugespitzten vorübergehenden Erscheinungsweisen, ausführlich aufzuzeigen. Ich führe bloß als ergänzendes Gegenbeispiel von der kirchlich-religiösen Seite einige Gedanken Paul Claudels an. In einem gerade an Gide gerichteten Brief nimmt er im Konflikt, den Dostojewski gestaltet hat, dezidiert die Partei des Großinquisitors gegen Jesus, d.h. der prinzipiellen Endgültigkeit der Gattungsmäßigkeit an sich, der Partikularität des Einzelmenschen. »Übrigens hat Dostojewski in seinem Zwiegespräch der Brüder Karamasow die Größe der Kirche gespürt, obwohl er so kleinlich war, dem Großinquisitor den Glauben zu verweigern. Dieser ist vollkommen im Recht gegen jenen falschen Christus, der durch eine unwissende und hochmütige Einmischung den großartigen Plan der Erlösung in Verwirrung bringen will. Kirche bedeutet Einssein. ›Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.‹ Wer nicht als Glied der Kirche handelt, kann nur in seinem Namen handeln, er ist ein Pseudo-Christus und ein *Vergeuder.*«[46] Beispiele dieser Art ließen sich, z.B. im politischen Katholizismus des zeitgenössischen Frankreichs, beliebig aufzählen.

46 Claudel – Gide: Zweifel und Glaube; Briefwechsel, München 1965, S. 89.

Mit alledem haben wir uns bereits der Manipulationsperiode unserer unmittelbaren Gegenwart stark genähert. Bevor wir jedoch einen kurzen Blick auf die Grundfragen der religiös bestimmten Entfremdungen dieser Periode werfen, sei es gestattet, die von uns eben als charakteristisch bezeichnete Stellungnahme bei einer bedeutenden Übergangsgestalt, bei Simone Weil, kurz zu charakterisieren. Sie gehört sicher zu den prägnantesten und edelsten Gestalten der Sektenreligiosität, schon deshalb, weil für sie – trotz ihres großen Scharfsinns und ihrer breiten Erudition – stets das, wenn auch noch so schwierige und opfervolle Umsetzen ihrer Ideen in die Praxis immer wichtiger war als deren schriftstellerischer Ausdruck. Dementsprechend ist für ihre Lebensführung die Teilnahme an den Existenzproblemen der sozial benachteiligten Menschen eine der zentralen Fragen. Diese praktische Stellungnahme ist bei ihr jedoch mit einer prinzipiellen und schroffen Ablehnung der religiösen Heilsbedeutung einer jeden sozialen Sphäre der Tätigkeit verknüpft. So sagt sie: »Die Falle der Fallen, die fast unvermeidbare Falle, ist die soziale Falle. Überall, immer, in allen Dingen verschafft das soziale Gefühl eine vollkommene, das heißt eine völlig trügerische Nachbildung des Glaubens... Es ist beinahe unmöglich, den Glauben von seiner sozialen Nachbildung zu unterscheiden... Unter den gegenwärtigen Verhältnissen ist es für den Glauben vielleicht eine Frage auf Leben und Tod, daß man die soziale Nachbildung zurückweist.«[47] Oder an anderer Stelle: »Das Vegetative und das Soziale sind die beiden Bereiche, an denen das Gute keinen Anteil hat. Christus hat das Vegetative erlöst, nicht das Soziale... Das Soziale unter der Aufschrift des Göttlichen: berauschende Mischung, die jede Willkür in sich schließt. Der verkappte Teufel. Das Gewissen erliegt der Täuschung durch das Soziale. Die überschüssige (imaginäre) Energie ist größtenteils dem Sozialen verhaftet. Man muß sie davon ablösen. Das ist die schwierigste Ablösung.«[48] Dieses Verführerische des Sozialen zeigt sich deutlich bei den Kommunisten: »So sind sie imstande«, führt sie aus, »ohne Heilige zu sein – weit gefehlt – Gefahren und Leiden zu ertragen, die nur ein Heiliger einzig um der Gerechtigkeit willen ertragen würde.«[49] Diese Sprache ist, wie stets bei Simone Weil, klar, ohne manipulierende Diplomatie, wie bei den meisten ihrer religiös intentionierten Zeitgenossen. Man kann sagen, daß sie die von uns früher charakterisierte, als sachlich der sektenreligiösen Intention auf Gattungsmäßigkeit für sich stets zugrunde liegende, aber keineswegs immer klar ausgesprochene Tendenz des notwendigen Überspringens der Gattungsmäßigkeit an sich als Prinzip ihrer

47 Simone Weil: Das Unglück und die Gottesliebe, München 1961, S. 212–213.
48 Simone Weil: Schwerkraft und Gnade, München 1954, S. 270–271.
49 Ebd., S. 275.

Theorie und Praxis unzweideutig in den Mittelpunkt gerückt hat. Da die gegenwärtig generelle Herrschaft der universellen ökonomisch-sozial-politisch-kulturellen Manipulation wenig günstig für das Entstehen echt religiöser Sekten ist – sie verwandeln sich, wenn sie einigermaßen lebensfähig sind, sehr schnell in halb oder ganz kommerzielle Unternehmungen –, hat diese theoretisch-praktische Stellungnahme Simone Weils zum Sozialen eine große symptomatische Bedeutung: Sie spricht den seinsmäßig-gesellschaftlichen Kerngehalt aller echten Sektenbewegungen aus: das ausschließliche, völlig vermittlungslose Gerichtetsein auf eine rein individuell-menschliche Erhebung über die Partikularität. Es zeigt sich dabei in voller Klarheit, daß keine Paralleltendenz zu den weltlichen Bestrebungen, sich über die Partikularität des Menschen zu erheben, eine Gattungsmäßigkeit an sich zu erstreben, vorhanden ist, sondern – gerade im Sinne der seinsmäßigen Gesellschaftlichkeit – deren strikte Negation.

Wenn wir die Periode nach 1945 vom Standpunkt dieser Entfremdungen überblicken, was im nächsten Abschnitt erfolgen wird, so ergibt sich eine jede gesellschaftliche Äußerung umfassende Tendenz, den Menschen in seiner Partikularität festzuhalten, ihn endgültig darin zu fixieren, dieses Seinsniveau als das zugleich allein wirklich daseiende und allein begehrenswerte, als große gesellschaftliche Errungenschaft zu verherrlichen. Die allumfassende feine Manipulation als Trägerin dieser Seinskonzeption hat ihre ökonomische Grundlage in der fast vollständigen Unterordnung der Konsummittelindustrie im Dienste des Großkapitals. Die Wichtigkeit eines Massenkonsums auf diesem Gebiete schafft eine weit ausgedehnte ideologische Apparatur, die die Organe der Öffentlichkeit beherrscht, deren bewegender Zentralpunkt die Prestigekonsumtion ist, die sich als Mittel zur Ausbildung eines »Image«, als Anleitung zu ihr ausbildet; d. h. man kleidet sich, man raucht, man reist, man hat sexuelle Beziehungen nicht um dieser selbst willen, sondern um im eigenen Lebensumkreis das »Image« eines als solchen geachteten Typus vorzustellen. Daß dabei das »Image« eine ausgesprochene Verdinglichung des eigenen Tuns, des eigenen Zustands, ja des eigenen Seins ist, ist einleuchtend. Und es ist ebenfalls ohne weiteres klar, daß die allgemeine Verbreitung und Herrschaft solcher Verdinglichungen des Alltagslebens, die Entfremdung zu einer derart grundlegenden Basis des Alltagslebens macht, daß gegen sie höchstens ganz dumpfe Proteste (Unzufriedenheit mit der Langeweile in der Freizeit etc.) zustande zu kommen pflegen. Bestimmte Ereignisse lösen zwar zuweilen explosive Reaktionen aus, aber gerade dieser ihr rein unmittelbar bleibender Happening-Charakter verhindert eine vertiefte, aufs Wesentliche gehende Kritik der herrschenden Verdinglichung und Entfremdung. Eine solche kritische Opposition würde den Bruch mit den wissenschaftlich

herrschenden Manipulationsweltanschauungen (vor allem mit dem Neopositivismus) voraussetzen, sie müßte sich gegen das System, gegen die Herrschaft der Manipulation (auch der manipulierten Demokratie) wenden. Darüber wird im nächsten Abschnitt ausführlicher die Rede sein.

Für uns steht hier die Frage der Religion, der von der Religion aus entstandenen, durch sie permanent vermittelten Entfremdung im Mittelpunkt des Interesses. Dabei muß besonders ein Moment hervorgehoben werden: Mit dem Zurückweichen der Naturschranke, mit der Vergesellschaftung alles Gesellschaftlichen hat jene Periode, die mit der konstantinischen Anerkennung des Christentums als Staatsreligion eingesetzt hat, ein definitives Ende gefunden. Es ist zwar immer vielfach eine Illusion gewesen, daß etwa die feudale Gesellschaftsform den Lehren des Christentums entsprochen hätte, immerhin konnte ein kontinuierlicher Anpassungsprozeß der herrschenden Formen von Theorie und Praxis an die Vorstellungen der Menschen dieses Alltagslebens den Glauben erwecken, als ob dies tatsächlich der Fall wäre, und auf solcher Grundlage konnte die Kirche zu einer realen gesellschaftlichen Macht werden, die zeitweilig auch den Staat sich unterwerfen konnte. Wie lange der Übergangszustand dauerte, wann er genau begann, welche Etappen er aufwies, braucht hier nicht detailliert behandelt zu werden. Sicher ist, und das wird auch von theologischer Seite immer entschiedener anerkannt, daß dieser Zustand definitiv zu Ende sei, daß die konstantinische Periode des Christentums der Vergangenheit angehöre. So sagt Prof. P. Burgelin in der Nyborger Konferenz Europäischer Kirchen (1959): »Im Mittelpunkt steht die neue Tatsache, daß von jetzt ab die christliche Kirche als Grundlage der sozialen Ordnung in Frage gestellt wird. In diesem Sinne ist das konstantinische Zeitalter abgeschlossen. Und auf der anderen Seite ist die Religion nur noch in Verbindung mit der eine neue Welt bauenden Politik annehmbar; denn die Politik nimmt die tiefsten Gefühle und die ersehntesten Ideale der Menschen für sich in Anspruch. Sie verspricht das Heil auf Erden und nimmt damit die Stelle einer Religion ein.«[50] Die für uns wichtigsten Momente dabei sind, daß Staat und Gesellschaft in der Beherrschung des Alltagslebens des Menschen kaum mehr auf die Hilfe der Kirche angewiesen sind, zumindest hat sich die Proportion wesentlich zugunsten der weltlichen Maschinerien verschoben. Und es gibt eine ganze Reihe von Alltagsproblemen (z. B. Ehescheidung, Geburtenregulierung etc.) wo die ideologischen Mittel der Kirche weit hinter dem Stand der tatsächlichen Handlungsmotive der Menschen im Alltag zurückgeblieben sind. Das Ende des konstantinischen Zeitalters bedeutet also für die Kirchen die Aufgabe, sich den

50 Nyberger Konferenz Europäischer Kirchen 1959, S. 71.

Forderungen einer universal manipulierten kapitalistischen Gesellschaft anzupassen und nicht wie früher das Fundament der Manipulation des Alltags zu sein. Das scheint gar nicht so schwer zu sein. Denn das Stehenbleiben bei dem status quo der gegenwärtigen Gattungsmäßigkeit an sich verkündigt bereits der ökonomische und gesellschaftliche Apparat in einer praktisch wirkungsvollen Weise. Für die Kirchen gilt also nur, sich dieser Bewegung anzuschließen, wobei sie ihre früheren Grundlinien ohne wesentliche Änderungen beibehalten können, sie müssen nur ihre ideologische Ausdrucksweise entsprechend modernisieren.

Dabei tauchen keineswegs unlösbare Aufgaben auf. Wir haben wiederholt auf die ideologische Zentralparole unserer Zeit, auf die der Entideologisierung hingewiesen. Sie entstand als gesellschaftliche Verallgemeinerung des Neopositivismus; da nach diesem die Wissenschaftlichkeit, die wissenschaftliche Manipulation der Tatsachen eine jede Frage nach Wirklichkeit aus dem Wörterbuch der Gelehrten als ihrer unwürdig gestrichen hat, konnte es natürlich für diese Lehre auch im gesellschaftlichen Leben keine realen Konflikte, die ideologisch ausgefochten werden, geben. Theorie und Praxis stimmen darin überein, daß es keinen gesellschaftlichen Konflikt geben könne, der nicht mit Hilfe von manipulationsmäßigen Kompromissen eine befriedigende Lösung finden könnte. Diese Entfernung auch des Begriffs der Wirklichkeit aus jeder Aussage mit wissenschaftlichem Anspruch, gab naturgemäß den religiösen Ideologen einen erweiterten geistigen Spielraum. Denn solange die Wissenschaft mit dem Anspruch auftrat, die Wirklichkeit selbst gedanklich zu reproduzieren, gab es unvermeidlicherweise permanente und höchst unbequeme Konfrontationen zwischen den von ihr festgestellten und den von den Religionen als wirklich deklarierten Tatsachen. Das Entfernen des schlichten und jedem sofort verständlichen Seinsbegriffs aus jedem höheren Denken der Welt, hat in den Weltbildern ein Chaos geschaffen, da als einziges Kriterium der Wahrheit die Brauchbarkeit innerhalb eines konkreten, praktisch verifizierbaren Erkenntniskomplexes übrigblieb. Damit ist aber das weltanschauliche Chaos keineswegs überwunden, denn so wie es möglich war, in Anwendung der Ptolemäischen Astronomie einen regelmäßigen Schiffsverkehr zu führen, so ist es heute möglich, einen gekrümmten Raum zur Grundlage richtiger physikalischer Kenntnisse zu machen. Von hier aus kann also für das Wirklichkeitsbild keine Grundlage geschaffen werden. Es ermöglicht bloß mit scheinwissenschaftlichen Analogieschlüssen die Wirklichkeit so weit zu relativieren, daß man ihr beliebige Bedeutung zusprechen kann. Daß davon vor allem die Religionen profitieren, ist selbstverständlich. Ich will hier nicht von Weltanschauungsclowns wie Pascual Jordan sprechen, der, wie wir gesehen haben, gut neopositivistisch die Entropie mit der Erbsünde analogisch zusammengekoppelt

hat. Aber selbst ein so tief ehrlicher und ernsthafter Theologe wie Karl Barth kam in die Lage, folgendes niederzuschreiben: »›*Schöpfer des Himmels und der Erde*‹ heißt es im Glaubensbekenntnis. Man darf und muß wohl sagen, daß uns in diesen zwei Begriffen: Himmel und Erde, einzeln und in ihrer Zusammengehörigkeit das vor Augen steht, was man die christliche Lehre vom Geschöpf nennen könnte. Diese zwei Begriffe bedeuten aber nicht etwa ein Äquivalent zu dem, was wir heute ein *Weltbild* zu nennen pflegen, wenn man freilich auch sagen kann, daß sich in ihnen etwas vom alten Weltbild widerspiegelt. Aber es ist weder Sache der heiligen Schrift noch des christlichen Glaubens ... ein bestimmtes Weltbild zu vertreten. Der christliche Glaube ist nicht an ein altes und auch nicht an ein modernes Weltbild gebunden. Das christliche Bekenntnis ist im Laufe der Jahrhunderte durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten ... Der christliche Glaube ist grundsätzlich frei allen Weltbildern gegenüber, d. h. allen Versuchen gegenüber, das Seiende zu verstehen, nach Maßgabe und mit den Mitteln der jeweils herrschenden Wissenschaft.«[51] Es wird hier nicht offen ausgesprochen – der allgemeine Druck der neopositivistischen Manipulations-»Weltanschauung« ist so stark, daß sogar ein Barth die Wendung nicht wahrnimmt –, daß damit jede Verbindung zwischen Religion und Wirklichkeit zerrissen wird. Man vergesse nicht, daß alle früheren theologisch-dogmatischen Meinungsverschiedenheiten sich auf die Wirklichkeit zu beziehen meinten. Wenn Augustin dem Pelagianismus einerseits, dem Manichäismus andererseits ein katholisches Tertium gegenüberstellte, so suchte er zwischen Tendenzen einer irdisch-anthropologisch intentionierten Diesseitigkeit und einem metaphysisch schroff ausschließenden Dualismus die christliche Auffassung des Seins durchzusetzen, die die irdische (menschliche, gesellschaftliche, geschichtliche) Wirklichkeit mit der Wirklichkeit von Christi Sendung (Parusie etc.) als letzthin einheitlich seiende verbindet. So war die civitas terrena neben der civitas dei kein bloßer Schein, keine Einbildung, keine »Theorie«, sondern es gab in seinen Augen eine letzthin einheitliche (göttliche, transzendente) Wirklichkeit, innerhalb deren Bereich die irdisch-untergeordnete als solche Wirklichkeit begriffen werden sollte. Das ist die ontologische Begründung eines jeden christlich-religiösen Weltbilds von den ersten Kirchenvätern bis Calvin.

Hier ist keine Darstellung dieser Theorien möglich; nur so viel sei bemerkt, daß dabei das Sein ihm in keiner Hinsicht wirklich zukommende »Eigenschaften« (wie Vollkommenheit, Hierarchie etc.) erhalten muß, die dann der dem jeweiligen Sein zugeordneten Erkenntnis ihren spezifischen Charakter verleihen sollen. Auf alle

51 Karl Barth: Dogmatik im Grundriß, Berlin 1948, S. 62.

Fälle entstand dabei eine als seiendes zusammenhängende Sphäre des Seins, die erst dann theoretisch zerbrach, als der Anfang der Entwicklung der Naturwissenschaften die Theorie von der sogenannten doppelten Wahrheit aufkommen ließ. Es entstand in ihr eine Spaltung des Seins, vermittelt durch eine innere Entgegengesetztheit des ideologischen Ursprungs. Während bis dahin die theologische Bewältigung aller Probleme der Gesamtwirklichkeit den Zielpunkt einer jeden Seinsbetrachtung gebildet hatte, tritt jetzt daneben – konspirativ konkurrierend – das Bestreben, die objektive Wirklichkeit selbst, als Grundlage der menschlichen Praxis, vorerst vor allem auf dem Gebiet des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur, unabhängig von den kirchlich-ideologischen Problemkomplexen, so wie sie an sich ist, gedanklich zu bewältigen. Der unwiderstehliche Aufschwung der zum Kapitalismus führenden Tendenzen erhielt seine erste Kulmination, seinen ersten großen Konflikt in der Periode Galileis und in ihr hat die – weltgeschichtlich – in die Defensive gedrängte religiöse Ontologie mit dem Kardinal Bellarmin ihren ersten Rückzug vollzogen, indem der Erkenntnis der Wirklichkeit eine jede ontologische Valenz entzogen und sie auf ihre rein pragmatische Nützlichkeit reduziert werden sollte, während die Wahrheiten der Theologie unabhängig von den Ergebnissen der objektiven Wirklichkeitserkenntnis im Sinne der Kirche ihre ontologische Geltung bewahren müßten. Daß der Kardinal Bellarmin damit zum Stammvater eines ontologisch-agnostizistischen Positivismus wurde, hat bereits Duhem festgestellt.

Für unsere gegenwärtigen Betrachtungen ist dabei vor allem wichtig, daß diese so folgenreiche Stellungnahme eben ein theoretisches Rückzugsgefecht gewesen ist: die Abwehrreaktion der Theologie darauf, daß die Wirklichkeit infolge der gesellschaftlichen Entwicklung und der aus ihr entspringenden Wissenschaft, Lebensweise etc. nicht mehr mit den ontologischen Kategorien der Religion bewältigbar wurde. Hier ist nicht der Ort diese Entwicklung auch nur skizzenhaft zu schildern. Wer die Anpassung an die neopositivistische Manipulation verfolgt, der die heutigen Bestrebungen, die Bibel zu »entmythologisieren« gesellschaftlich-ontologisch zu verstehen versucht, wird unschwer sehen, daß die eben zitierten Ausführungen Barths den auf historischer Kontinuität beruhenden Gegenpol zum Kardinal Bellarmin bilden. Diese Preisgabe des Wirklichkeitscharakters einer jeden Welterkenntnis, um die ontologische Alleinherrschaft der religiösen Ideologie theoretisch zu retten, dieser Verzicht auf jede Wirklichkeit der kirchlichen Verkündigung (die Bibel mitinbegriffen,) um den Traum, den Anschein ihrer Geltung durch radikale Loslösung von jedem Wirklichkeitszusammenhang irgendwie zu retten. Auch hier ist also eine Art von doppelter Wahrheit vorhanden, jedoch bereits so, daß in ihr – ungewollt – die Tatsache zum

Ausdruck kommt, daß weder die Wirklichkeit der Natur noch die der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung auch nur irgendeinen Kontakt mit den religiös-kirchlichen Verkündigungen über sie sachlich haben könne. Das ist aber eine Selbstzerstörung der eigenen Fundamente. Denn die Verkündigungen der Bibel haben ihre Aussagen über die Menschen und ihre Geschichte, über die Beschaffenheit der Natur und über die inneren wie äußeren Beziehungen der Menschen zu ihr im wörtlichsten Sinne als Aussagen über die Wirklichkeit, wie sie wirklich ist, gemeint. Die hier vollzogene Entwicklung ist eine Kapitulation vor der religionsfeindlichen ontologischen Kritik, mag sie hier – diplomatisch – die Form einer variierten Neuauflage der doppelten Wahrheit auf sich nehmen. Die Kapitulation wird dadurch, nicht objektiv-sachlich, sondern manipulierend erleichtert, daß die heute herrschenden philosophischen Strömungen das objektiv-wissenschaftlich Erkennbare ontologisch zu entwerten versuchen.

Jaspers ist z. B. in direktem Sinne kein Neopositivist, jedoch um seiner eigenen Metaphysik den Schein einer Fundierung geben zu können, muß er sich gleichfalls an der neopositivistischen Entfernung der Wirklichkeit aus dem Erkenntnisbereich der Wissenschaft bejahend beteiligen: »Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht. Zum ersten Mal in der Geschichte haben wir heute durch die Wissenschaften selber völlige Klarheit darüber. Früher waren Weltbilder, die das Denken ganzer Zeitalter beherrschen konnten, wundersame Chiffern, die uns heute noch ansprechen. Das sogenannte moderne Weltbild dagegen, begründet auf die Denkungsart, die in Descartes repräsentiert ist, das Ergebnis einer Philosophie als Pseudowissenschaft, hat nicht den Charakter einer Chiffer für Existenz, sondern einer mechanischen und dynamischen Apparatur für den Verstand.«[52] Auch für Jaspers erhalten die entscheidenden Wirklichkeitskategorien der Religion etwas Vorhandenes, als solches Akzeptiertes und gleichzeitig objektiv zu nichts Verpflichtendes. Infolge seiner Philosophie, auf die hier näher einzugehen nicht möglich ist, kann und will er die religiösen Kategorien (z. B. Offenbarung) nicht auf ihren Seinsgehalt hin analysieren; er leugnet sie nicht, entzieht ihnen jedoch jede echt objektive Geltung. Christ sein wird so eine empirisch historische Faktizität (umgeben von der Weihe, die es im Laufe des Geschichtsprozesses sich selbst gab): »Daher dürfen wir Abendländer aus der biblischen Religion zu leben glauben, für dieses Leben viele Gestaltungen, Wege, Grundsätze zulassen, den Besitzanspruch aber jeder Gruppe, jeder Kirche, welche auch immer sie sei, verwehren. Ein Theologe mag verachtend sagen: Wer die Bibel liest, ist noch kein

52 Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 431.

Christ. Ich antworte: Niemand und keine Instanz weiß, wer ein Christ ist; wir sind alle Christen (biblisch glaubende Menschen), und jedem ist es zuzubilligen, der Christ zu sein behauptet. Wir brauchen uns nicht hinauswerfen zu lassen aus dem Hause, das seit einem Jahrtausend das unserer Väter ist. Es kommt darauf an, wie einer die Bibel liest und was dadurch aus ihm wird.« Und Jaspers setzt konsequent fort: »Da die Überlieferung an Organisation gebunden ist, die Überlieferung der biblischen Religion an Kirchen, Gemeinden, Sekten, so wird, wer sich als Abendländer dem Grunde verbunden weiß, einer solchen Organisation (sei sie römisch-katholisch, jüdisch, protestantisch usw.) zugehören, damit die Überlieferung stattfinde und der Ort bleibe, von dem möglicherweise das Pneuma, wenn es wieder wirksam würde, in die Völker gelangte.«[53] So ist die Zugehörigkeit zur Religion auch hier, mit allen Konsequenzen, an die Kirche gebunden, obwohl Jaspers die negativen Machtseiten dieses Komplexes klar sieht, nämlich »daß alles Kirchliche als Organisation von Macht und als ein mögliches Operationsmittel des Fanatismus und des Aberglaubens das tiefste Mißtrauen verdient, obgleich es in der Welt für die Überlieferung unerläßlich ist.«[54] Es ist klar, daß damit jeder objektive Seinsgehalt der Religion, jede Unterscheidungsmöglichkeit zwischen echtem Glauben und Aberglauben »philosophisch« vernichtet ist.

Ohne auf andere modernisierend apologetische Verteidiger der Religion einzugehen, können wir feststellen, daß der Neopositivismus für alle die wichtigste erkenntnistheoretische Grundlage ihrer Apologetik geliefert hat. Möglicherweise wird ein zukünftiger Historiker etwa einem Carnap für die religiöse Ideologie dieser Zeit eine theoretische Bedeutung zusprechen, wie etwa Thomas von Aquino für das Hochmittelalter zukam. Natürlich gibt es unter den führenden Apologeten der katholischen Kirche auch Thomisten, wie etwa Maritain, ihr gegenwärtig in der Intelligenz einflußreichster Verteidiger, Teilhard de Chardin, ist jedoch methodologisch entschieden vom Neopositivismus aus bestimmt. Dieser Zusammenhang nimmt bei ihm noch direktere und prägnantere Formen auf, als bei vielen außerkirchlichen Apologeten. Für Teilhard de Chardin bedeutet der Neopositivismus die Freiheit, bei verbaler Bewahrung einer wissenschaftlichen, ja naturwissenschaftlichen Ausdrucksweise, bei dem selbsterweckten Schein einer exakten Wissenschaftlichkeit (unterstützt durch die Bekanntheit seiner eigenen wissenschaftlichen Leistungen, freilich auf ganz anderen Gebieten), jeden beliebigen phantastischen Zusammenhang in die Natur hineinzuproji-

53 Ebd., S. 53–54.
54 Ebd., S. 90.

zieren, der seine apologetischen Absichten zu stützen scheint. So sagt er über die innere Struktur der Materie: »Nehmen wir an, daß im wesentlichen jede Energie psychischer Natur ist. Jedoch in jedem Elementarteilchen, so wollen wir hinzufügen, teilt sich diese Grund-Energie in zwei verschiedene Komponenten: eine *tangentiale Energie*, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören (d. h. dasselbe Maß von Zusammengesetztheit und ›Zentriertheit‹ besitzen), und eine *radiale Energie*, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärts zieht.«[55] Selbstverständlich kann es nicht unsere Absicht sein, den systematischen Aufbau einer solchen rein erdichteten Naturanschauung näher zu verfolgen. Wir stellen nur fest, daß als Gipfel einer solchen Neuinterpretation der Naturerkenntnis am Schluß Christus – in »exakt« naturwissenschaftlicher Terminologie als kosmischer »Punkt Omega« erscheint.[56] Teilhard de Chardin stellt seinen kosmischen Gehalt so dar: »Eigengesetzlichkeit, allgegenwärtiges Wirken, Irreversibilität und schließlich Transzendenz: das sind die vier Attribute von Omega.«[57] Ob auf Grundlage einer solchen »naturphilosophischen Deduktion« die katholische Kirche völlig vorschriftsmäßig oder teilweise heterodox in Erscheinung tritt, ist eine innere Angelegenheit der Kirche, die uns wenig angeht. Für uns ist bloß die Feststellung wichtig, daß hier eine Auffassung des Kosmos entsteht, im Vergleich zu deren Phantastik die berüchtigst subjektive Naturphilosophie der Romantik ein Muster wissenschaftlicher Exaktheit war. Wir müssen aber dabei im klaren sein, daß es auch hier nicht zu einer lebensmäßig-ethischen Konfrontation von Gestalt und Lehre Jesu mit der kapitalistischen Wirklichkeit kommt. Auch hier bleibt die Kirche das Grundphänomen der Religiosität, d. h. die konservierende religiöse Weihe, die die Kirche der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich zu verleihen bestrebt ist. Teilhard de Chardin wird nicht, wie immerhin einige protestantische Theologen von dem de facto Verschwundensein der Parusie beunruhigt. Auch diese baut sich zwanglos in den kosmisch manipulierten Evolutionismus seiner Lehre ein. Ja er spricht geradezu mit – freilich wohlwollender – Ironie über »die etwas kindliche Hast und den Irrtum in der Perspektive, die die erste christliche Generation an eine unmittelbar bevorstehende Rückkehr Christi glauben ließen«. Auch diese trug zur Enttäuschung, zum Mißtrauen der Gläubigen bei. Und er betrachtet das menschliche Interesse an der (unbestimmt) kommenden Parusie als entsprungen: »Aus der Erkenntnis, daß zwischen dem Sieg Christi und dem Erfolg des Werkes, das die menschliche Anstrengung

55 Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959, S. 40.
56 Ebd., S. 247 ff.
57 Ebd., S. 265.

hienieden aufzubauen sucht, *ein inniger Zusammenhang besteht*.«[58] Wie in den modemäßigen »futurologischen« prosaischen Phantasmen über die Zukunft führen auch bei ihm die Ergebnisse der erfolgreichen Manipulation direkt zur Erlösung der Menschheit.

Wenn der Persönlichkeit, den Denkinhalten, der Methode, den Überzeugungen etc. nach so verschiedene religiöse Ideologen in den seinsmäßigen Grundlagen derart entschieden konvergieren, so muß das Ursachen haben, die auf Grundfragen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Seins hinweisen. Eine solche Grundlage ist wie immer das Alltagsleben im Manipulationszeitalter. Hier kommen ausschließlich jene seiner Momente in Betracht, die eine Verdinglichung des Bewußtseins und von ihr vermittelt eine Entfremdung im Menschen zu produzieren helfen. Auch diese Momente des heutigen Alltags sind oft beschrieben worden und werden noch oft beschrieben werden. Sicher ist vieles, das in früheren Zeiten Verdinglichungen und Entfremdungen herbeigeführt hat, verschwunden. Vor allem – zumindest in den zivilisierten Ländern die Vorherrschaft jener brutalen Armut, jener menschenfresserischen Überarbeit, an denen Marx vor mehr als hundert Jahren die Probleme der Entfremdung ans Tageslicht brachte. An die Stelle der in den Hintergrund gedrängten Entfremdungen sind aber neue getreten, ihre sinnfällige Brutalität ist verblaßt, jedoch nur um einer »freiwillig« bejahten den Platz zu überlassen. Nicht zufällig haben wir das Wort »freiwillig« in Anführungszeichen gesetzt, denn es handelt sich dabei wesentlich um ein Sichabfinden mit einem unmittelbar zumeist keineswegs immer als unangenehm empfundenen Zustand, den die ökonomische Entwicklung den Menschen, gewissermaßen hinter ihrem Rücken, unabhängig von ihrem Bewußtsein als »Geschenk« aufgedrängt hat. Daß im allgemeinen keine Bewußtheit über die Problematik des neuen Zustandes zu entstehen pflegte, hat komplizierte Gründe. Marx hat seinerzeit die Verdinglichung und die aus ihr erwachsene Entfremdung der Menschen in der kapitalistischen Arbeit an die Funktion der Arbeitszeit anknüpfend genau beschrieben: »Sie (die Arbeit, G. L.) setzt voraus, daß die Arbeiten durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine oder die äußerste Arbeitsteilung gleichgemacht sind, daß die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, daß der Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muß es nicht mehr heißen, daß eine (Arbeits-)Stunde eines Menschen gleichkommt der Stunde eines anderen Menschen, sondern daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel Wert ist, wie ein anderer

58 Teilhard de Chardin: Der göttliche Bereich, Olten und Freiburg im Breisgau 1962, S. 191 und 193.

Mensch während einer Stunde. Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit.«[59] Die Minderung der Arbeitszeit kann an sich dieses Verhältnis nicht aufheben, nur wenn sie das Ergebnis eines Kampfes ist, in welchem, durch welchen der Mensch sein gesellschaftliches Verhältnis und damit sich selbst grundlegend zu verändern imstande ist. Das ist hier nicht der Fall gewesen. Im Gegenteil. Die von Anfang an vorhandene Schwäche in der Beziehung der Arbeiter zum Kapitalisten, die Konkurrenz der einzelnen Arbeiter untereinander hat bei äußerlichen »Milderungen« keine entscheidende Änderung erfahren.

Ja diese »Milderungen« des Kampfcharakters haben ein ganzes System neuer Verdinglichungen ins gesellschaftliche Bewußtsein hineingebracht, von der »Rolle« angefangen, die der Mensch um seines Vorwärtskommens willen zu spielen erlernt, über die Ausbildung seines »Image« im Konkurrenzkampf bis zur Prestigekonsumtion, die ebenfalls solchen Quellen entsprungen ist, reichen diese Verdinglichungen und haben die Tendenz, das ganze Leben, die Freizeit mitinbegriffen, zu entstellen. Demzufolge müssen alle Entfremdungen sich ebenfalls ständig ausbreiten und verstärken. Die objektiv zum Ausdruck kommende sowie die im Alltagsleben sich spontan verbreitende öffentliche Meinung, wie wir dies bei den Religionen gesehen haben, wirken in der Richtung, aus der Partikularität des Menschen nicht nur etwas Unüberwindliches, ja zutiefst Wünschenswertes zu machen, sondern stilisieren diese im Alltagsleben zu einem Fetisch, zu einem unkritisierbaren Tabu. Alldies wirkt sich in der Richtung aus, den menschlichen Widerstand gegen die eigene Entfremdung zu demobilisieren. (Die Entwicklung der Sozialdemokratie, die Enttäuschung am Sozialismus, vielfach hervorgebracht durch die Stalinsche Periode, haben diese Tendenzen noch verstärkt, haben die Werktätigen der Entideologisierung gegenüber geistig weitgehend wehrlos gemacht.) Es ist vielleicht keine Übertreibung zu sagen, daß der status quo der Gattungsmäßigkeit an sich, mit allen ihr zugehörigen Verdinglichungen und Entfremdungen, noch nie eine derart kompakte ideologische Verteidigung für sich ausgebaut hat wie in unseren Tagen. Angefangen vom Konformismus des politischen und sozialen Lebens, wo selbst die »Oppositionen« nie auf konformistische Korrektheit verzichten wollen, bis zu Wissenschaft und Philosophie, die, wie wir gesehen haben, ihre Hauptanstrengungen darauf konzentrieren, einen jeden Gedanken über das Sein, – die allein wirksame gedankliche Kontrolle der Verdinglichungen und Entfremdungen –, aus den Köpfen der Menschen auszutreiben, bis zur Kunst, in welcher einerlei ob als Idealzustand oder als düster

59 Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 27; MEW 4, S. 185.

pessimistische »condition humaine« die Entfremdung als unüberwindlicher Naturzustand des Menschen dargestellt wird, baut sich – die nonkonformistischen Kritiker mitinbegriffen – ein scheinbar unüberwindliches System der Gedanken und Gefühle auf, das diesen Zustand als einen für die Menschen endgültigen, nur durch immanente Weiterbildung vervollkommenbaren darstellt.

Natürlich ist diese Vollkommenheit und Stabilität, wie es die ganze Weltgeschichte lehrt, doch nur eine Übergangserscheinung. Und tatsächlich melden sich jetzt nach Jahrzehnten einer scheinbaren Unerschütterbarkeit immer häufiger und stärker die – bisher verleugneten – inneren und äußeren Widersprüche, vorläufig freilich nur als Risse an der glatten Fläche der wohlmanipulierten Konformität. Ohne hier noch auf die Details einzugehen – sie kommen später zur Sprache – muß doch gesagt werden, daß man am Anfang der Auflösungsperiode dieses scheinbar so unerschütterlich kompakten Systems der universellen Manipulation zu stehen scheint. Daß die Gegenbewegungen vorerst oft einen zumeist verworrenen, einen abstrakt ideologischen Charakter haben, ist kein Beweis gegen die mögliche praktisch-soziale Perspektive ihrer Zukunftsentwicklung. Erstens taucht am Anfang einer jeden wichtigen Wende ihre ideologische Problematik zuerst auf: die Überwindung der Konkurrenz unter den einzelnen Arbeitern, die der Maschinenstürmerei etc., waren notwendigerweise stark, oft sogar vorwiegend abstrakt ideologisch gefaßt und geführt. Zweitens – und das ist ein höchst wichtiger besonderer Zug des gegenwärtigen Übergangs – ist aus gerade dieser Gegenbewegung das Ideologische als wichtiges Moment nicht zu entfernen. Denn es handelt sich ja nicht um ein Sinken des im Konsum und in den Diensten erreichten Lebensniveaus, nicht um einen Abbau der komplizierten und differenzierten Arbeitsteilung etc., sondern um ihren Umbau, um das Eliminieren ihrer Tendenzen zur Entfremdung des Menschen von sich selbst, um ihre Umwandlung in eine Seinsbasis seines Sichfindens und Sichentwickelns. Die theoretische Grundlage dazu kann nur eine echte Rückkehr zum Marxismus sein, freilich in einer Weise, die das Unverwüstliche seiner Methode zum neuen Leben erweckt, die deren Möglichkeiten, zur tieferen, wahreren Erkenntnis des sozialen Prozesses in Vergangenheit und Gegenwart wieder aktuell zu machen imstande ist.

In unseren Betrachtungen ist vorwiegend nur von Verdinglichung und Entfremdung die Rede. (Die Renaissance des Marxismus umfaßt natürlich ein viel breiteres Feld, zumindest die Totalität des Entwicklungsprozesses in der Welt des gesellschaftlichen Seins.) Dabei haben wir das zentrale ontologische Problem schon bis jetzt ununterbrochen gestreift. Jede Wirklichkeit – in entwickeltester Weise das gesellschaftliche Sein – ist ein Prozeß, der sich in den einzelnen Komplexen und ihren Wechselwirkungen innerhalb ihrer Totalität vollzieht. Sein ist, wie wir

wissen, ein sich selbst erhaltender oder reproduzierender Prozeß. Auch bei der Verdinglichung als bei einem ideologischen Moment des prozessierenden gesellschaftlichen Seins vollzieht sich eines seiner Grundgesetze, das Zurückweichen der Naturschranke. Wir haben gesehen, daß die Verdinglichung ursprünglich an Naturerscheinungen anknüpfte, die Entwicklung der Produktivkräfte brachte erst später eine stets zunehmende Vergesellschaftung der Objekte mit sich. Damit hängt jedoch die wichtige methodologische Frage zusammen, daß hier (z. B. im Warenverkehr, beim Geld etc.) es sich nicht mehr um eine naturhafte Erscheinungsform der Gegenstände handelt, die unter Umständen Ausgangspunkt richtiger Erkenntnisse werden könnte, sondern bereits um einen gesellschaftlich bedingten Prozeß mit seinen Widerspiegelungen in den Köpfen der Menschen, die infolge der Verdinglichung selbst die Möglichkeiten einer wahrheitsgetreuen Erkenntnis abschneiden. Je entwickelter also eine Gesellschaft wird, je vergesellschafteter ihre Struktur, desto entschiedener führt die Verdinglichung von der wahren Erkenntnis der Phänomene weg, allerdings ohne ihre technischen Manipulationen vereiteln zu müssen. Denn die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis besteht, wenigstens tendenziell, auf allen Gebieten von Natur und Gesellschaft darin, in den unmittelbar erscheinungsmäßig als dinghaft gegebenen Phänomenen jene Prozesse zu entdecken, zu erhellen, die ihr Sein tatsächlich ausmachen; soweit die Erkenntnis der Prozeßhaftigkeit praktisch wichtig wird. Wir stehen damit vor dem merkwürdigen Widerspruch, daß die Höherentwicklung der Gesellschaftigkeit die Verdinglichung einerseits im Bereich der Erkenntnis teils entwickelt, teils entwurzelt, andererseits im Leben selbst, vom Alltagsleben bis zu den höchsten ideologischen Formen ununterbrochen in ständig zunehmendem Maße produziert und reproduziert.

In dieser Widersprüchlichkeit ist offensichtlich das zweite Moment die Grundlage der Paradoxie: Man muß im gesellschaftlichen Leben die Gründe aufdecken, die die Menschen dazu veranlassen, die Gegenstände ihrer Umwelt in einer Weise zu betrachten, die ihrer sonst bewährten Praxis vielfach widerspricht. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß hinter dem Gegensatz von verdinglichten oder prozessierenden Komplexen die Alternative steckt, ob der Gegenstand von einer außer seinem seienden Wesen befindlichen, also möglicherweise von einer transzendenten Macht geschaffen worden ist, oder als prozessierendes Sein das jeweilige Übergangsprodukt seines eigenen Reproduktionsprozesses ist. Diese verallgemeinernde Verschiebung der Alternative kann nur dann in die Nähe der richtigen Beantwortbarkeit führen, wenn es dabei sichtbar wird, daß es sich um eine gesellschaftlich relevante praktische Frage und nicht um eine bloß theoretische Betrachtungsweise handelt. Dieses praktische Moment ist unschwer zu

finden: Es handelt sich um die prinzipielle äußere wie innere Unsicherheit des menschlichen Geschicks, um die Folgen der menschlichen Taten, sowohl vereinzelt wie in ihrer, vor allem auf den Täter selbst zurückbezogenen Totalität. Diese Unsicherheit hat eine unaufhebbare ontologische Basis: Wir wissen, daß kein Mensch je in angemessener Kenntnis sämtlicher Umstände seines Handelns auch nur eine einzige Tat vollbringen konnte und kann. Und auch wo diese auf höchst bewußt teleologisch bestimmten Berechnungen beruhen, zeigt die Analyse schon der einfachsten Arbeit, daß in den von ihr zum Funktionieren gebrachten Kausalreihen stets auch anderes, stets mehr enthalten ist und sich früher oder später in der Wirklichkeit durchsetzen wird, als in der planenden Absicht je bewußt enthalten sein konnte.

Den Anfang bilden notwendigerweise einzelne teleologische Akte des Menschen. Der Umkreis des Unerkennbaren äußert sich deshalb bereits von Anfang an als Hoffnung auf Gelingen, als Furcht vor den Folgen des Mißerfolgs solcher einzelnen Setzungen. Diese Affekte, die so elementar sind, daß sie, freilich vielfach ideologisch angereichert, den Alltag der ganzen Menschheitsentwicklung bis heute durchdringen, haben zur magischen Manipulation dieser Sphäre des Unerkennbaren geführt. In ihr tritt die Verdinglichung als gesellschaftlich-ideologische, vom Menschen unbewußt geschaffene und doch den Menschen objektiv-praktisch beherrschende Macht klar hervor. Diese Verdinglichungen führten freilich noch keine Entfremdungen mit sich, denn die menschliche Persönlichkeit war damals noch nicht entstanden oder befand sich derart auf Anfangsstufen, daß sie, als noch nicht positiv funktionierende, sich auch noch nicht entfremden konnte. Diese Genesis aus der Primitivität schließt allerdings nicht aus, daß die magischen Manipulationen als Versuche, die Transzendenz je eines konkret als unerkennbar geltenden Komplexes zu beherrschen, völlig ausgestorben wären. Sie sind zwar vielfach bloß in einem, teilweise spielerischen Aberglauben erhalten geblieben, es gibt aber noch immer, auch innerhalb der zivilisierten Welt, Dörfer, wo man z. B. durch Glokkengeläute den Hagel abzuwehren vermeint. Die Geschichte der Religionen ist einerseits voll von Kämpfen gegen magische Überreste (Bilderstürmerei, Opfer, Sakramente etc.), andererseits bleiben sie oft sogar in höchst primitiven Formen erhalten.

Wenn wir den Übergang von der Magie zur Religion betrachten, so ist es klar, (was schon Frazer erkannt hat),[60] daß der wesentliche Schritt weiter in einem In-Beziehung-Setzen des ganzen Menschen, des Menschen als gesellschaftlichen

60 Frazer, a. a. O.

Wesens, als Persönlichkeit zu jenen Akten besteht, die die transzendenten Mächte dazu veranlassen sollen, das Erhoffte zu erfüllen, das Gefürchtete zu vereiteln. Wieweit es damit zu einer Personifikation dieser Mächte kommen muß, kann hier unbehandelt bleiben, wichtig ist nur, daß es auch dann, wenn es um die Erfüllung eines Einzelwunsches geht, diese Rückwirkung auf den Menschen als Gesellschaftswesen, als Persönlichkeit stattfindet. Wenn etwa früher bloß verhindert werden sollte, daß die »freigesetzte« »Seele« eines Verstorbenen die Überlebenden schädigt, so ist das – gerade in dieser Beziehung – etwas wesentlich anderes, als wenn der Mensch sich um das Schicksal seiner eigenen Seele nach dem Tode, um ihr Heil kümmert. Dahinter steht, daß sich der Umkreis solcher Akte sowohl in ihrer Bezugnahme auf das Subjekt wie auf den Gegenstand der Setzung erweitert hat. Die Einheit des Subjekts ist eine allmählich entstehende Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins, je höher sich diese entfaltet, desto reicher und vielfältiger werden ihre funktionierenden Momente, desto stärker und reichhaltiger werden zugleich die sie zur Persönlichkeit vereinigenden gesellschaftlichen Bestimmungen. Daß die gegenständliche Welt des Menschen das Feld seiner teleologischen Setzungen sowie ihrer Auswirkung quantitativ wie qualitativ ausweitet, ist eine bekannte Tatsache, bei der nur noch festgehalten werden muß, daß sie simultan eine verselbständigte Entfaltung der verschiedenen menschlichen Leistungsfähigkeiten und ihrer Tendenz zur Vereinigung in der Persönlichkeit, sowie auch sein ihr einander gegenüber widersprüchliches Verhältnis hervorbringt.

Die objektive ontologische Grundlage aller so entstehenden Widersprüchlichkeiten besteht, wie wir gesehen haben, darin, daß zwar sämtliche Akte, deren Wechselwirkungen die Bewegtheit des gesellschaftlichen Seins in Gang bringen, teleologische Setzungen sind, ihre Gesamtheit jedoch rein kausalen Charakters, ohne jedwede teleologische Bestimmtheit bleiben muß. Die Polarisation des gesellschaftlichen Seins in die objektiv gesellschaftliche Totalität auf dem einen und in die Unzahl von individuellen Lebensführungen auf dem anderen Pol hat zur Folge, daß diese Dialektik der teleologischen Setzungen und der von ihnen ausgelösten Kausalreihen auf jedem der Pole eine verschiedene Gestalt erhalten muß. Wir haben gesehen, daß in bestimmten entscheidenden Momenten des gesellschaftlichen Seins die Kausalreihen sich in einer vom menschlichen Denken und Wollen unabhängigen Weise durchsetzen, daß jedoch in einer davon sachlich untrennbaren Weise ihre jeweiligen konkreten Erscheinungsformen sich nur von dem, was wir seinerzeit subjektiven Faktor nannten, vermittelt verwirklichen können. Die konkrete Beschaffenheit einer jeden Gesellschaft ist also ein Produkt der menschlichen Tätigkeit und besitzt zugleich eine unabhängige Wirklichkeit, ein selbständiges Wachstum ihr gegenüber.

Auf dem anderen Pol tritt als unterschiedlich vor allem die unmittelbare und unlösbare Gebundenheit des gesellschaftlichen Seins des Menschen an ihre biologische Beschaffenheit mit der Unentrinnbarkeit ihres biologischen Schicksals auf. Damit ist einerseits für jedes Menschenleben ein Komplex von Gebundenheit mitgegeben, der von ihm aus unaufhebbar ist; andererseits und zugleich ist dieser ganze Komplex doch ein Feld von Aufgaben. Gerade sein rohestes Geradesosein verwandelt es zum Feld der unmittelbarsten, der entscheidensten schöpferischen Tätigkeiten des Menschen, indem aus biologischen Gegebenheiten, die im gesellschaftlichen Sein höchstens als Möglichkeiten, Anlagen zu je etwas figurieren können, Wirklichkeiten, echte, aktive Fähigkeiten geformt werden. Mit dem Rahmen des unaufhebbaren Endes der organischen Reproduzierbarkeit des eigenen Lebens, entsteht auf diese Weise nicht bloß eine Schranke, sondern auch die Aufgabe, das Maximum, das Optimum solcher Umwandlungen zu vollziehen und zwar als ununterbrochenen Prozeß, der den ganzen Lebenslauf durchdringt, ihn zielstrebig macht.

Hier ist der zweite wichtige Unterschied zwischen den beiden Polen des gesellschaftlichen Seins: das Problem der Möglichkeit, den verschiedenen teleologischen Setzungen samt ihrer kausalen Folgen ein bestimmtes teleologisches Gerichtetsein, einen Sinn für das eigene Leben des Menschen zu verleihen. Das allgemeine Modell dazu ist, wie überall im gesellschaftlichen Sein, die Arbeit. Auch diese ist, wie wir gesehen haben, nur in erkenntnistheoretisch verkürzter Projektion ein einziger teleologisch setzender Akt und dessen »Durchführung«: seinsmäßig handelt es sich um einen ganzen Prozeß von teleologischen Setzungsakten, deren geplantes, oft korrigiertes Zusammenwirken erst die Verwirklichung des Zieles ermöglicht. Je entwickelter die gesellschaftliche Arbeitsteilung wird, desto entschiedener tritt diese Differenzierung in den Vordergrund. Soweit stehen beide Pole im Verhältnis einer unzerreißbaren Verknüpftheit. Allein innerhalb dieser zeigt sich wieder eine Gegensätzlichkeit, über die wir früher bereits eingehend gesprochen haben und die zu unserem eigentlichen Problem zurückführt. Die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wirkt direkt auf die Entwicklung der menschlichen Fähigkeit. Soweit es jedoch um deren Synthese zur Persönlichkeit des einzelnen, real handelnden Menschen geht, können aus jeder von beiden für das Menschwerden des Menschen notwendig erforderlichen Entwicklungslinien unauflösbare Widersprüchlichkeiten erwachsen. Denn die so entstehenden Gegensätzlichkeiten äußern sich desto schärfer und tiefer, je mehr die eine Entwicklung die notwendige Voraussetzung der anderen ist. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Widersprüchlichkeit desto entschiedener hervortritt, eine je höhere Stufe die gesellschaftliche Arbeitsteilung und mit ihr die

Zivilisation erklimmt. Damit nämlich entstehen für die Menschen einerseits völlig objektivierte, durch und durch sachliche Aufgaben und ihnen entsprechende Fähigkeiten, deren Synthese in der Persönlichkeit die ursprüngliche Selbstverständlichkeit – die Grundlage der sogenannten bornierten Vollendungen – immer mehr verliert. Das hat zur Folge, daß das subjektive und das objektive Moment in der Beziehung des Menschen zur Gesellschaft immer weniger zur unmittelbaren Konvergenz kommt. Das von der Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bestimmte Schicksal kann völlig entgegengesetzte Forderungen an die Person stellen, wie die, die seine Entwicklung zur Persönlichkeit befördern.

Die unmittelbar und in ihrer Unmittelbarkeit täuschende, ja irreführende, scheinbare Gegensätzlichkeit von Individuum und Gesellschaft ist die erste, direkte, – verdinglichte – Folge dieser Lage. In ihr ist bereits deutlich der Weg zu jenen Formen der Entfremdung, die in den industriell-zivilisierten Gesellschaften hervorzutreten pflegen, freigelegt. Die ideologische Verwirrung, die dadurch entsteht, zeigt ihr Wesen darin, daß sie die Direktheit der Entfremdungen primitiverer Stufen ablegt, etwa die im Sklavendasein, und zwar sowohl für den Sklaven wie für den Sklavenhalter. Indem jedoch das Streben, aus dem Komplex der gesellschaftlich entstandenen Fähigkeiten die eigene Persönlichkeit zu formen, sich ideologisch selbständig macht und den zu überwindenden Gegner allein in der gesellschaftlichen Objektivierung des Subjekts erblickt, verlegt es – verdinglichend – sein Tätigkeitsfeld außerhalb des Bereichs der Realität und ist damit gezwungen, die Irrealität der eigenen Aktivität in irgendeiner Weise zu entfremden. Es muß nicht existierenden, imaginären (und darum dem Wesen nach als transzendent gedachten) Mächten eine Herrschaft über die eigene Aktivität und deren Folgen zuschreiben. Die von uns geschilderte Eigenart der Sektenreligiosität, die Gattungsmäßigkeit an sich prinzipiell zu überspringen und die eigenen Intentionen ohne deren Vermittlung auf eine von der Gesellschaftlichkeit unabhängige Gattungsmäßigkeit für sich zu richten, ist eine typische Konsequenz solcher Einstellungen. Sie erscheint auch – mit allen ihren Entfremdungsfolgen – z. B. in jenen ideologischen Tendenzen, die ich in der »Zerstörung der Vernunft« als religiösen Atheismus bezeichnet habe, in einer nur äußerlich-ideologisch modifizierten, dem Wesen nach jedoch gleichartigen Form. Daß dabei sowohl das aus allen realen Zusammenhängen herausgerissene individuelle Subjekt wie die ihm völlig »fremd und feindlich« gegenüberstehende Gesellschaft vielfach verdinglicht werden müssen, um eine geistige Grundlage zu dieser entfremdeten und entfremdenden Tätigkeit bilden zu können, versteht sich von selbst.

Mit alledem sind wir noch keineswegs zum Hauptgrund dieses Phänomens vorgedrungen. Es scheint vorerst im Gegenteil, als ob sowohl Verdinglichung wie

Entfremdung bloß Produkte eines unrichtigen Denkens über den Menschen selbst und über die Möglichkeiten seiner Aktivitäten wären. Ist jedoch ein falsches Bewußtsein über die Wirklichkeit bei der Mehrheit der Menschen für lange Zeit als Grundlage ihrer Praxis wirksam, so ist es unvermeidlich, die Frage seines »Warum?« aufzuwerfen. Hier setzen die von uns früher erwähnten Affekte Furcht und Hoffnung ein.[61] Beide sind bereits in der magischen Periode vorhanden, und alle Machinationen der Magie, die einzelnen Aktivitäten der Menschen, die Außenwelt ihren Wünschen entsprechend zu regeln, haben eine selbstverständliche unmittelbare Rückwirkung auf diese Affekte. Die Religionen ändern dieses Verhältnis nur insofern, als sie die Technik der Durchführung den »höheren Mächten« anheimstellen und auf diese mit moralischen oder magisch-moralischen Mitteln (Opfer etc.) einzuwirken versuchen. Vom Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Seins ergibt sich also dabei die Lage, daß der Mensch, der die Ausgangsmöglichkeiten seines Tuns nicht oder wenigstens nicht vollständig zu überblicken vermag, um seines Erfolges willen an die Hilfe dieser transzendenten Mächte appelliert. Diese Berufungen, ihre Bedingungen mögen noch so sehr moraltheologisch und theologisch sublimiert werden, die den religionsbedürftigen Menschen bewegenden Affekte bleiben doch Furcht und Hoffnung auf die Ergebnisse einer Einzelaktion oder auf ihre Ketten, auf die Totalität des Lebens bezogen. Verdinglichung und Entfremdung an die transzendenten Mächte haben ihre magische Uranlage in der Zivilisation nur weitgehend modifiziert, nicht völlig aufgehoben. Darum kann eine Kirche, die wirkliche, prinzipiell nicht differenziert ausgewählte Massen im Glauben vereinigen will, so selten ihre magischen Überreste überwinden. Das ist jedoch nur eine sekundäre Frage. Wichtiger bleibt, daß jede Kirche ihren Einfluß darauf basieren muß, daß große Massen der Menschen nicht gewillt und nicht imstande sind, rein auf Grund eines richtigen Verhältnisses zur Wirklichkeit die praktischen Aufgaben ihres Lebens durchzuführen, daß die Affekte von Furcht und Hoffnung sie dazu treiben, die Entscheidung über den Ausfall ihrer eigenen Tätigkeit transzendenten Mächten anheimzustellen und damit ihr Verhalten zur Wirklichkeit, zur Natur und (in zunehmendem Maße) zur Gesellschaft zu verdinglichen, um von dieser Verdinglichung vermittelt, ihre eigene Aktivität zu entfremden. Man vergesse dabei nicht, daß

61 Daß auf bestimmten Entwicklungsstufen des gesellschaftlichen Lebens sich der Affekt Furcht auch zu dem der Angst differenziert und dieser ihn zeitweilig oft gänzlich zu verdrängen scheint, wie gerade in unserer Zeit, berührt nicht das Wesen der Sache. Angst ist einfach Furcht ohne deutlich bestimmten oder gar bestimmbaren Gegenstand, ein Affekt, für welchen die Möglichkeiten (die Möglichkeiten vor allem, die aus hemmenden eigenen oder auch fremden Aktivitäten entspringen) ausschlaggebend sind.

jede Sektenreligiosität, die sich auf Jesu Aussprüche etwa über die Lilien auf dem Felde beruft und jedes derartige Begehren einer solchen transzendenten Hilfe ablehnt, im ontologischen Sinne diese Entfremdung – freilich mit verkehrtem Vorzeichen – ebenfalls vollzieht.

Das ist jedoch noch immer die ursprüngliche, primitive Form der Verdinglichungen und Entfremdungen. Das eigentliche Problem erwächst erst aus der gesellschaftlichen Entstehung der Persönlichkeit, und zwar auf jener Stufe, wo das unmittelbare Beheimatetsein der Persönlichkeit in ihrem Polisbürgertum von der gesellschaftlichen Entwicklung bereits zerstört worden ist. Bis dahin ist es zwar ein Verstricktwerden in den Schlingen eines unübersichtlichen Schicksals, das kann aber der Mensch noch – trotz alledem – als eigene Tat in seine Lebensführung einverleiben und so der Entfremdung entgehen (Oedipus); es geht vor allem um den – von den Göttern gesandten – Wahnsinn, der den Menschen im buchstäblichen Sinne von sich entfremdet, ihn zu einem »andern« macht (Aias, Herakles etc.), aber auch im Selbstmord des Aias, im späteren Verhalten des Herakles kann die Entfremdung vom Subjekt innerlich überwunden werden.

Erst mit der Auflösung der Polis und ihrer Ethik, positiv mit dem Aufkommen des Christentums sucht die sich nunmehr heimatlos und richtungslos fühlende Persönlichkeit auch für sich selbst, für die Gesamtheit ihrer eigenen Existenz, nicht bloß für ihre einzelnen Taten eine transzendente Stütze. Schon im Römerbrief erscheint die Verdinglichung der gesamten Menschenexistenz durch die Erbsünde und damit transzendent verbunden die Rettung aus einer solchen Ausweglosigkeit durch die Opfertat Christi. Damit stehen – einander ausschließend – Konzeptionen über Menschenleben, über menschliche Persönlichkeit einander unversöhnlich gegenüber, der Mensch als Produkt seiner eigenen Tätigkeit und der Mensch als von Gott geschaffener, dessen Schicksal letzthin von den Händen Gottes geleitet wird. Im gesellschaftlichen Sein ist Menschsein ein Prozeß par excellence. Heute, als eines der Ergebnisse der Menschengeschichte selbst, sind die Umrisse des Weges, die zum Menschsein geführt haben, die Geschichte der Erde, die Entstehung des Lebens, die Entwicklung der Lebewesen bis zur Möglichkeit des Menschwerdens, das Sichselbsterschaffen des Menschen durch seine Arbeit in großen Zügen bereits bekannt. Und wir wissen auch als Marxisten, daß wir uns in diesem Prozeß nur noch in der Vorgeschichte des Menschseins befinden. Der arbeitende Mensch hat die aktive Anpassung an die Lebensumstände, ihre zunehmende Formung durch gesellschaftliche Tätigkeit vollbracht und hat damit den Menschen, unmittelbar gesellschaftlich, aus dem Tierreich herausgehoben, zum Menschen gemacht.

Das Menschwerden des Menschen auf dieser Stufe seiner Entfaltung ist jedoch noch weitgehend das Ergebnis eines spontanen, objektiven, von der Aktivität der Einzelmenschen unabhängigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses. Obwohl dieser nichts ist als ein eigenartiger Prozeß der Synthese aus den einzelnen – freilich auf ökonomisch-sozial gestellte Fragen antwortenden – teleologischen Akten der Menschen, ist sein Verlauf in seiner Gesamtheit gänzlich kausal, ohne jede Teleologie, unabhängig von den Absichten, die die einzelnen teleologischen Akte ins Leben riefen, von Wissen und Bewußtsein der Menschen, die sie gesetzt und begleitet haben. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, haben wir wiederholt aus Marx zitiert. In diesem Prozeß entsteht, ebenfalls mit spontaner Notwendigkeit, die menschliche Persönlichkeit als Ergebnis dieses Wachstums; einerseits als bloße Notwendigkeit, die gesellschaftlich entstehenden heterogenen Fähigkeiten der Menschen zur Einheitlichkeit in der Praxis zusammenzufassen, andererseits und zugleich als Ausgestaltung, als Distinktwerden jener Polarisation des gesellschaftlichen Seins, von der bereits wiederholt die Rede gewesen ist. An sich bildet zwar von allem Anfang an der Einzelmensch den einen Pol des gesellschaftlichen Seins als prozessierenden Komplexes, aber die in dieser polaren Bewegung entstehende neue Form der Gattungsmäßigkeit der Menschheit ist zu Beginn nur wenig über die »Stummheit« des vormenschlichen Lebens hinausgekommen. Die menschliche Gattungsmäßigkeit arbeitet sich ständig aus der tierischen Stummheit heraus, was sich in der urwüchsigen Seinsmäßigkeit darauf gründet, daß die menschliche aktive Anpassung an die Umgebung, d. h. deren Umformung durch das immer Effektiverwerden der Arbeit, dessen Organ die quantitative Zunahme der Arbeitsteilung ist, die Natur umformend, die Naturschranken zurückdrängend, eine immer gesellschaftlicher determinierte, d. h. auf den Menschen ausgerichtete Welt schafft. Dieser elementare Prozeß des Menschwerdens erfährt eine qualitative Veränderung mit dem Entstehen der menschlichen Persönlichkeit. Das hier auftretende qualitativ Neue bedeutet freilich einen ganzen Komplex von wesentlich neuen, höher gearteten Widersprüchen, deren gemeinsamer Charakter vor allem darin besteht, daß sie – darin mit den anderen gesellschaftlichen Widersprüchen übereinstimmend – von dem sozialen Boden, aus dem sie entspringen, nie vollständig ablösbar sind, obwohl sie in wichtigen Hinsichten über ihn hinausführen. Unmittelbar äußern sich diese Widersprüche in der bereits behandelten Frage des Verhältnisses zwischen Höherentwicklung der einzelnen menschlichen Fähigkeiten und der der menschlichen Persönlichkeit. Diese läßt sich von jener nicht trennen, und doch kann die erstere sehr leicht und sehr oft der Entfaltung der letzteren entgegenwirken.

Der seinsmäßige Grund dieser offenkundigen und vom Alltag bis zu den höchsten ideologischen Objektivierungen immer wieder beobachtbaren Tatsache beruht gerade darauf, daß die menschliche Persönlichkeit, sobald sie einmal gesellschaftlich-geschichtlich entstanden ist, etwas von ihrer Genesis – relativ – selbständig Gewordenes vorstellt: den bewußt-menschlichen Gegenpol zur objektiven gesellschaftlichen Totalität, das sich allmählich ausbildende Organ, durch welches das Menschengeschlecht seine Stummheit endgültig hinter sich lassen kann, in welchem seine zum Selbstbewußtsein erwachsende Gattungsmäßigkeit sich zur vollen Artikuliertheit, zur Gattungsmäßigkeit für sich zu erheben beginnt. In den bereits zitierten Bestimmungen von Marx, die den Übergang der Menschheit zu ihrer wirklichen Geschichte betreffen, spricht er vom wahren Reich der Freiheit als »Jenseits« des Reichs der Notwendigkeit, als von der Welt, in der die »menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt«, beginnt, das aber, fügt Marx hinzu, »nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann«.[62] Der Gegensatz zwischen der Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten des Menschen und der seiner Persönlichkeit ist die erste gesellschaftlich-geschichtliche Vorankündigung dieses Gegensatzes, in ihm bereitet sich im Bewußtsein der Menschen jener subjektive Faktor vor, der, wenn die Stunde der erfüllenden Aufhebung des Reichs der Notwendigkeit geschlagen hat, den Weg zum Reich der Freiheit zu bahnen imstande sein wird. Bis dahin kann sich diese Tendenz nur sporadisch äußern; teils, wenn in großen Umwälzungen der Wandel des gesellschaftlichen Seins von sich aus spontan in diese Richtung drängt, teils als ideologischer Ausdruck von gesellschaftlichen Widersprüchen, die historisch – relativ – permanent von spontanen Äußerungen des Alltagslebens bis zu den höchsten ideologischen Objektivationen die allgemeine soziale Entwicklung begleiten. (Diese Frage wurde im vorigen Kapitel behandelt.)

Es scheint, als ob es sich rein um eine Bewußtseinsfrage, also um Einsicht, Theorie, Anschauung etc. handeln würde. Dem ontologischen Wesen nach liegt jedoch auch hier ein Problem der Praxis vor. Nämlich die nicht immer klar und voll bewußte Intention des Menschen, seine Persönlichkeit aus eigener Kraft zu gestalten und ihre Integrität in derselben Weise zu bewahren, wirft für ihn eine ganze Reihe von Problemen in bezug auf sein Verhalten zum eigenen Leben, zu dem seiner Mitmenschen, zur Gesellschaft auf, die ausnahmslos nur durch Handlungen adäquat zu beantworten sind. Natürlich spielen dabei, wie bei jeder menschlichen Aktivität, Erkenntnisse über sich selbst, über seine Umwelt etc. eine wichtige Rolle, ihr Verhältnis ist aber letzthin doch von der Praxis, von den

62 Marx: Kapital III/II, a. a. O., S. 355; MEW 25, S. 828.

inneren Handlungsimpulsen, von den Handlungen selbst bestimmt. Bei allen – sehr wichtigen – Wechselwirkungen zwischen Theorie und Praxis haben die Bedürfnisse der innerlich geleiteten Praxis die Priorität. Das zeigt sich bereits, wie das bisher Goethe am besten begriffen hat, gerade bei der sogenannten Selbsterkenntnis: ist sie nicht eine praktische Selbsterprobung, so kann sie auch als Erkenntnis keinen konkret-realen Inhalt besitzen, muß bei unfaßbar bleibenden Möglichkeiten stecken bleiben. Und doch oder gerade deshalb liegt der praktisch wirklich produktiven Selbsterkenntnis eine entscheidend theoretisch geartete Komponente zugrunde: die Selbsterfassung als Prozeß. Nur wenn die menschliche Persönlichkeit auch sich selbst als prozessierend und nicht als stabil seiend, als ein für allemal gegeben begreift, kann sie sich im Prozeß ihrer Selbstverwirklichung erhalten, sich als sich selbst permanent neu, auf höherer Stufe reproduzieren. Eine derart prozessierend-seiende Persönlichkeit muß jedoch – und das sind die weiteren unentbehrlichen praktisch-theoretischen Grundlagen ihres Seins – einerseits in sich den stets wiederholten Entschluß verwirklichen, auf die Ereignisse der Außenwelt immer erneut und zugleich sich in ihnen immer bewahrend zu reagieren, andererseits muß sie, um dies zustandezubringen, sich selbst und ihre Umwelt ebenfalls als einen solchen Prozeß auffassen. Eine solche Konzeption der subjektiven wie der objektiven Welt ist also die theoretische Voraussetzung für die praktische Selbstbewahrung der Persönlichkeit in einer ebenfalls prozessierenden, aber von ihr unabhängig bewegten Welt; sie kann sich jedoch nur als Ergebnis einer inneren Entschlossenheit zu einer derartigen Selbstbewegtheit erheben.

Wie hier theoretisches und praktisches Verhalten erst in ihrem unlösbaren, wenn auch oft tief widersprüchlichen Zusammen die Entstehung und die Bewahrung der Persönlichkeit gewährleisten können, so gehört auch eine damit eng verbundene Einheit des Persönlichen und des Gesellschaftlichen zum Wesen der Verhaltensart, die die Persönlichkeit ermöglicht. Alle Regelungsformen des gesellschaftlichen Verhaltens von Sitte, Tradition, Gewohnheit bis zu Recht und Moral müssen einen direkt auf die jeweils seiende Gesellschaftlichkeit gerichteten verallgemeinernden Charakter haben: indem die Menschen auf ihre Gebote, auf ihre Verbote reagieren, werden sie in die jeweils bestehende Gesellschaft (in deren an sich seiende Gattungsmäßigkeit) integriert. In dieser Einordnung ist jedoch noch keinerlei direkte Bejahung oder Verneinung der Persönlichkeit enthalten. Erst wenn diese in einem Gebot eine sie selbst zutiefst angehende Verpflichtung erblickt und von diesem Motiv getrieben handelt (dasselbe geschieht natürlich auch im negativen Fall der individuellen Kündigung eines solchen Gebots oder Verbots), wenn sie also, einerlei wie weit, theoretisch bewußt auf eine verbessernde Änderung (eventuell auf ein verbesserndes Bewahren) des eben seienden status

quo gerichtet ist, kann die so entstehende Handlung eine wirkliche – positive oder negative – Rückwirkung auf Aufbau oder Verfall der Persönlichkeit erlangen. Die schon bisher hervorgehobene relative Selbständigkeit der Persönlichkeitsentwicklung hebt also ihren Antwortcharakter auf die Fragen, die das jeweilige gesellschaftliche Sein aufwirft, niemals auf. Sie kommt eben darin zur Geltung, daß ihre Handlungsakte, auf diese antwortend, ihre Unbekümmertheit um Sein oder Nichtsein der menschlichen Persönlichkeit von dieser aus gesehen aufheben und damit objektiv, unabhängig von Bewußtseinshöhe oder Bewußtseinsklarheit der Handlung und Persönlichkeit, in der Richtung einer Gattungsmäßigkeit für sich intentionieren, einer Seinsweise der Gesellschaft, für welche dieses Problem einen integrierenden Bestandteil ihres gesellschaftlichen Seins bildet.

Erst aus diesen so vielfältig verschlungenen Wechselwirkungen zwischen Einzelmenschen und Gesellschaft kann die Persönlichkeit als real, d. h. als prozessierend seiende entstehen. So gewiß die organisch bestimmte Einzelheit ihre Naturbasis bildet, kann deren einfaches, unmittelbares Gesellschaftlichwerden unmöglich die Persönlichkeit herbeiführen. Ebensowenig wie die Einzigartigkeit seiner Fingerabdrücke keinen Menschen zur Persönlichkeit erhebt, können ihn seine partikular bleibenden gesellschaftlichen Ausdrucksformen dazu bringen, gleichviel ob es sich dabei um eine »persönliche Note« in der Auswahl seiner Krawatten oder seiner Adjektive handelt. Der Einzelmensch kann sich über die eigene Partikularität nur dann erheben, wenn in den Akten, aus denen sich sein Leben zusammensetzt, einerlei wie weit bewußt oder mit richtigem Bewußtsein, sich die Intention auf ein solches Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft herauskristallisiert, das Elemente und Tendenzen einer Gattungsmäßigkeit für sich in sich birgt, deren Möglichkeiten, wenn auch nur noch abstrakt oder gar gegensätzlich mit der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich verbunden sind, aber nur durch Persönlichkeitsakte dieser Art im gesellschaftlichen Maßstabe – freilich oft bloß ideell – freigesetzt werden können. Lebensakte, die – subjektiv – den Persönlichkeitscharakter erstreben, aber entweder auf dem Niveau der Partikularität steckenbleiben oder die Gattungsmäßigkeit an sich zu überspringen versuchen, die Persönlichkeit direkt, ohne gesellschaftliche Vermittlungen ins Leben zaubern wollen, können im allgemeinen zu keiner wirklichen Persönlichkeitsentwicklung führen, obwohl die zweite Gruppe und einzelne Versuche, durch persönlich intentionierte Akte die vorhandene Gattungsmäßigkeit zu überwinden, zuweilen jene Formen der Persönlichkeit erlangen können, die wir in anderen, in objektiv-gesellschaftlichen Zusammenhängen als bornierte Vollendungen bezeichnet haben. Diese letztere Möglichkeit darf, besonders heute, nicht überschätzt werden (wie das z. B. Tolstoi tat), ihr Hervorheben als Möglichkeit ist jedoch nicht ohne allgemeine

Bedeutung. Denn erst damit zeigt sich hier die Identität von Identität und Nichtidentität zwischen gesellschaftlicher und individueller Entwicklung. Darin erscheint gleich die soziale Universalität dieses Komplexes: sie reicht vom simpelsten und gewöhnlichsten Alltag bis zu den höchsten gesellschaftlichen wie ideologischen Objektivationen. Wenn Goethe sagt: »Der geringste Mensch kann komplett sein«[63], so hat er damit richtig auf die gesellschaftliche Universalität dieses Phänomenkomplexes hingewiesen, obwohl er die Kriterien solcher Vollendungen allzu formell-allgemein fixiert hat.

Unsere Darstellung, da sie bloß die wichtigsten gesellschaftlich ontologischen Momente des ideologischen Überwindens der Entfremdung – und das ist die Persönlichkeitsentwicklung, obwohl ihr positiver Gehalt weit mehr als diese Negation umfaßt – erstrebt hat und auf ihre positive und konkrete Dialektik, die in die Ethik gehört, hier auch nicht andeutend eingegangen werden konnte, mußte aus diesem Grund sowohl zu ausführlich wie zu abstrakt-allgemein ausfallen. Wenn wir jedoch auf dieser Grundlage einen Rückblick auf die Probleme der Entfremdung werfen, so kann dabei doch der Ansatz zu einer Klärung der ideologischen Gegenbewegungen in Erscheinung treten. Goethe, dessen Zeit den Terminus Entfremdung zwar noch nicht kannte, der aber höchst intensiv mit dem Problem selbst beschäftigt war, hat sogar dessen Ausgangspunkt, die Notwendigkeit für den Menschen, ohne Kenntnis aller Umstände seiner Praxis handeln zu müssen, sehr klar gesehen. Er spricht darüber in seinen Aphorismen: »Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei; er würde sonst nicht forschen. – Begreiflich ist jedes Besondere, das sich auf irgendeine Weise anwenden läßt. Auf diese Weise kann das Unbegreifliche nützlich werden.«[64] Und im gleichen Geist, als poetisch ausgedrücktes Postulat heißt es im zweiten Teil des Faust: »Doch fassen Geister, würdig, tief zu schauen, / Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen.« Dieses Verwerfen der weltanschaulichen Folgerungen, die die Mehrzahl der Menschen aus dieser objektiv unaufhebbaren Voraussetzung der Praxis zog, hat bei Goethe eine feste wissenschaftlich-weltanschauliche Grundlage und dementsprechend sehr weit ausgreifende Folgen. Zur Frage der gedanklichen Fundierung dieses Problemkomplexes erwähnen wir bloß, daß Goethe als Naturwissenschaftler sogar terminologisch statische Ausdrücke wie »Gestalt«, die vom Beweglichen abstrahiert, durch in dieser Hinsicht unmißverständliche wie »Bildung«, wo das Hervorgebrachte als Hervorgebrachtwerden erscheint, ersetzen wollte. Zur Frage der Folgen erwähnen

63 Goethe: Sämtliche Werke 1, Stuttgart 1863, S. 241.
64 Ebd., S. 289.

wir bloß, daß er – als geistiger Nachfolger und Fortbilder Spinozas – jene in den meisten Menschen spontan entstehenden und die meisten Menschenleben beherrschenden Affekte, nämlich Furcht und Hoffnung, als »zwei der größten Menschenfeinde« bezeichnet und im Maskenzug des »Faust« in Ketten geschlagen vorführt, um damit den Rettungsweg für die Lebensführung der Menschen allen anschaulich zu machen. Diese Verbundenheit mit den Befreiungstendenzen des echten Menschseins bei Spinoza zeigt sich in den tiefsten Tendenzen seines Schaffens. Die Korrektur, die Spinoza an der griechischen philosophischen Anthropologie vollzog, daß nämlich die Herrschaft des Menschen über seine eigenen Affekte nicht die der Vernunft über seine Instinkte sei (was noch ins Transzendente verdinglicht werden kann und im Christentum auch so verdinglicht wurde), sondern die der stärkeren Affekte über die schwächeren[65], ist die Vollendung des irdisch-immanenten prozessierenden Aufsichselbstgestelltseins des Menschen. In Goethes Menschengestaltung wird – ganz von selbst, nicht programmatisch – diese Lebensweise zum herrschenden Prinzip.

Diese Einstellung zu den praktisch zentralen Fragen der Lebensführung ist zugleich ein tief prinzipieller, entschieden frontaler Angriff gegen jede Selbstverdinglichung des Menschen, über welche, über deren innere Beziehungen zur Entfremdung schon ausführlich die Rede war. Man vergesse nicht, daß – freilich auch bei Goethe ohne die Termini Verdinglichung und Entfremdung zu gebrauchen – der ideelle Zentralpunkt der schicksalhaften »Wette« zwischen Faust und Mephistopheles liegt, eine Kriegserklärung gegen die seelische Selbstverdinglichung ist:

»Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! Du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!«

Nach allen unseren bisherigen Ausführungen erscheint es klar, daß das »Verweile doch ...« letzten Endes ein die Seele verdinglichender Akt ist, in dieser Hinsicht, nur auf einem irdischen Niveau, ein der christlichen Seligkeit angenäherter, in dem die höchsten inneren Verwirklichungen eines Menschen zu einem als endgültig fixierten Dauerzustand erstarren sollen. Für Goethe kamen derartige transzendent gesicherten Selbstvollendungen gar nicht in Frage. Er erkannte jedoch mit säkularer Klarheit, daß auch ein rein irdisch geführtes Leben als große Gefahr die Möglichkeiten derartiger Selbsterstarrungen, Selbstverdinglichungen in sich birgt, daß gerade das schroffe, kompromißlose Verwerfen aller derartigen

65 Spinoza: Ethik, a. a. O., S. 181.

Scheinvollendungen die Voraussetzung zur wirklichen, permanenten, nur durch die Schranken des Lebens selbst begrenzten prozessierenden Persönlichkeitsentfaltung sein kann. Darum hat Faust am Abschluß der Tragödie, obwohl er den Wunsch »Verweile doch ...« ausspricht, nichts von seinen Prinzipien der unverdinglichten menschlichen Lebensführung aufgegeben. Im Gegenteil. Das Leben als Prozeß und nur als Prozeß gewinnt in seiner letzten Zukunftsvision erst sein echtes gesellschaftliches Profil: »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß.« Dieser scheinbare Widerspruch löst sich gerade gesellschaftlich auf: »Auf freiem Grund mit freiem Volke stehen« bedeutet, daß die Prozeßhaftigkeit des persönlichen Lebens aus der allgemeinen Gesellschaftlichkeit entsteigt und darin mündet. Wie tief und richtig Goethe diese seine Gebundenheit an die gesellschaftliche Entwicklung gerade dort empfand, wo seine besten Leistungen lagen, zeigt eines seiner letzten Gespräche mit Eckermann, in welchem, scheinbar paradox, es als unentscheidbar bezeichnet wird, ob jemand etwas selbständig erworben oder aus der Gesellschaft seiner Zeit geschöpft hat: »Es ist im Grunde auch alles Torheit, ob einer etwas aus sich habe, ober ob er es von anderen habe; ob einer durch sich wirke, oder ob er durch andere wirke: die Hauptsache ist, daß man ein großes Wollen habe und Geschick und Beharrlichkeit besitze, es auszuführen; alles übrige ist gleichgültig.«[66] Daß damit eine jede Verdinglichung der persönlichen Subjektivität als selbständiger »Substanz« gleichfalls aus dem Wege der realen Persönlichkeitsentwicklung geräumt ist, bedarf keines Kommentars.

»Wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach«, sagt Schillers Verrina beim Töten des Fiesco, und diese Worte lassen sich zwanglos auf das Verhältnis von Verdinglichung und Entfremdung anwenden. Freilich wieder: nicht erkenntnistheoretisch, wo beide leicht trennbar sind, sondern im Sinne der Ontologie der gesellschaftlichen Praxis: der auf diesem Boden Einsicht, Entschlußfähigkeit und Mut hat, jede Tendenz zur Verdinglichung von sich zu weisen, erst der ist imstande, das eigene Problem des Menschseins als die eigene Existenz betreffend, als den gesellschaftlichen Weg zu ihr weisend zu erblicken und zu verwirklichen. Er wird bei diesem unbefangenen Blick auf das Außen und Innen seines eigenen Seins praktisch erfassen, daß alles, was Natur ist, die eigene biologische Grundlage mit inbegriffen, sich unabhängig von seinem Sein oder Nichtsein, von seinem Wohl und Weh, von seinem Erfolg oder Mißgeschick als Prozeß ohne Anfang und Ende ständig in Bewegung findet. Diese Wirklichkeit ist in ihrem veränderlichen Detail, in ihrer immer wandelnd unveränderlichen Totalität das Objekt seiner

66 Goethes Gespräche mit Eckermann, II, Leipzig 1908, S. 418.

Praxis, von dem er nichts zu erwarten hat, als was er aus eigener (gesellschaftlicher) Kraft aus ihr herauszuholen imstande ist. Und das, worin er am unmittelbarsten und in der entscheidenden Weise wirksam ist, das gesellschaftliche Sein, ist in unmittelbar untrennbarer Weise eine um den Menschen unbekümmerte »zweite Natur«, aber zugleich der Nährboden von allem Positiven und Negativen, das sich in seinen Handlungen äußern kann.

Der Mensch wird Persönlichkeit durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, aber er kann zugleich sich selbst durch diese selbe Bewegung entfremdet werden. Gesellschaftlicher Fortschritt und menschliche Entfremdung sind deshalb im gesellschaftlichen Sein in gedoppelter Weise zusammengekoppelt: einerseits erwächst die Entfremdung aus dem gesellschaftlichen Fortschritt; ihre erste höchst brutale Form, die Sklaverei, war ökonomisch ebenfalls ein Fortschritt, eine notwendige Folge der Entwicklung der Produktivkräfte, und man könnte sagen, daß jede wesentlich Neues bringende Periode mit neuen inneren wie äußeren Möglichkeiten des Werdens der Persönlichkeit zugleich auch neue Formen ihrer Entfremdung ins Leben ruft. Andererseits sind die instinktiven und bewußten Abstraktionen der Menschen sowohl einzeln wie kollektiv die fundierenden Kräfte jener Bewegungen, die sowohl in den allmählichen Evolutionen wie in den krisenhaften Umwälzungen jenen subjektiven Faktor hervorzubringen helfen, der die spontan entstandene Gattungsmäßigkeit an sich ihrem eigenen Fürsichsein entgegenzutreiben versucht. Diese Bewegung reicht von den Tagesereignissen des Alltags bis zu den höchsten ideologischen Objektivationen, sie ist gleichzeitig die unsichtbarste und spektakulärste, nach oben weisende Tendenz in der Entwicklung des Menschen zum Menschsein. Gerade hier, wo das Gesellschaftlichwerden eine schlechthin ausschlaggebende Rolle spielt, darf der Ausspruch von Engels, daß die einzelnen Taten eines Einzelnen nie als gleich Null bewertet werden dürfen, erwähnt werden. Diese allgemeine Wahrheit erhält hier eine besondere Betonung, weil die Entfremdungen und die Kämpfe gegen sie sich vorwiegend gerade im Alltagsleben abspielen müssen. Die Bedeutung der höheren ideologischen Objektivationen mißt sich weltgeschichtlich gerade daran, wie weit sie, positiv oder negativ beeinflussend, beispielgebend etc., auf das Alltagsverhalten der Menschen zu wirken imstande sind. Dort muß jeder einzelne Mensch, als Einzelmensch, in unmittelbarer Berührung mit anderen Einzelnen sich für oder wider die eigenen Entfremdungen entscheiden. Darum spielt jene ontologisch fundierte Tatsache des Bewußtseins – aus der Praxis entwachsen und die Praxis bestimmend –, ob der Mensch letzthin im Umkreis seiner Gesellschaftlichkeit sein Leben, seine Persönlichkeit selbst schafft oder ob er die Entscheidung über diesen Lebenskomplex transzendenten Mächten zuschreibt, eine entscheidende Rolle.

Ideologisch bleibt dabei, wie gezeigt wurde, Bejahung oder Verneinung der vom Gang der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgebrachten Verdinglichungen äußerst wichtig. Ob dieses kritische Durchschauen vom Widerstand gegen die Entfremdungen der eigenen Person hervorgebracht wird oder umgekehrt diesen hervorbringt, ist individuell außerordentlich verschieden, ohne damit die praktische Untrennbarkeit beider Verhaltensweisen aufzuheben. Die praktische Einheit von Einsicht und Entschluß im Alltag bleibt die seinsmäßige Grundlage eines jeden ideologischen Kampfes, der das Abschütteln des Entfremdungsjoches erstrebt. Darum kann Marx in seinem Hauptwerk das Problem der religiösen Entfremdung so zusammenfassen: »Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.«[67] Es kann dabei nicht genug nachdrücklich betont werden, daß Marx hier vom »praktischen Werkeltagsleben« spricht, also davon, was wir hier als Alltag zu bezeichnen pflegen. Ebenso, daß er hier einen »langen und qualvollen Entwicklungsprozeß« für das mögliche Aufheben der Entfremdung als selbstverständliche Voraussetzung betrachtet. Hier hat man das vor sich, worin Marx in seiner Ontologie des gesellschaftlichen Seins über Feuerbach und jeden Feuerbachismus hinausgegangen ist; hier zeigt es sich auch, daß es für den Marxismus nicht angängig ist, weder die Illusion zu hegen, als ob große wissenschaftliche Aufklärungen, theoretische Diskussionen diese Form der Entfremdung wirklich, d. h. im Leben überwinden, noch die, daß gesellschaftliche Wandlungen des religiösen Bewußtseins seinen entfremdeten Charakter automatisch aufheben könnten.

Die großen Linien der gesellschaftlichen Entwicklung zeigen sich natürlich, wenn auch keineswegs so direkt und eindeutig wie die Vulgarisatoren des Marxismus es meinen, in allen Phänomenen des öffentlichen und privaten Lebens einer Periode. Daß die unsere, in welthistorischem Maßstabe, nicht auf dem Niveau isolierter Tagesereignisse der Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus beherrscht, zeigt sich sehr deutlich auch in allen ideologischen Problemen der Entfremdung

67 Marx: Kapital, a. a. O., I, S. 46; MEW 23, S. 94.

und der Versuche, sie zu überwinden. Das gesellschaftlich Neue ist dabei, daß in der Gegenwart – die Ausführungen des nächsten Abschnitts werden die Gründe detailliert zeigen – nur auf die Zukunft, also letzten Endes auf den Sozialismus gerichtete Bestrebungen die Fähigkeit besitzen können, Verdinglichung und Entfremdung wirklich effektiv zu bekämpfen. Daß auch der gegenwärtige Sozialismus, als nicht liquidiertes Erbe der Stalinschen Periode, sie sogar in neuen Formen hervorbringen oder konservieren kann, ist ein lebendig bewegender Widerspruch im Geradesosein unserer Entwicklungsetappe. Alle »erhaltenden« Tendenzen müssen dagegen, gewollt oder ungewollt, die vorhandenen Verdinglichungen und Entfremdungen aufbewahren, ja sogar verstärken, neue ins Leben rufen etc. Diese Tatsache, die die offizielle Wissenschaft der Manipulationsperiode natürlich bestreiten wird, zeigt sich sehr deutlich in den gegenwärtigen religiösen Bewegungen.

Der Charakter der Zeit, dem der erwähnte Widerspruch, alles letzthin zu fundieren, zugrunde liegt, hat zur Folge, daß, wie wir es wiederholt gezeigt haben (Ende des Konstantinischen Zeitalters, Umkehrung der doppelten Wahrheit etc.), das Alltagsleben der Menschen sich allen Versuchen gegenüber, es durch religiöse Kategorien zu bewältigen, einen wachsenden passiven Widerstand zeigt. Darauf gibt es heute zwei Grundtypen des Reagierens. Der erste ist die Anpassung an die theoretischen wie praktischen Manipulationstendenzen, die »Modernisierung« der Theologie auf Grundlage eines religiös drapierten Neopositivismus. Teilhard de Chardin ist vielleicht der prägnanteste Vertreter dieser Richtung. Am anderen Pole zeigt es sich, daß eine innere Erneuerung der Religion, wie in der Vergangenheit, durch eine später entsprechend integrierte Sektengläubigkeit nur selten mehr wirksam werden kann. Jaspers, der in allen Fragen den historischen Religionen wohl will, ist realistisch genug, um über die Lehre der weitaus bedeutendsten religiösen Gestalt des Sektierertums in der Neuzeit, über Kierkegaard zu sagen: »Wäre sie wahr, so würde damit, wie mir scheint, die biblische Religion am Ende sein.«[68] Das Schicksal der tief überzeugten und scharfsinnigen Simone Weil, die sich deshalb nicht einmal zum persönlichen Eintritt in die christliche Kirche entschließen konnte, und die, bei allem anfänglichen Aufsehen, das ihre Schriften erregten, gänzlich einflußlos blieb, bestätigt diese Aussage von Jaspers.

Natürlich gibt es religionsphilosophische wie theologische Stellungnahmen, die das Zeichen der Zeit, daß eine lebendige religiöse Bewegung nur auf Grundlage einer entschiedenen sozialen Linkswendung, eines Einbaus sozialistischer Ideen in die religiöse Perspektive möglich ist, zu verstehen meinen. Seit dem »Thomas

68 Jaspers-Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, a. a. O., S. 36.

Münzer« von Bloch, seit dem Tillich der zwanziger Jahre tauchen solche Einstellungen wiederholt auf. Freilich, wo sie sich wirklich ernst nehmen und so bis zur Einsicht vordringen, daß diese Trennung des Lebens von seinen religiösen Auslegungen auch auf Gott selbst bezogen werden muß, heben sie in ihren radikalen Reformbestrebungen die Religion selbst auf. So zitiert der englische Bischof Robinson zustimmend die Ausführungen Bonhoeffers: »Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ›Arbeitshypothese: Gott‹. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rütteln wagt; seit etwa 100 Jahren gilt das aber in zunehmendem Maße auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, daß alles auch ohne ›Gott‹ geht, und zwar ebenso gut wie vorher . . . Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten ›letzten Fragen‹ – Tod, Schuld – auf die nur ›Gott‹ eine Antwort geben kann und um deretwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht. Wir leben also gewissermaßen von diesen sogenannten letzten Fragen der Menschen. Wie aber, wenn sie eines Tages nicht mehr als solche da sind, bzw. wenn auch sie ›ohne Gott‹ beantwortet werden? . . .«[69] Mit dem »Tode Gottes« ließ sich von Nietzsche bis zum Existentialismus ein zu nichts verpflichtender religiöser Atheismus in die philosophische Welt einführen; um den toten Gott wird sich aber schwerlich eine noch so sektenhafte, religiös einflußreiche Bewegung erheben können. Die Kirchen passen sich weitgehend politisch manipulatorisch dem neuen Zustand des menschlichen Alltags an, eine zeitgemäße Erneuerung der religiösen Gefühle können aber auch die ehrlichsten und auf Folgerichtigkeit eingestellten Sektengründer nicht mehr herbeiführen.[70]

Man soll solche Tendenzen weder überbewerten noch unterschätzen. Vor der Überbewertung schützt uns die Einsicht in die Größenverhältnisse der Wirkung solcher Ideologien innerhalb der bestehenden Gesellschaft. Sie sind kleine Gruppen, oft nur Individuen ohne weitreichenden Masseneinfluß. Diesen hat die manipulatorisch gehandhabte Festnagelung der Menschen an ihre Partikularität, deren Bereich von den Wertungen in der Konsumtion und in den Diensten bis zu den herrschenden Ideologen reicht, Grenzen gesetzt, und es spielt dabei keine entscheidende Rolle, ob dieses Endgültigmachen der Partikularität durch Werbe-

69 A. T. Robinson: Gott ist anders, München 1964, S. 44–45.

70 Das bedeutet natürlich nicht, daß aus der Gesamtlage entspringende Reformbestrebungen, wie Recht auf Scheiden, gemischte Ehen, Aufhebung des Zölibats etc. gesellschaftlich gleichgültig wären. Die Stellungnahmen zu ihnen haben bloß mit dieser Grundlage so gut wie nichts zu tun – spielen sich auf politischer Ebene ab.

slogans oder durch hochgepriesene Kunstwerke geschieht, die mit Hilfe eines Glaubens (oder Unglaubens) oder mit Hilfe von Sex, Sadismus und Masochismus die entfremdete Partikularität als schicksalhaft unaufhebbar verherrlichen. Die manipuliert entfremdete Partikularität scheint also im Massenmaßstabe vorläufig auf festen Füßen zu stehen. Trotzdem bewahrt die Einsicht in das Warum der Ohnmacht der echt sektenmäßigen Oppositionen auch vor einer Unterschätzung. Sie zeigt, daß der Weg zur echten, ideologisch ernst gemeinten Überwindung von Verdinglichung und Entfremdung heute – perspektivisch – offener steht als je früher. Je weniger die Religionen eine innere Kraft zur ideologischen Selbsterneuerung haben, desto größer sind – wieder: perspektivisch – die Chancen, daß immer mehr Menschen sich zur Einsicht durchringen: innerhalb der gesellschaftlichen Notwendigkeit (bei Strafe des Untergangs) ist ihr Lebensprozeß letzten Endes doch ihr eigenstes Werk, es hängt von ihnen selbst ab, ob sie verdinglicht und entfremdet leben oder ihre wahre Persönlichkeit durch eigene Taten verwirklichen wollen. Einsicht in diese, jede Transzendenz und jede sie setzende Verdinglichung verneinende ontologische Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins der Menschen ist aber leer ohne den Entschluß, zu ihren Konsequenzen für den Menschen selbst aktiv persönlich Stellung zu nehmen. Andererseits ist jeder Entschluß zur Selbstbefreiung blind, wenn er nicht auf solche Einsichten begründet ist. Verdinglichung und Entfremdung haben heute eine vielleicht größere aktuelle Macht als je zuvor. Sie waren jedoch ideologisch noch nie so ausgehöhlt, so leer, so wenig begeisternd. Die Perspektive eines langwierigen, an Widersprüchen und Rückfällen reichen Befreiungsprozesses ist also gesellschaftlich gegeben. Ihn überhaupt nicht zu sehen, ist ebenso eine Blindheit, wie die Hoffnung, sie mit einigen Happenings sogleich zu verwirklichen eine Illusion ist.

3. Die objektive Grundlage der Entfremdung und ihrer Aufhebung

Die gegenwärtige Form der Entfremdung

Wir haben die ideologischen Formen der Entfremdung ausführlich, soweit dies auf dem Boden einer allgemeinen Ontologie möglich ist, analysiert. Die Untersuchung hat hier eingesetzt, weil, wie unsere Darlegungen gezeigt haben, eine jede Entfremdung, und mag ihr Dasein noch so massiv ökonomisch bestimmt sein, ohne Vermittlung der ideologischen Formen sich niemals angemessen entwickeln und darum nicht theoretisch richtig und praktisch effektiv überwunden werden kann. Diese Unausschaltbarkeit der ideologischen Vermittlung bedeutet jedoch

keineswegs, daß die Entfremdung in irgendeiner Beziehung als rein ideologisches Phänomen betrachtet werden dürfte; wo so ein Schein entsteht, handelt es sich immer um ein Nichtgewahrwerden der objektiv ökonomischen Fundierung auch solcher Prozesse, die dem Anschein nach einen rein ideologischen Ablauf besitzen. Wir erinnern dabei, vorerst gewissermaßen einleitend, an die Marxsche allgemeine Bestimmung der Ideologie, wonach diese das soziale Instrument ist, mit dessen Hilfe aus der widerspruchsvollen ökonomischen Entwicklung herauswachsende Konflikte von den Menschen, ihren Interessen gemäß, ausgefochten werden. Es ist also von Anfang an nie von einer reinlichen Sphärentrennung die Rede, vielmehr von sehr komplizierten Wechselwirkungsprozessen, in denen das primär ökonomisch bestimmte gesellschaftliche Sein die Menschen dazu veranlaßt, die daraus herauswachsenden Konflikte mit Hilfe der Ideologie zu lösen. Inhalt, Art, Intensität etc. solcher Lösungsprozesse haben nun eine gedoppelte gesellschaftliche Physiognomie: entweder regeln sie bloß das persönliche Leben der Einzelmenschen, wobei die ökonomischen Fundamente zunächst objektiv bestehend und wirkend bleiben, die Änderung also bloß in den Reaktionen der Einzelmenschen auf sie real wirksam wird, oder es entstehen aus der gesellschaftlichen Integration einzelner Auflehnungen Massenbewegungen, die stark genug sind, gegen die ökonomischen Fundamente der jeweiligen menschlichen Entfremdungen den Kampf erfolgreich aufzunehmen. Es ist nach allem bisher Ausgeführtem klar, daß die erste Verhaltensweise gesellschaftlich betrachtet eine subjektive wie objektive Vorbereitung zur zweiten zu bilden pflegt. Gegensätzlichkeiten in der Art der persönlich-subjektiven unmittelbaren Praxis des Alltagslebens dürfen also nie unhistorisch verabsolutiert werden. Soweit etwa die Aufklärer des 18. Jahrhunderts die feudal-absolutistischen Entfremdungen bekämpften, waren sie gesellschaftliche Vorläufer der französischen Revolution; daß ihre Mehrheit die Revolution als Mittel der Zerstörung solcher Entfremdungen theoretisch verwarf, ändert an dieser objektiven gesellschaftlichen Beziehung gar nichts.

Soll nun die wesentliche Beschaffenheit dieser objektiven Fundamente der Entfremdung seinsmäßig-gesellschaftlich näher betrachtet werden, so müssen wir vor allem einige weitverbreitete Vorurteile aus dem Wege räumen. Wir beginnen mit der völlig unhaltbaren Kontrastierung von Ökonomie und Gewalt, mit dem Trugschluß, als ob jene in den bisher bestandenen und jetzt bestehenden Gesellschaften in »reiner« Form, völlig getrennt von Gewalt und Gewaltanwendung, je ihre fundierende Rolle hätte spielen können. Natürlich ist ein Begriff des rein Ökonomischen auf dem Niveau des abstrakten Denkens widerspruchslos bildbar, ja das Herausarbeiten dieses Begriffs ist für die Theorie ausschlaggebend

wichtig, da nur dadurch die wesentlichen bewegenden Kräfte innerhalb einer Formation oder einer ihrer Perioden klar ans Licht zu bringen sind. Die sinnvolle Möglichkeit einer solchen Analyse und Verallgemeinerung bedeutet jedoch keineswegs, daß es je eine Klassengesellschaft hätte geben können, in der die in ihr waltenden ökonomischen Prinzipien ohne jede Gewalt, aus ihrer puren inneren Dialektik heraus zur Geltung hätten gelangen können. Selbst in einem methodologisch so wichtigen Grenzfall, wie bei der theoretischen Unterscheidung der »ursprünglichen Akkumulation« von der kapitalistischen Ökonomie selbst, die aus ihrer Vollendung entstiegen ist, formuliert Marx mit großer theoretisch-historischer Genauigkeit so: »... der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über die Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ›Naturgesetzen der Produktion‹ überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.«[1] Die ontologische Wahrheit, daß im Bereich des gesellschaftlichen Seins die Notwendigkeit nie eine spontan-automatische ist, wie in der Natur, sondern mit der seinsmäßigen Sanktion »bei Strafe des Untergangs« sich als treibendes Motiv der teleologischen Entscheidungen der Menschen durchsetzt, zeigt sich hier in doppelter Weise: erstens erscheint die normal funktionierende, rein ökonomische Notwendigkeit der kapitalistischen Ökonomie als »stummer Zwang«, den man bei »gewöhnlichem Gang der Dinge« dem Arbeiter überlassen kann, zweitens wird die Inanspruchnahme der »außerökonomischen unmittelbaren Gewalt« auch für diesen Normalzustand nicht absolut bestritten, sondern bloß als »Ausnahme« davon in Betracht gezogen. Also gerade hier, wo Marx zwei Perioden gerade vom Gesichtspunkt der Notwendigkeit der unmittelbaren Gewaltanwendung unterscheidet, zeigt sich die seinsmäßig unaufhebbare Verknüpftheit von Ökonomie und Gewalt in jeder Gesellschaft vor dem Kommunismus.

Selbstverständlich ist ihr innerlich notwendiges Zusammenwirken in den vorkapitalistischen Gesellschaftsformen im Wesen der jeweiligen ökonomischen Strukturen fundiert, noch inniger verbunden vorhanden. Um von der Sklaverei gar nicht zu reden, sei nur auf die Ökonomie der Grundrente hingewiesen. Bei der ökonomischen Analyse der Arbeitsrente hebt Marx als wesentlich hervor: »Unter diesen Bedingungen kann ihnen die Mehrarbeit für den nominellen Grundeigentümer nur durch außerökonomischen Zwang abgepreßt werden, welche Form

1 Marx: Kapital I, a. a. O., S. 703; MEW 23, S. 765.

dieser auch immer annehme.«[2] Ebenso steht die Sache beim anderen Extrem in Entstehen und Funktionieren ökonomischer Formationen, bei Erscheinungen, wo der Schein entstehen könnte (der vielfach auch zu falschen Theorien führt), als walte hier eine Priorität der Gewalt der »reinen« Ökonomie gegenüber, wo es sich doch auch hier um eine Wechselwirkung dieser in der Wirklichkeit untrennbaren Komponentenkomplexe in der gesellschaftlichen Entwicklung handelt. In der theoretisch so wichtigen Einleitung zum ersten großen ökonomischen Systementwurf von Marx analysiert dieser die verschiedenen Möglichkeiten, die bei einer Eroberung real entstehen können und zeigt auch an diesem – scheinbar extremen – Grenzfall die Untrennbarkeit dieser Komponenten in ihrer realen Wechselwirkung auf: »Bei allen Eroberungen ist dreierlei möglich. Das erobernde Volk unterwirft das eroberte seiner eigenen Produktionsweise (z. B. die Engländer in Irland in diesem Jahrhundert, zum Teil in Indien); oder es läßt die alte bestehen und begnügt sich mit Tribut (z. B. Türken und Römer); oder es tritt eine Wechselwirkung ein, wodurch ein Neues entsteht, eine Synthese (zum Teil in den germanischen Eroberungen). In allen Fällen ist die Produktionsweise, sei es des erobernden Volkes, sei es des eroberten, sei es die aus der Verschmelzung beider hervorgehende bestimmend für die neue Distribution, die eintritt. Obgleich diese als Voraussetzung für die neue Produktionsperiode erscheint, ist sie so selbst wieder ein Produkt der Produktion, nicht nur der geschichtlichen im allgemeinen, sondern der bestimmten geschichtlichen Produktion.«[3]

Mit dieser universellen Anschauung ist die weitere Folgerung eng verbunden, die auch den Komplex des Krieges, scheinbar den äußersten Gegenpol zur »reinen« Ökonomie, in den allgemeinen Zusammenhang des gesellschaftlichen (ökonomischen) Reproduktionsprozesses der Menschheit einbaut. Der im Krieg kulminierende Existenzkampf der als einzeln existierenden Gesellschaften ist nicht bloß Voraussetzung und Folge ihres ökonomischen Wachstums. Marx weist mit großem Recht darauf hin, daß in der Kriegsorganisation gerade die spezifischsten Kategorien der Ökonomie früher in reiner Form sich verwirklichen können als in der eigentlichen ökonomischen Sphäre des Lebens. In derselben Einleitung zeigt Marx die Grundprinzipien dieses Zusammenhangs so auf: »*Krieg* früher ausgebildet wie der Frieden; Art, wie durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse, wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Inneren der bürgerlichen Gesellschaft. Auch das Verhältnis von Produktiv-

2 Ebd. III/II, S. 324; MEW 25, S. 799.

3 Marx: Rohentwurf, a. a. O., S. 18–19; MEW 42, S. 32.

kraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee.«[4] Die methodologische Bedeutung, die historische Aufklärungskraft dieser Bemerkungen kann nicht überschätzt werden. Für die gegenwärtige Phase des Kapitalismus muß dies mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, weil gerade in der Kriegsindustrie, aber auch in der Kriegsführung selbst die ökonomischen Tendenzen des immer stärker manipulierten Monopolkapitalismus vielleicht in ihrer reinsten Plastizität in Erscheinung treten. Auf bestimmte Phasen dieses Komplexes werden wir in anderen Zusammenhängen noch zurückkommen. Hier war es nur möglich und notwendig: das unlösbare Aufeinanderangewiesensein, das untrennbare Zusammenwirken von Ökonomie und Gewalt prinzipiell aufzuzeigen. In den folgenden Betrachtungen werden wir deshalb immer nur vom gesamten objektiven Reproduktionskomplex der Gesellschaft sprechen und werden auf seine Differenzierungen je nach der quantitativen wie qualitativen Proportion von Gewalt und Ökonomie der Regel nach nicht mehr eingehen.

Das Zurückweichen der Naturschranke, die zunehmende Vergesellschaftung der Gesellschaft bringt in ihrer Struktur qualitative, dynamisch wirksame Veränderungen hervor, mit denen wir uns hier – wenigstens in ihren allgemeinsten Zügen – kurz zu beschäftigen haben. Als wir uns früher diesem Problemkomplex zuwandten, mußten wir auf die große Wendung hinweisen, die die Entstehung des Kapitalismus in der Entwicklungsweise der Gesellschaft hervorrief. Damals betonten wir die ökonomische Grundlage dieser Unterscheidung, daß nämlich sowohl die antike wie die mittelalterlich-feudale Gesellschaft optimale Entwicklungsstufen besaßen, in denen – und nur in diesen – die Produktionsweise sich im Einklang mit der gesellschaftlichen Struktur, mit der Distribution im Marxschen Sinne befand, was zur Folge hatte, daß die Entwicklung der Produktivkräfte die Formation selbst zersetzende Funktionen besitzen mußte, daß die Entwicklung für die Gesellschaft prinzipiell unlösbare Probleme aufwarf, sie in eine Sackgasse führte. Die höhere Art des Vergesellschaftetseins, die den Kapitalismus ökonomisch charakterisiert, läßt jede derartige Schranke der wirtschaftlichen Höherentwicklung verschwinden; sie scheint einen völlig unbegrenzten Charakter erhalten zu haben. Hier interessiert uns dieser Problemkomplex nur vom Standpunkt der objektiven Grundlagen der Entfremdung. Dabei zeigt sich ein eben aufgezeigter Zug im Bild beider Typen: während in den von Grund aus so tief problematischen Formationen ohne unbeschränkte Entwicklungsmöglichkeiten wenigstens in den Anfangsstadien für einen Teil der Einzelmenschen Wege offen zu stehen scheinen, um der allgemeinen Entfremdung, vor allem der durch die Entfremdung anderer

4 Ebd., S. 29; ebd., S. 43.

Menschen zu entgehen, ist dies in den entwickelteren Gesellschaften völlig ausgeschlossen: die Entfremdung der Ausgebeuteten hat ihr genaues Gegenstück in der der Ausbeuter selbst. Engels beschreibt im »Antidühring« dieses Phänomen in unmißverständlicher Weise und bringt es mit der entwickelten gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Zusammenhang: »Und nicht nur die Arbeiter, auch die die Arbeiter direkt oder indirekt ausbeutenden Klassen werden vermittels der Teilung der Arbeit geknechtet unter das Werkzeug ihrer Tätigkeit; der geistesöde Bourgeois unter sein eigenes Kapital und seine eigene Profitwut, der Jurist unter seine verknöcherten Rechtsvorstellungen, die ihn als eine selbständige Macht beherrschen; die ›gebildeten Stände‹ überhaupt unter die mannigfachen Lokalborniertheiten und Einseitigkeiten, unter ihre eigene körperliche und geistige Kurzsichtigkeit, unter ihre Verkrüppelung durch die auf eine Spezialität zugeschnittene Erziehung und durch die lebenslange Fesselung an diese Spezialität selbst – auch dann, wenn diese Spezialität das reine Nichtstun ist.«[5]

Noch schärfer und prinzipieller wurde diese Frage Jahrzehnte früher von Marx in der »Heiligen Familie« formuliert: »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigene Macht*, und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.«[6] Entfremdung ist also in den entwickelten Gesellschaften ein gesellschaftlich universelles Phänomen, das bei den Unterdrückern ebenso vorherrscht wie bei den Unterdrückten, bei den Ausbeutern ebenso wie bei den Ausgebeuteten. Die Möglichkeit von bornierten Vollendungen, d. h. von bloß individuell bleibenden Möglichkeiten der Entfremdung zu entgehen, ist im Kapitalismus prinzipiell zumindest weitaus eingeschränkter.

Natürlich bezieht sich das nicht auf das individuelle (ideologische) Verhalten zu den eigenen, persönlichen Entfremdungen, wovon im früheren Abschnitt die Rede war. Auch soll ihre Bedeutung nicht annulliert werden, wenn es auch notwendig ist festzustellen, daß selbst die konsequenteste, sogar heldenhafteste Art dieses Kampfes die seinsmäßig fundamentalsten gesellschaftlichen Entfremdungen völlig unberührt zu lassen pflegt. Im Kampf gegen die Entfremdung besitzt die reale gesellschaftliche Praxis eine absolute Priorität. Das kann nicht entschieden genug betont werden und mußte zur Zeit des Auftretens von Marx,

5 Engels: Anti-Dühring, MEGA Sonderausgabe, S. 304; MEW 20, S. 272.
6 MEGA III, S. 206; MEW 2, S. 37.

zur Zeit der Feuerbachdebatten mit besonderer Entschiedenheit in den Mittelpunkt gerückt werden, weil es damals wichtige idealistische Strömungen gab, die sich mit einer kontemplativ bleibenden, rein geistigen Entlarvung des Entfremdetseins begnügten. Die revolutionierenden Jugendschriften von Marx, die gerade auf diesem Wege auch die Philosophie revolutionierten, waren also primär gerade auf die reale, soziale wie politische Praxis gerichtet: »Weil aber jene *praktischen* Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existieren, so muß sie dieselben zugleich auf eine *äußerliche* Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs für nur ideale Phantasmagorien, für bloße *Entäußerungen des Selbstbewußtseins* halten, und die *materielle* Entfremdung durch eine rein *innerliche spiritualistische* Aktion vernichten wollen... Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in *Gedanken* zu haben und über dem *wirklichen, sinnlichen* Kopf das *wirkliche, sinnliche* Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen.«[7] Diese Priorität der gesellschaftlichen Praxis ist so stark, daß sie – allerdings wie wir gesehen haben und gleich wieder sehen werden, bis zu einem bestimmten Grade – bei resolutem praktischem Zuendegeführtsein das handelnde Individuum auch dann individuell-ideologisch aus seinem Entfremdetsein herausreißen kann, wenn es in bewußter Weise seine Aktionen ausschließlich gegen die objektiv unhaltbar gewordenen gesellschaftlichen Gebilde richtet und nur vermittels deren Zerstörung die objektiven Entfremdungen ebenfalls aus der Welt schaffen will. Marx spricht z. B. mit Recht in den »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten« davon, wie die Arbeitsweise im ökonomischen System des Kapitalismus seiner Zeit den Arbeiter von den Produkten seiner Arbeit entfremdet, diese zu einem Zwangsmittel macht und den Menschen soweit erniedrigt, entmenscht, daß er sich nur in seinen »tierischen Funktionen« »als freitätig fühlt«.[8] Daß die Arbeiter sich dagegen mit der Zeit auflehnen mußten, war eine Selbstverständlichkeit. Und es war bei der Massenhaftigkeit dieser Lage ebenfalls selbstverständlich, daß die Auflehnung nicht nur kollektive Formen überhaupt aufnahm, sondern immer höher entwickelte, sowohl in organisatorischer wie in ideologischer Hinsicht ausbildete, so daß die Arbeiter, die anfangs nur eine Gesellschaftsklasse an sich bildeten (»Klasse gegenüber dem Kapital«) allmählich zu einer »Klasse für sich selbst« wurden.[9] Wieweit dabei das Bestreben, die ökonomischen Grundlagen der Entfremdung zu zerstören oder zumindest – als Etappenziel in dieser säkularen Kampagne – ihre unmittelbaren Folgen auf das materielle Dasein der Werktätigen zu minimalisie-

7 Ebd., S. 254; ebd., S. 86 f.
8 Ebd., S. 85–86; MEW EB I, S. 514 f.
9 Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; MEW 4, S. 181.

ren (Arbeitszeit, Lohn, Arbeitsbedingungen etc.), bewußtseinsmäßig mit der Aufhebung der Entfremdungen verbunden war, schien dabei unmittelbar keine ausschlaggebende Frage zu sein.

Wir wiederholen auch hier, daß die Entfremdung niemals als selbständiges oder gar als unmittelbares, seinsmäßig zentrales Phänomen im gesellschaftlichen Leben der Menschen betrachtet werden darf. Sie ist unter allen Umständen aus der gesamten ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft herausgewachsen, mit ihr untrennbar verwachsen, ist von der Entwicklungsstufe der Produktivkräfte, vom Stand der Produktionsverhältnisse nie loslösbar. (Versucht man, dies rein bewußtseinsmäßig zu vollbringen, was in der Philosophie unserer Zeit eine der herrschenden Tendenzen ist, so landet man unvermeidlich auch bei ihrer gedanklichen Verzerrung.) Es ist also praktisch durchaus möglich, daß eine Entfremdungsweise gesellschaftlich zerstört wird, ohne daß diese Vernichtung den geistigen Inhalt jener Akte gebildet hätte, durch welche sie praktisch-real vollzogen wurde. Diese objektive, ökonomisch-sozial determinierte Seinsart der Entfremdungen geht sogar so weit, daß bei Änderung einer solchen realen Grundlage die eine Form der Entfremdung abstirbt und von einer anderen, vielfach ganz anders gearteten abgelöst wird, und zwar ohne irgendeine weder objektive noch subjektive krisenhafte Erschütterung hervorzurufen, sozusagen rein evolutionsmäßig. Riesman beschreibt z. B. dem Wesen nach ganz richtig die Umwandlung des Bewußtseins jener Schicht in der USA, die, wie wir im früheren Abschnitt andeuteten, ihre moralische Existenz auf ihren wachsenden Wohlstand als »certitudo salutis« aufbaute, in das heute herrschende der Nutznießer der Prestigekonsumtion.[10]

So richtig Tatsachenfeststellungen dieser Art auch sein mögen, muß man sich doch davor hüten, aus ihnen einseitige Folgerungen entgegengesetzter Art, wie die der rein subjektiven Konzeptionen über Entfremdung und ihrer entsprechenden Überwindung sind, zu ziehen, nämlich die, als ob die rein immanente Dialektik der ökonomischen Entwicklung nun ihrerseits imstande wäre, nicht nur besondere Arten der Entfremdungen, sondern auch letzten Endes die Tatsache des Entfremdetseins automatisch aus der Welt zu schaffen. Gegen solche Illusionen eines »Ökonomismus«, den es freilich nicht nur unter den opportunistischen, später unter den dogmatischen Marxisten gab und gibt, der vielmehr einst vom Freihandel eine »Erlösung« der Welt zur allgemeinen Freiheit erträumte, der gegenwärtig von einer vollendeten (womöglich kybernetisch geleiteten) allmäch-

10 Das Riesman eine andere, psychologisierende Terminologie anwendet, ändert an der Richtigkeit seiner Beobachtung sehr wenig.

tigen Manipulation die Lösung aller möglichen Konflikte des Menschenlebens erhofft, muß an eine unserer früheren, oft wiederholten Feststellungen erinnert werden. Nämlich daran, daß die innere Notwendigkeit in der Entfaltung der Ökonomie zwar die zur Reproduktion des menschlichen Daseins gesellschaftlich erforderliche Arbeit immer tiefer senken, die Naturschranken immer weiter zurückdrängen, die Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft extensiv wie intensiv ständig erhöhen, ja sogar die einzelnen menschlichen Fähigkeiten immer höher entwickeln kann, daß aber all dies, wie wiederholt auseinandergesetzt, für das Menschengeschlecht nur einen, freilich unentbehrlichen, unüberspringbaren, realen Möglichkeitsspielraum für die Gattungsmäßigkeit für sich herbeiführen kann. Diese selbst ist aber in den Augen von Marx kein mechanisch, spontan zwangsläufig hervorgebrachtes Ergebnis der ökonomischen Entwicklung. Das hat gesellschaftlich zur Folge, daß jede Bewegung, die – einerlei ob evolutionär oder durch Revolutionen – diese Tendenz weiter, höher zu treiben versucht, sich nie auf die bloße Automatik der ökonomischen Entwicklung verlassen kann und darf, sondern auch auf andere Arten die soziale Aktivität zu mobilisieren gezwungen ist. Wenn Marx in der eben zitierten Stelle aus »Elend der Philosophie« von der Entwicklung des Proletariats zu einer Klasse für sich spricht, fügt er erläuternd hinzu: »Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf.«[11]
Unser wesentliches Interesse ist hier auf die Entfremdung gerichtet, da wir jedoch längst wissen, daß sie nie ein isoliert bestehendes, also auch nie ein gedanklich isoliert behandelbares gesellschaftliches Phänomen sein kann, können wir die objektiven Grundlagen ihres Entstehens und ihres Vergehens unmöglich richtig ins Auge fassen, ohne wenigstens einen flüchtigen Blick darauf zu werfen, wie die anderen, die nicht mehr bloß spontan ökonomischen Aktivitäten auf diese objektiven Grundlagen einwirken können. Es handelt sich dabei vor allem um die Gewerkschaften und die politischen Parteien. Die Notwendigkeit der Entstehung der Gewerkschaften und die fruchtbare, weitausgreifende Wirksamkeit ihrer Tätigkeit hat objektiv ökonomische Grundlagen, die Marx genau beschrieben hat. Im Gegensatz zum Anschein der Anfangsperiode des Kapitalismus, der z. B. bei Lassalle zur völlig falschen Vorstellung eines »ehernen Lohngesetzes« geführt hat, folgt aus dem speziellen Wesen der Ware Arbeitskraft ein spezieller Charakter seiner praktischen Bestimmung im realen Wirtschaftsleben. Marx hat die hier obwaltende ökonomische Gesetzlichkeit so beschrieben: der allgemeine Charakter des Warenaustausches würde an sich keine Grenze des Arbeitstags, der Mehrarbeit bestimmen. Freilich schließt »die spezifische Natur der verkauften

11 Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; ebd., S. 181.

Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.«[12] Die Preisbestimmung dieser Ware ist also rein ökonomisch – eine entfaltete Stufe des Kapitalismus vorausgesetzt – auf Gewaltanwendung, die freilich unter Umständen auch eine bloß latente sein kann, basiert. Unsere früheren Darlegungen über Gewalt als »ökonomische Potenz«[13] erhalten durch diesen Fall eine weitere Bestätigung. Der normal, nach seinen eigenen ökonomischen Gesetzen funktionierende Kapitalismus, nachdem er dem Prinzip nach das Überwiegen der außerökonomischen Gewalt mit der Beendigung der ursprünglichen Akkumulation hinter sich gelassen hat, ist so ökonomisch gezwungen, eine ihm tagtäglich widerstreitende Gewalt als ökonomisch legitim, zuerst de facto, später auch de jure, anzuerkennen. Hier setzt die gesellschaftliche Tätigkeit der Gewerkschaften ein als systematisierende Vereinigung der individuellen Auflehnungen gegen den Kapitalismus zu einem der subjektiven Faktoren seiner Einschränkung als Macht. Hier ist naturgemäß nicht der Ort, diese Tätigkeit zu analysieren. Wichtig ist nur, klar zu sehen, daß eine solche Bewegung, die in ihrem unmittelbaren Sein ein Musterbeispiel der bewußten und zielstrebigen Organisiertheit scheint, in ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit einen Integrationsprozeß vorstellt, der von einzelnen, auf das eigene unmittelbare ökonomische Sein spontan reagierenden spontanen Reaktionen ausgeht und in bewußten, die gesamte Gesellschaft regelnden Aktionen mündet. Auf diesen Gipfelpunkt der Verallgemeinerung erfolgt freilich der Umschlag ins Politische. Marx beschreibt diesen Prozeß so: ». . . der Versuch, sich in einer einzelnen Fabrik oder auch in einem einzelnen Gewerk, durch Streiks usw. von den einzelnen Kapitalisten eine Beschränkung der Arbeitszeit zu erzwingen, ist eine rein ökonomische Bewegung; dagegen die Bewegung ein Achtstunden- usw. *Gesetz* zu erzwingen ist eine *politische* Bewegung. Und in dieser Weise wächst überall aus den vereinzelten ökonomischen Bewegungen der Arbeiter eine *politische* Bewegung hervor, das heißt eine Bewegung der *Klasse*, um ihre Interessen durchzusetzen, in allgemeiner Form, in einer Form, die allgemeine gesellschaftlich zwingende Kraft besitzt.«[14]
Die sozial-menschliche Genesis der so entstehenden Prozesse bildet das Hauptinteresse des jungen Lenin in seinem ersten großen Versuch, die Wesensart der die

12 Marx: Kapital I, a. a. O., S. 196; MEW 23, S. 249.
13 Ebd., S. 716; ebd., S. 779.
14 Briefe . . . an Sorge, Stuttgart 1906, S. 42; MEW, S. 327.

Gesellschaft umwälzenden (zumindest: verändernden) menschlichen Aktivitäten zu bestimmen. Auch er geht von der Spontaneität der Reaktionen der Arbeiterklasse auf den Kapitalismus aus, er betrachtet sie jedoch in ihrer historischen Entwicklung und stellt dabei, folgerichtigerweise, eine bestimmte Relativität an Bewußtheit bei ihnen fest, und das Zuendedenken der so entstehenden historischen Verallgemeinerungen führt zu der Feststellung, die in der Spontaneität überhaupt »die *Keimform* der Zielbewußtheit«[15] erblickt. Damit ist eine äußerst wichtige ontologische Bewegungstendenz dieses Aktivisierungskomplexes angegeben: der Gegensatz von spontan und bewußt verliert seine erkenntnistheoretische und psychologische Starrheit; ohne die Gegensätzlichkeit selbst aufzuheben, erblickt Lenin in ihm einen Prozeß, der sich als Reaktion auf die ökonomischen, politischen und sozialen Ereignisse einer Gesellschaft in den Köpfen der Menschen, vor allem wenn sie sich zum Handeln vereinigen, normalerweise abspielt. Auch die Frage, ob solche Vereinigungen auf eine bestimmte einzelne Aktion beschränkt bleiben oder sich als Organisationen verfestigen, steht im engsten Zusammenhang mit dieser Prozeßartigkeit. Man würde jedoch die Bedeutung dieses Tatbestandes völlig verkennen, ja verzerren, würde man ihn verabsolutieren, als einen einzigen, notwendigen, geradlinigen Weg auffassen, der etwa von der bloßen unmittelbaren Spontaneität zu der politischen Bewußtheit führen würde. Lenin hat im Gegensatz zu solchen mechanischen Simplifikationen klar erkannt, daß diese von den ökonomischen Tatsachen und Prozessen ausgelöste »Keimform« der Bewußtheit sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit dem Bewußtsein ununterbrochen kreuzt, daß sie auf ganz verschiedenen Entwicklungsstufen in eine politische Bewußtheit umschlagen kann, deren Höhe, deren Fähigkeit zur gesellschaftlich-politischen Synthese etc. jedoch keineswegs das objektive Niveau des spontan Erworbenen überschreitet, im Gegenteil bloß das derart spontan Erreichte politisch-bewußtseinsmäßig fixiert und ordnet. Lenin zeigt polemisch am Beispiel der damals im Vordergrund stehenden Richtung der »Ökonomisten«, daß eine spontane Umsetzung der gerade vorhandenen spontanen Bewegungen in politische Parolen prinzipiell durchaus möglich ist, daß dabei zweifellos eine Politik entstehen kann, freilich eine mit bloß gewerkschaftlichen, d. h. mit spontan ökonomischen Inhalten und Zielsetzungen, die die Aktivität des Proletariats prinzipiell dem Rahmen des bürgerlichen status quo anpassen und sie damit ideologisch, im Austragen der Konflikte, die Arbeiterbewegung nicht über den gerade vorhandenen Standpunkt des Bürgertums hinausgehen läßt.[16] Diese

15 Lenin: a. a. O., IV/II, S. 158; LW 5, S. 385.
16 Ebd., S. 163 ff.; LW 5, S. 383 ff.

Erkenntnis der real seienden und wirkenden Dialektik erhält ihre Ergänzung und Vollendung darin, daß bei aller spontanen Prozeßhaftigkeit der Entwicklung des Arbeiterwiderstandes von der spontan-individuellen Auflehnung über spontan-kollektive ökonomische Kämpfe und deren politischen Gedanken- und Organisationsformen der Prozeß seine ihm seinsmäßig adäquate Stufe nur durch einen Sprung erhalten kann. Den Inhalt dieses Sprunges bestimmt Lenin so: »Das politische Klassenbewußtsein kann dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden, d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, ist das Gebiet der Beziehungen *aller* Klassen und Schichten zu dem Staate und der Regierung, das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen *sämtlichen* Klassen.«[17]

Mit diesem »von Außen« formt sich die entscheidende, unaufhebbare Doppeldeutigkeit der konkret-gesellschaftlichen Aktivitätsideologie. In der Darstellung Lenins – und auch in seiner gesamten Praxis – zeigt sich dabei ein echter Wendepunkt: erst hier richtet sich die gesellschaftliche Aktivität konkret auf die tiefste Umwandlung der Wirklichkeit: eine proletarische Politik im Sinne dieses »von Außen« begnügt sich nie mit der jeweils real fälligen Umwandlung der Gattungsmäßigkeit an sich; diese bildet natürlich den unausweichlichen Ausgangspunkt eines jeden aktiven Tuns, insbesondere des revolutionären. Dieses Tun richtet sich nun seinem Wesen entsprechend auch auf die Verwirklichung des damit verbundenen Möglichkeitsspielraums der Gattungsmäßigkeit für sich. Das folgt strengstens aus Lenins Ausführungen und hat sich auch in 1905 und 1917 als richtig erwiesen. Die späteren Ereignisse haben jedoch gezeigt, daß auch hier – wie überall im gesellschaftlichen Sein – es sich nicht um eine eingleisige starre Notwendigkeit handelt, sondern um eine Kette von Alternativen, bei denen ein Zurückbeugen des seinem Wesen nach höher treibenden Prinzips auf das einer bloßen modifizierenden Reproduktion der Gattungsmäßigkeit an sich stets eine reale Möglichkeit des Handelns bleibt (auch wenn die ideologischen Begründungen theoretische oder bloß verbale Hinweise auf das Fürsichseiende enthalten). Die Entwicklung des höchstmöglichen subjektiven Faktors aus den individuellen gesellschaftlich vorwärtstreibenden Aktionen erscheint so bei Marx und Lenin in ihrer echten Dialektik. Auf unser Problem, auf die Entfremdung bezogen, zeigt diese durchweg ihr gegenüber aktive Aufhebungstendenzen. Selbstredend bilden diese niemals den zentralen Gehalt solcher Akte, ebensowenig wie, wenn die ökonomische Entwicklung selbst objektiv vorhandene Entfremdungsformen

17 Ebd., S. 216; LW 5, S. 436.

ausrottet, dies je ihr ausgesprochen direktes Objekt gebildet hätte. Freilich besteht hier der wichtige Unterschied, daß eine gesellschaftliche Aktivität, deren Zielsetzung nicht bloß auf Aufhebung oder Veränderung überholter Institutionen gerichtet ist, sondern in der Gesamtheit der Praxis auch auf ihre menschenunwürdigen Konsequenzen, d.h. auch die entsprechenden Entfremdungen meint, notwendigerweise auch rein praktisch, auf allen Gebieten effektiver wirksam werden muß als jene, die sich von vornherein auf eine bloß institutionelle Reform innerhalb des jeweils herrschenden Systems beschränkt, die über das Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich gar nicht hinausstrebt. Die Erfahrungen der Revolutionen zeigen, daß bei den ideologisch höher bestimmten Gesamtintentionen auch das institutionelle Reformwerk folgerichtiger zu Ende geführt zu werden pflegt. Wenn also auch hier festgestellt werden muß, daß die Aufhebung der Entfremdung selbst in der revolutionär-gesellschaftlichen Praxis eine Art Nebenprodukt bleiben muß, ist sie für die Art der Wirksamkeit solcher Tätigkeiten doch ein – im positiven Sinn – mitbestimmender Faktor. Das bezieht sich naturgemäß vor allem auf die ausgesprochen revolutionären, also dem sozialen Gehalt nach als politisch zu bezeichnenden Aktivitäten. Aber auch die – bei voller Anerkennung des Sprungs, den das Leninsche »von Außen« bezeichnet – bloß spontanen Bewegungen enthalten zumindest die Möglichkeit der von uns ebenfalls angedeuteten spontanen Linie der Höherbewegung des sich auflehnenden gesellschaftlichen Bewußtseins. Wir haben gesehen, wie deutlich Marx in dieser Hinsicht gewerkschaftliche und politische Tätigkeit voneinander absondert. Aber gerade in seiner Rede, die diesem Gegenstand bestimmt ist, leitet er die Unterscheidung des gewerkschaftlichen Kampfes um die Arbeitszeit mit den Worten ein: »Die Zeit ist der Raum für die menschliche Entwicklung. Ein Mensch, der keine freie Zeit zur Verfügung hat, dessen ganze Lebenszeit, abgesehen von den bloß physischen Unterbrechungen, durch Schlaf, Mahlzeit usw., durch seine Arbeit für den Kapitalisten in Anspruch genommen wird, ist weniger als ein Lasttier.«[18] Und auch die Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt, daß in ihren heroischen Kämpfen – einerlei ob gewerkschaftliche oder politische – diese über das bloß institutionell Praktische hinausgehende Tendenz der proletarischen Aktivität oft energisch betont wurde.

Nachdem wir die aktiven Bewegungen in der Gesellschaft sowohl von ihrer objektiven wie von ihrer subjektiven Seite betrachtet haben, kommt es nun darauf an, zu sehen, wie die gesellschaftliche Bewegung selbst in ihrer objektiven Totalität mit den objektiven Seinsgrundlagen der Entfremdungen real verknüpft

18 Marx: Lohn, Preis und Profit, a. a. O., S. 58; MEW 16, S. 103–152; MEW 16, S. 144.

ist. Der Zentralpunkt dieser Beziehung ist in seiner Allgemeinheit nicht schwer zu fassen. Da, wie wir es wiederholt sehen konnten, die objektive Entwicklung des gesellschaftlichen Seins nicht nur quantitativ wie qualitativ Neues hervorbringt, sondern auch objektiv höherstehende Formen und Inhalte des gesellschaftlichen Lebens, ist es nicht allzu schwer einzusehen, daß jede neue Art der Entfremdung ein Produkt dieser Fortschrittlichkeit der objektiven Entwicklung selbst ist. Dieser für die Charakteristik ihrer seinsmäßigen Beschaffenheit grundlegend charakteristische Zug zeigt erneut die uns bereits bekannten Eigentümlichkeiten des gesellschaftlichen Seins. Unmittelbar fällt vielleicht in krassester Weise die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung auf. Daß sie sich nur auf dem Wege eines immer erneuten Schaffens von jeweils neuen Entfremdungsformen durchsetzen kann, ist sicherlich eine klassisch deutliche Erscheinungsweise der Ungleichmäßigkeit als dominierenden Kennzeichens des Fortschritts in der Entwicklung selbst. Aber auch hier muß um eine Schicht tiefer gegraben werden, um das Phänomen in seiner wahren Wesensart zu erfassen. Es zeigt sich nämlich gerade hier ganz deutlich, daß die gesellschaftliche Entwicklung, obwohl jeder reale Akt, der sie konstituiert, sie in Bewegung setzt und in Bewegtheit erhält oder aufhält, eine teleologische Setzung ist, aber dem Gesamtprozeß als solchem keinerlei teleologisches Moment innewohnen kann; er ist rein kausaler Art. Gerade darum müssen die vom Standpunkt des gesamten gesellschaftlichen Seins notwendig hervorgebrachten, an sich objektiv miteinander verbundenen fortschrittlichen Momente nicht nur in ihrer Abfolge zwangsläufig Ungleichmäßigkeiten in ihren Grundlagen aufweisen, sondern auch in ihrer inneren Wesensart, subjektiv wie objektiv, innerlich widersprüchlich beschaffen sein.

Wenn wir an die erste große objektive Entfremdung im gesellschaftlichen Sein denken, an die Sklaverei, so ist diese Lage offenkundig. Selbstredend ist es ein Fortschritt, wenn die gefangenen Feinde nicht mehr massakriert oder aufgefressen, sondern zu Sklaven gemacht werden. Ja selbst die mit der Entwicklung der Produktivkräfte, mit der Entstehung – auf Polisgrundlage – größerer gesellschaftlicher Gebilde notwendig gewordene, höchst barbarische Massensklaverei in Plantagen, Bergwerken etc. ist, im Rahmen einer solchen universellen Widersprüchlichkeit, etwas für den damals möglichen Fortschritt Unentbehrliches. Daß diese Fortschrittlichkeit im Kapitalismus sich direkter äußert als in früheren Formationen, folgt aus ökonomischen Gründen, die hier bereits wiederholt behandelt worden sind. Damit ist natürlich die Widersprüchlichkeit selbst keineswegs aufgehoben, nicht einmal gedämpft; sie zeigt sich bloß nach wichtigen ökonomischen Wendungen in qualitativ verschiedener Beschaffenheit. Es ist klar, daß dabei vor allem die objektive, in ihrer Objektivität unabänderliche gesell-

schaftlich-geschichtliche Tatsache in Betracht kommt. Jede auf Änderung gerichtete Aktion geht deshalb immer, einerlei ob mit richtigem oder falschem Bewußtsein, von der sich so ergebenden objektiven Widersprüchlichkeit aus. Es ist aber ebenso klar, daß für die Art solcher gesellschaftlicher Aktivitäten es keineswegs gleichgültig ist, wie sie sich bewußtseinsmäßig zu den gegebenen Tatsächlichkeiten stellen. Deshalb sind wir hier, gerade weil wir einer objektiv unaufhebbaren, gesellschaftlich-geschichtlichen faktischen Eigenart der Entfremdung gegenüberstehen, auch mit einem wichtigen ideologischen Problem konfrontiert, das zwar aus ganz allgemeinen objektiven gesellschaftlich-geschichtlichen Widersprüchen entspringt, das aber auf die gesamte ideologische Stellungnahme zur Entwicklung des Kapitalismus einen entscheidenen Einfluß ausübt, das innerhalb dieses Rahmens auch bei dem Verhalten zum Phänomen der Entfremdung unmöglich zu überspringen ist.

Die von uns bereits oft wiederholte Feststellung, daß die Entfremdung niemals etwas Isoliertes, Aufsichselbstgestelltes sein kann, sondern objektiv ein Moment der jeweiligen ökonomisch-sozialen Entwicklung, subjektiv ebenfalls ein Moment der ideologischen Reaktionen der Menschen auf Stand, Bewegungsrichtung etc. der Gesamtgesellschaft ist, muß natürlich auch hier festgehalten bleiben. Das soll selbstredend keinerlei Vernachlässigung der spezifischen Problematik der Entfremdung mit sich führen. Ihr spezifisches Wesen erhält im Gegenteil desto deutlichere Konturen, je mehr es als Moment – freilich Moment mit spezifischen Zügen – der gesellschaftlichen Totalität betrachtet wird. Also vorerst allgemein gesprochen: die Widersprüchlichkeit des Fortschritts wird in der bürgerlichen Ideologie nicht als das, was sie ist, als inneres Merkmal einer jeden gesellschaftlichen Weiterbewegung erfaßt, sondern erstarrt vielmehr zu einer einzigen simplifizierten Antinomie, zur mehr oder weniger bedingungslosen Bejahung auf der einen und zur wesentlich restlosen Verneinung auf der anderen Seite. Es scheint uns überflüssig, einen ideengeschichtlichen Überblick zu geben. Von der Zeit der Freihandelsillusionen bis zur Verherrlichung des gegenwärtigen Kapitalismus geht die eine Reihe, etwa von Schopenhauer über Spengler bis zum heutigen Nihilismus die andere. Die Analyse keiner dieser Tendenzen würde für unser Problem, für die Entfremdung etwas Ergiebiges bringen.

Richtiger scheint es uns daher, an einzelnen Kernfragen, bei denen die Verbundenheit sowohl mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität wie mit den konkreten Entfremdungsfragen deutlich sichtbar gemacht werden kann, die hier entstehenden Widersprüchlichkeiten etwas näher zu beleuchten. Beginnen wir mit der fundamentalen Frage, die wir, um das Phänomen der Entfremdung überhaupt erfassen zu können, bereits wiederholt gestreift haben: mit dem

Gegensatz des von der ökonomischen Entwicklung spontan produzierten Erweckens und Erhebens der einzelnen menschlichen Fähigkeiten zu der Selbstsetzung und Selbstbewahrung der menschlichen Persönlichkeit, deren Möglichkeit dieselbe Entwicklung produziert, allerdings so, daß ihrer Entwicklung ununterbrochen Hindernisse in den Weg gestellt werden. Je näher wir dabei zum gesellschaftlichen Urphänomen, zur Arbeit, kommen, desto deutlicher zeigt sich dieser Widerspruch, sogar innerhalb der Entwicklung der Fähigkeiten. Man denke an bestimmte Arten z. B. der Herstellung von Möbeln. Der Handwerker des Spätmittelalters, der Renaissance hat seine Arbeitsweise bis an den Rand der Kunst hochgetrieben, hat Gebrauchswerte geschaffen, zu deren Herstellung bloß einzelne Geschicklichkeiten, Erfahrungen etc. allein nicht ausreichten, die eine einheitliche, auf visuelle Proportionen gerichtete Schau voraussetzen. (Jetzt sehen wir ab von der hierzu ebenfalls erforderlichen Kenntnis der qualitativen Eigenart der verschiedenen Rohstoffe, von der zuweilen an Bildhauerei streifenden Fähigkeit, diese zur Geltung zu bringen etc.). Wenn wir dieses Stadium der Arbeit mit der es ablösenden der Manufaktur vergleichen, in der der Arbeiter zum lebenslangen einseitigen »Spezialisten« eines einzigen, immer wiederholten Handgriffes wurde, so hat man diesen den Menschen entwertenden Charakter des ökonomischen Fortschritts klar vor den Augen. Marx sagt mit Recht über die Arbeit in der Manufakturperiode: »Sie verkrüppelt den Arbeiter in eine Abnormität, indem sie sein Detailgeschick treibhausmäßig fördert ... Die besonderen Teilarbeiten werden nicht nur unter verschiedene Individuen verteilt, sondern das Individuum selbst wird geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt.«[19] Da uns dabei in erster Reihe die Entfremdung des Menschen interessiert, erwähnen wir nur nebenbei, daß in dieser Entwicklung über Manufaktur bis zur maschinellen Produktion auch das Produkt als qualitativer Gebrauchswert eine Degradation an Qualität erfahren muß. In der ersten Hälfte und in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Fortschritt der Entwicklung von solchen Feststellungen aus einer scharfen kulturellen Kritik unterworfen. Es genügt an Ruskin zu erinnern, um die Bedeutung eines solchen romantischen Antikapitalismus, dessen Einzelurteile im unmittelbaren Sinn fast immer richtig waren, feststellen zu können.

Freilich sehen wir gerade hier, daß auch der romantische Antikapitalismus, obwohl sein Kampf gegen die kapitalistischen Entfremdungen etwas für ihn selbst zentral Wichtiges war und blieb, seine größten Schlachten gegen den Kapitalismus doch auf rein oder überwiegend objektiven Gebieten geschlagen hat. Man denke vor allem an Sismondi, der mit seiner Reproduktionstheorie als erster die

19 Marx: Kapital I, a. a. O., S. 325; MEW 23, S. 381.

Wirtschaftskrise als für den Kapitalismus Unvermeidliches erkannt hat, an Carlyle, bei dem allerdings Entfremdungsprobleme eine wichtige Rolle zu spielen beginnen. Und als Bestätigung des eben Ausgeführten sei nur erwähnt, daß selbst Ricardo jene Beobachtungen Sismondis, auf die dieser seine – in seiner Totalität falsche – Krisentheorie stützte, als ehrlicher Denker zu bestätigen gezwungen war; daß der junge Engels, gerade als er zusammen mit Marx die große Wendung zur Perspektive der sozialistischen Revolution, als zum allein möglichen Aufheben der Widersprüche des Kapitalismus theoretisch zu begründen im Begriffe war, in einigen wesentlichen Punkten der Kritik an der Gegenwart Carlyle recht gab.[20] Die Gesamtentwicklung der bürgerlichen Ideologie mußte dagegen an der aus dieser Position folgenden starren und falschen Antinomie festhalten. Es zeigt sich auch hier, wie kompliziert gesellschaftlich bestimmt die Wirkungen von ideologischen Strömungen sind. Nicht der Wahrheitsgehalt von einzelnen Feststellungen ist das entscheidende Moment der Wirkung, sondern die Funktion, die ihr Grundgehalt als Ganzes auf die lebenden Menschen als totalen Persönlichkeiten für das Ausfechten bestimmter Konflikte auszuüben imstande ist. Das ist aber – ohne diesen Grundcharakter abzulegen – letzthin immer etwas gesellschaftlich Praktisches. Hier gerade das Ausfechten eines Konfliktes für oder gegen den Kapitalismus. In diesem Zusammenhang kann auch eine in vielen Details zutreffende Kritik des Kapitalismus zu einer freilich indirekten Apologetik werden. Man denke an den Gegensatz von Kultur und Zivilisation, der jahrzehntelang das bürgerliche Denken beherrschte, um zuletzt in der Klagesschen Kontrastierung von Geist und Seele seinen grotesk-reaktionären Gipfelpunkt zu erreichen usw. Wenn wir die so entstehenden weltanschaulich-ideologischen Tendenzen daraufhin betrachten, wie sie auf das subjektive Verhalten zur Entfremdung einwirken, wie sie die individuelle Stellungnahme der einzelnen Menschen im Alltag und darüber hinaus fördern oder hemmen, so können wir an einem so prägnanten negativen Beispiel klar sehen, wie tief solche unmittelbar-scheinbar rein persönliche Akte mit dem objektiven Gang der Geschichte, mit den historischen Anschauungen darüber verknüpft sind.

Die jeweiligen persönlichen Vermittlungsglieder sind bei solchen Zusammenhängen naturgemäß bis ins Unendliche variiert. Es bleibt dabei nur ein dem Wesen nach konstantes Moment unverändert: die Person, die durch individuelle Entscheidungen mit ihrer eigenen Entfremdung brechen will, muß, um diesen Bruch subjektiv vollziehen zu können, eine letzten Endes – freilich nur letzten Endes – gesellschaftlich geartete, auf irgendeine Erscheinungsweise der Gattungsmäßig-

20 MEGA II, S. 419; MEW 1, S. 537–538.

keit für sich, wenn auch tragisch orientierte Perspektive besitzen, um sich effektiv über die eigene von Entfremdungen durchsetzte, in Entfremdungen verstrickte Partikularität innerlich erheben zu können. Gerade dies, das für das Individuum verbindliche Setzen einer gesellschaftlichen Perspektive, wird durch die ideologische Herrschaft der starren, unlösbar scheinenden Antinomie von Kultur und Zivilisation bis an die Grenze der Unvollziehbarkeit erschwert. Denn in dieser Antinomie wird gerade der menschliche Wert der Gesellschaftlichkeit innerlich zerstört. Indem der Fortschritt – nach solchen Anschauungen – sich nur auf Gebieten vollziehen kann, die mit dem Weg des Menschen als Menschen kaum etwas zu tun haben, ja ihm geradezu feindlich-vernichtungsvoll gegenüberstehen, wird hier das Streben nach Menschlichsein ins Gebiet einer »reinen«, gesellschaftsfreien Subjektivität gedrängt. Dadurch wird nicht nur jede Aktivität in der Gesellschaft selbst zur Menschenunwürdigkeit degradiert, auch die höheren ideologischen Äußerungsweisen (Kunst, Weltanschauung) erhalten durch diese Ablehnung einer jeden Gesellschaftlichkeit einen derart »gereinigten« Subjektivismus als Substanz, wonach sich gerade in diesem Ausweichen vor allem, was das Subjekt erniedrigen könnte, nicht mehr als die spezifische Ausdrucksweise einer einmalig gegebenen, höchst betont einzigartigen Partikularität übrigbleibt.

Die prinzipielle, metaphysisch starre Trennung von Kultur und Zivilisation, die damit eng verbundene geistige Fortschrittfeindlichkeit haben zur selbstverständlichen, auf diesem Boden leicht begründbaren Folge, daß Vollendungen als solche nur in der Vergangenheit anerkannt werden konnten. Wir denken dabei, zumindest nicht in erster Reihe an den seelenlosen Akademismus, der die offizielle Kunst und Philosophie lange Zeit beherrscht hat. Mit diesem Problemkomplex muß auch das ehrlichste Streben nach Echtheit konfrontiert werden. Marx hat, lange bevor die ideologische Antinomie von Kultur und Zivilisation sich allgemein verbreiten konnte, das hier vorliegende gesellschaftlich-geschichtliche Problem so formuliert: »In der bürgerlichen Ökonomie – und der Produktionsepoche, der sie entspricht, – erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einem ganz äußeren Zweck. Daher erscheint seinerseits die kindische alte Welt als das Höhere. Andererseits ist sie es in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form, und gegebene Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist.«[21] Überdenkt

21 Marx: Rohentwurf, a. a. O., S. 387–388; MEW 42, S. 324.

man diese wichtige Feststellung, so lohnt es sich, vor allem bei dem letzten Ausspruch »gemein« als Charakteristik einer jeden Zufriedenheit mit der kapitalistischen Gegenwart für einen Augenblick zu verweilen. Der unmittelbare erste Anschein, dem manche verfallen sind, als ob hier von einer inneren Parallelität zwischen Marx und dem romantischen Antikapitalismus die Rede sein könnte, ist trügerisch. Nicht nur ergibt der Begriff der Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt bereits eine ausschließende Gegensätzlichkeit des Sinnes. Auch für die besten der romantischen Antikapitalisten wie Sismondi oder den jungen Carlyle repräsentiert das von Marx als borniert bezeichnete Stadium etwas, auf das der entwickelte Kapitalismus zurückgreifen müßte und könnte. Ihr Protest gegen den Kapitalismus geht also von der Vergangenheit gewissermaßen als von einem Lösungsmuster für dessen gegenwärtige Widersprüche aus. Für Marx ist dagegen nicht nur alles Vergangene unwiederbringlich vergangen; auch wo sich in der Unmittelbarkeit eine vergangene Daseinsform zu »erhalten« scheint, handelt es sich für ihn in Wirklichkeit immer um neue Reproduktionsformen und Reproduktionsbedingungen, deren Wurzel man in der jeweils gegenwärtigen Ökonomie zu suchen und zu finden hat (man denke an die Grundrente). Die Vergangenheit ist aber darüber hinaus zugleich und sogar vor allem die dynamische Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung selbst. Und damit schiebt die reale geschichtliche Bewegung die Scheinantinomie des romantischen Antikapitalismus beiseite, um an ihre Stelle die realen, real gedoppelten fruchtbaren Widersprüche der wirklichen Geschichte zu setzen. Erstens ist jedes Produkt dieser Entwicklung ein einmalig Seiendes, das nur unter den realen Bedingungen seiner Genesis und seiner Reproduzierbarkeit überhaupt zum Seienden werden konnte; eine Transplantation gibt es im gesellschaftlichen Sein nicht. Zweitens ist aber gerade ein derartig beschaffenes Sein, als unmittelbares Produkt der eigenen Reproduktionsbedingungen, der gesellschaftlichen Kräfte, die seine Reproduktion ermöglicht haben (den Stoffwechsel mit der Natur inbegriffen), ein Moment der historischen Kontinuität; sein Schicksal, auch wenn es Vernichtung, Auslöschen ist, wirkt, unmittelbar oder vermittelt, auf jenes Zukünftige ein, das sich gerade aus dem Vergangenwerden des Vergangenen herausbildet. Diese Kontinuität hat aber mit unmittelbarer Vorbildlichkeit, mit unmittelbarer Nachahmbarkeit nichts zu tun. Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits darüber gesprochen, daß Marx die Homerische Poesie einerseits als »unerreichbares Muster«, andererseits als »nie wiederkehrende Stufe« der »geschichtlichen Kindheit der Menschheit« auffaßt.[22] Aus einer solchen gedoppelt-widersprüchlichen Grundlage kann die

22 Ebd., S. 31; ebd., S. 44 f.

ideologische Wirkung der in der Vergangenheit wirksam gewordenen historischen Kontinuität unentbehrliche, fruchtbare Impulse für die Praxis der Gegenwart, für die Vorbereitung der Zukunft geben. Aber nur dann – und darin wirkt sich die Kontinuität als reale gesellschaftliche Kraft aus –, wenn zwischen Erinnerung und Perspektive, unmittelbar oder vermittelt, eine auf die Zukunft weisende praktische Verbindung wirksam ist und sichtbar wird.

Die Art nun, in der die bürgerliche Ideologie mit der Antinomie von Kultur und Zivilisation die Widersprüche ihres kapitalistischen Seins auszutragen bestrebt war, zerstörte gerade jede derartige Kontinuität, speziell ihr Gerichtetsein auf die Zukunft, auf eine Praxis, die gesellschaftlich wie einzelmenschlich in der Kontinuität ihre Grundlage findet. Nicht umsonst gab es in dieser Zeit ununterbrochen die Klage: der Historismus sei etwas bloß Relativierendes, sei letzten Endes unfruchtbar. Denn alle Versuche, die Geschichte aufzudecken, ergeben entweder einen toten Relativismus oder den ideologischen Wink, sich mit der Gegenwart abzufinden. Diese war aber, gerade durch den romantischen Antikapitalismus, menschlich wie kulturell entwertet, jede Neuerweckung einer Vergangenheit mußte aber zugleich, auf die Praxis bezogen, zu einer hohlen Utopie werden. Der Ausblick auf die Zukunft war von hier aus in völliger Perspektivenlosigkeit versperrt. Denn die Zukunft konnte dann folgerichtigerweise nur etwas noch Kapitalistischeres, also etwas noch Entfremdeteres und Entfremdenderes sein. Die Idee der Ablösung der kapitalistischen Gesellschaft durch den Sozialismus konnte, auch gedanklich, nur als Bruch mit der eigenen Klasse zu Ende gedacht werden. Die Unmöglichkeit des Sozialismus nachzuweisen, war deshalb ein Hauptanliegen jeder bürgerlichen Weltanschauung. Daß zu diesem Zweck von der Unverträglichkeit mit der Religion bis zur Unmöglichkeit der Realisation auf ökonomischem Gebiet alles Gedankliche mobilisiert wurde, versteht sich von selbst. Und naturgemäß stand es im Mittelpunkt solcher Gedankengänge, daß gerade die Entfremdung durch die soziale Revolution nur gesteigert werden könne. Marx hat gelegentlich dieses – unbewußt – vernichtend Selbstkritische am Kapitalismus in solchen apologetischen Widerlegungen des Sozialismus aufgedeckt: »Es ist sehr charakteristisch, daß die begeisterten Apologeten des Fabriksystems nichts Ärgeres gegen jede allgemeine Organisation der gesellschaftlichen Arbeit zu sagen wissen, als daß sie die ganze Gesellschaft in eine Fabrik verwandeln würde.«[23] Daß die kapitalistische Organisation der Arbeit hier von der bürgerlichen Ideologie als das ärgste Übel, daß die Menschen treffen kann, aufgefaßt wird, als die drohendste Gefahr für ihr Menschenbleiben, ist hier in

23 Marx: Kapital I, a. a. O., S. 321; MEW 23, S. 377.

unbewußter Weise, aber höchst klar ausgesprochen. Unsere späteren Ausführungen werden zeigen, daß die gegenwärtige Entwicklungsstufe des Kapitalismus dieses Abschreckungsbild aus dem Verkehr gezogen hat. Die Ordnung des Alltagslebens ist dazu viel zu betriebshaft geworden. Freilich zeigt sich diese Wandlung nur negativ; das manipulierte Alltagsleben soll auch weiterhin ideologisch als eine Welt der Freiheit in der Individualität gelten.

Es ist hier nicht möglich, die ganze Fülle von komplizierten Lösungsversuchen auch nur anzudeuten, die die den Kapitalismus verteidigende Ideologie zum Schutz seiner neuen Entfremdungsarten in Bewegung setzt. Es ist aber dabei wichtig nochmals festzustellen, daß die durch die neue Ökonomie entstandenen Entfremdungen objektiv, ohne einen ökonomischen Umsturz oder zumindest einen radikalen Umbau der ökonomischen Formation objektiv nicht aufzuheben sind. Die Selbstverteidigung des Systems richtet sich also direkt, wenn von den Entfremdungen die Rede ist, vor allem gegen jene Tendenzen, die sich auf ihr subjektives Aufheben im Leben der Einzelmenschen richten. Ausbreiten, Reichtum, Differenziertheit etc. dieser Abwehrbewegungen zeigen, eine wie große gesellschaftliche Bedeutung diese unmittelbar bloß auf das Einzelverhalten einzelner Menschen gerichteten Tendenzen erlangen können. Es handelt sich auch hier nicht darum, daß die Gefahr des Hinüberwachsens einzelmenschlicher Auflehnungen in einen subjektiven Faktor des Widerstands gegen das System als solches bewußt erkannt und entsprechend ideologisch widerlegt werden sollte. Auch hier tun die Menschen von gesellschaftlicher Notwendigkeit getrieben anderes und zuweilen mehr als ihre bewußten Absichten inhaltlich direkt enthalten. Die ideologische Macht der herrschenden Klasse, die Tatsache, daß in jeder Gesellschaft aus der ökonomisch-politischen Herrschaft eine, zumindest, quantitativ organisatorisch dominierende Vorherrschaft der ihr dienenden Ideologie entspringt, bewahrheitet sich dabei desto mehr, je spontaner, überzeugter solche Ideologien ihrem subjektiven Ursprung nach sind.

Jedoch gerade diese Art ihrer spontanen Genesis zeigt ihre Grenzen innerhalb der ideologischen Dynamik der Gesamtgesellschaft auf. Daß die Ideologen jener Gesellschaftsschichten, die mit dem status quo mehr oder weniger unzufrieden sind, auch in solchen Fragen mehr oder weniger klar in Opposition stehen, ist eine Selbstverständlichkeit. Aus unseren bisherigen Darlegungen geht es klar hervor, daß in solchen vorwiegend ökonomischen, sozialen und politischen Kritiken des herrschenden Systems auch die von ihr geschaffenen Entfremdungen mitenthalten sind und so darin eine gewisse Rolle spielen, freilich vorwiegend im Kontext jener objektiven Fragen, die klassenmäßig von dringlichster Bedeutung sind. Die Hauptwirkung der das System verteidigenden Ideologen auf die oft mehr oder weniger unklaren Oppositionen besteht vor allem darin, daß sie vor der Erkenntnis der fundamental realen Grundtatsachen der Gesellschaft ablenken, ihnen die eigenen Denkschemata als Schranken aufdrängen und sie aus solchen – keineswegs immer bewußt herbeigeführten – Abwegen dazu veranlassen, sich ausschließlich auf den Einzelmenschen in seiner, scheinbar, isolierten Aufsichselbstgestelltheit, also in seiner als unaufhebbar fixierten Partikularität zu konzentrieren. In diesem indirekten Beeinflussen der Kritik erweist sich die Ideologie der herrschenden Klasse zumindest ebenso eindeutig klar als die herrschende wie in ihren direkten geistigen Stellungnahmen. Diese indirekten Wirkungen, deren Hauptgebiet für die ideologische Verteidigung der neuen Entfremdungen darin besteht, daß die Auflehnung gegen sie auf die seinsmäßig völlig aussichtslosen Revolten der vereinzelt partikularen Menschen beschränkt bleibt, verstärkten sich noch dadurch, daß die herrschende Ideologie einerseits einen Einfluß auf ihren Hauptgegner, auf die Anhängerschaft des Marxismus auszuüben imstande war (Revisionsbewegungen verschiedenster Art) und daß sie andererseits bestimmte Elemente des Marxismus mit entsprechenden Uminterpretierungen in ihre Wissenschaft und Weltanschauung einbaute*, wodurch die bereits geschilderten Tendenzen ein wirksames, anscheinend vertiefteres exakteres Fundament zu erhalten schienen.

Man sieht, die äußerste Kompliziertheit und Widersprüchlichkeit der ideologischen Wirkungen und Gegenwirkungen entspringt gerade aus dem unteleologischen Charakter lebendig bewegter gesellschaftlicher Gebilde. Angefangen mit der unaufhebbaren Bipolarität eines jeden hier möglichen Komplexes (die Dynamik seiner eigenen Totalität auf dem einen, die der ihn bildenden Einzelmenschen auf dem anderen Pole) bis zur ökonomisch-historisch bestimmten Klassenstruktur und ihrer Dynamik, wobei diese Bipolarität ebenfalls wirksam bleibt, gibt es in der gesamten Gesellschaft unendlich vielfältige Reaktionen auf ihren ökonomischen Reproduktionsprozeß und erst deren sehr komplizierte Kreuzungen, Zusammenfassungen, Wechselwirkungen etc. ergeben ein einigermaßen zuverlässiges Bild über die Grundtendenzen der ideologischen Bewegung einer Entwicklungsstufe. Hier ist natürlich nicht der Ort für eine eingehende Analyse des 19. Jahrhunderts. Wir wollen nur – wegen ihrer prinzipiell großen, aber zumeist unterschätzten Bedeutung – kurz auf das Problem der Kunst als Ideologie hinweisen. Es ist klar, daß ihre Grundrichtung seit der Renaissance, bis zur französischen Revolution von der ökonomisch-sozialen Aufwärtsbewegung des

* In der Handschrift steht noch: »(z. B. schon die deutsche Soziologie von Toennies über M. Weber, Sombart etc. bis Simmel).«

Bürgertums getragen wurde, daß mit dem Abschluß der großen Revolution eine neue Periode eintrat, deren entscheidende Wesenszüge wir hier kurz betrachten müssen, schon weil sie einen sehr scharfen – oft mißverstandenen, zumeist falsch beurteilten – Gegensatz zum gegenwärtigen Stand der Dinge, der noch behandelt werden soll, zeigen.

Über die Ungunst dieser Umstände für die richtige Entfaltung des Künstlerischen wurde bereits gesprochen. Wir lassen dabei alles beiseite, was von akademischen, oder romantisch antikapitalistischen Gesichtspunkten darüber geäußert wurde. Schon unsere Skizze der ideologischen Entwicklung zeigt, wie ein noch wichtigeres ungünstiges Moment wirksam war: die generelle Tendenz, alle Probleme des Menschseins auf das Niveau der Partikularität herabzudrücken. (Die vielfältigen und einflußreichen naturalistischen Strömungen in der Kunst finden darin weitgehend eine geistige-ästhetische Begründung.) Es ist aber bemerkenswert, daß die große Kunst des 19. Jahrhunderts sich in ihren Spitzenleistungen gegen all diese Ungunst der Verhältnisse doch durchgesetzt hat. Von Beethoven bis Mussorgski und dem späten Liszt, von Constable bis Cézanne und Van Gogh, von Goethe bis Tschechow erstrecken sich Gipfelketten von großen Kunstwerken, die bei allen geistigen wie ästhetischen Differenzen, ja Gegensätzen, eines gemeinsam haben: ein leidenschaftliches Ankämpfen gegen Entfremdung des Menschen. Während die bürgerliche Philosophie seit der Auflösung des Hegelianismus, seit dem Auftreten der Marxschen Weltanschauung sich immer mehr (trotz Scheinoppositionen) der allgemein herrschenden Ideologie im wesentlichen anpaßt, ist in der Kunst die Revolte gegen die Entfremdungen, ihre geistige Entlarvung unausrottbar geblieben. Ein unmittelbares – und auch über die bloße Unmittelbarkeit hinausführendes – für die Kunst sonst ungünstiges Moment in ihrem gesellschaftlichen Funktionieren ermöglicht diesen Guerillakrieg gegen die Entfremdung: die Änderung in der Art des unmittelbar leitenden oder hemmenden Drucks der Gesellschaft auf das Entstehen der einzelnen Kunstwerke, auf das Schaffen der einzelnen Künstler. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bringen diese Tendenzen, wie wir gesehen haben, eine Ideologie des rein auf sich selbst gestellten, in der Gesellschaft fremd und einsam gewordenen Künstlers hervor und damit die Reduktion der künstlerischen Gestaltung auf die Wiedergabe des partikularen Menschen und seiner Welt.

Indessen kann aber die Doppelseitigkeit der gesellschaftlichen Tendenzen, ihre natürliche Wirksamkeit, die Einzelmenschen vor teleologische Entscheidungen zu stellen, auch ganz entgegengesetzt gerichtete Folgen zeitigen. Und das verwirklichte sich in der Kunst des 19. Jahrhunderts. Ihr Wesen als Kunst bleibt, indem ihre Gestaltungen zwar zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte

bestimmt sind, daß sie aber, im Gegensatz zu den auf unmittelbare Wirksamkeit eingestellten Ideologien nicht darin aufgehen müssen, teleologische Setzungen unmittelbar praktisch auszulösen, schafft für sie einen weiten Möglichkeitsspielraum der Wirkungen auf die Rezeptivität der Menschen, der eben – unter den sonst ungünstigsten Umständen – die leidenschaftliche und tiefe Kritik einer jeden wesentlichen Entfremdung freigibt. So sehr also der Künstler, wie jeder Mensch, zwar ideologisch von seiner ökonomisch-klassenmäßigen Basis bestimmt ist, kann er sich, wie abstrakt gesehen jeder Mensch, auch kritisch gegen diese wenden. Die eben angedeutete Wirkungsweise der Kunst, die ihr zugrunde liegende, konkrete, vom Menschen ausgehende und im Menschen wurzelnde Gestaltungsart, schafft einen äußerst konkreten Möglichkeitsspielraum für den Widerstand gegen die jeweils herrschenden Entfremdungen. Da die Kunst, die gezwungen ist, diesen Gegensatz als Gegensatz nicht theoretisch zu formulieren, da es für sie ausreicht, Menschenbilder zu schaffen, die sich anders, entgegengesetzt bewegen als der normale Durchschnitt, ist dieser Spielraum weit größer, qualitativ freier als bei irgendeiner anderen Ausdrucksweise, gerade die allgemeine Lage, das Wesen des Menschen betreffend. Der Künstler stellt so nicht eine bestimmte formulierte Ideologie einer anderen, ebenfalls bestimmt formulierten gegenüber, sondern konfrontiert »bloß« den seine Partikularität überwindenden, gegen seine Entfremdungen sich wehrenden Menschen mit anderen Menschen, mit deren Lebensführung, mit deren Ideologie. Mit diesem gestaltenden Appell an den über die eigene Partikularität hinausstrebenden Menschen kann die Kunst unter Umständen zum Vorkämpfer der Gattungsmäßigkeit für sich werden, ohne den Zwang einer – direkt ausgesprochenen – politischen oder sozialen oppositionellen Ideologie. Sie verwirklicht damit etwas, das ohne sie weitgehend unausgesprochen geblieben wäre; sie verwirklicht jedoch dabei immer etwas, das als Möglichkeit in jeder Alternativentscheidung eines jeden Menschen, zumeist ihm selbst verborgen, latent enthalten sein könnte.

Marx und Engels haben diese Möglichkeit, wie wir gesehen haben, früh erkannt. Es handelt sich allerdings in ihren derartigen Äußerungen stets um Gelegenheitssprüche über eine prinzipiell hochwichtige Sache. Darum wird überall bloß das Zentralproblem: Möglichkeit einer bedeutenden ideologischen Äußerung, die der klassenmäßigen ideologischen Grundrichtung ihres Autors strikt widerspricht, betont. Das ist vom Standpunkt der Ideologienlehre des Marxismus etwas zugleich Paradoxes und Fundamentales. Hier kommt es nur darauf an, daraus die notwendigen Folgerungen für die Rolle der Kunst im Kampf gegen die Entfremdung zu ziehen, weshalb auch das Problem hier weiter konkretisiert werden muß. Man denke an Tolstoi. Sein Kampf gegen die Entfremdung ist bekannt; weder

früher noch später erhielt diese einen derart abschreckenden und zum Kampf aufrüttelnden Ausdruck wie etwa im »Tod des Iwan Iljitsch«. Aber Tolstoi bekämpft weltanschaulich die Entfremdung in der Zivilisation vom Standpunkt einer Ethik der bäuerlich-plebejisch ausgelegten Bergpredigt. So mußte auch seine Opposition sektenhaft-religiös die Gattungsmäßigkeit an sich verachtungsvoll überspringen, bei den unfruchtbaren Antinomien solcher ideologischen Positionen stehenbleiben. Das geschieht auch stets in seinen direkt weltanschaulichen Äußerungen. Wenn er aber etwa, schon relativ früh, die Bekehrung des Pierre Besuchow (in »Krieg und Frieden«) durch das Zusammenleben mit dem Bauern, Platon Karajatew, in dessen Gestalt die tolstoische evangelische Utopie zur Gestalt wurde, darstellt, schildert er dessen Umschwung als den Weg eines tief unzufriedenen, aber doch parasitär gebliebenen Aristokraten zu einem geistigen Vorbereiter der dekabristischen Revolte. Und wenn ihn seine Frau plötzlich fragt: würde Platon Karajatew ihm jetzt zustimmen, antwortet er nach kurzem Nachdenken mit einem entschiedenen Nein. Hier ist, innerhalb der rebellisch-religiösen Weltanschauung Tolstois der Engelsche »Sieg des Realismus« eingetreten: ungewollt, ja in direkten Aussagen verurteilt, entsteigt beim Gestalter Tolstoi der seine Entfremdung überwindende Mensch aus dem Kampf gegen die bloße Gattungsmäßigkeit an sich, um diese in ein Fürsichsein zu verwandeln. Und wer lesen kann, wird sehen, wie auch in der späten »Auferstehung« die wirkliche Bekehrung der Maslowa zum unentfremdeten Leben nicht von dem noch immer geliebten Nechljudow vollbracht wird, sondern von den ebenfalls verbannten Revolutionären, mit denen sie seine Fürsorge zusammengebracht hat. Und im posthumen Dramenfragment, »Das Licht leuchtet in der Finsternis«, erfolgt sogar eine Kritik des wirklichen Lebens selbst an seiner eigenen Weltanschauung, an der menschlichen Sackgasse, in die sie führen muß. Ein ähnlicher – freilich bei jedem großen Künstler verschiedener – Kampf ließe sich nicht nur bei Tolstoi nachweisen.

Es kommt hier nicht auf Tolstoi, auch nicht direkt auf das Ästhetische an. Es sollte nur gezeigt werden, wie elementar die große Kunst, wenn sie große Kunst bleiben will, sich unter den ungünstigsten Verhältnissen Bahn brechen kann, wie sie mit gesellschaftlich elementarer Notwendigkeit die erstarrtesten Fetische der Entfremdung – für das Individuum auf dem Niveau der eigenen Lebensführung und deren Ideologie – zu zerschlagen befähigt ist. Die grundlegende Tatsache des gesellschaftlichen Lebens, daß das fruchtbare Konfrontiertwerden mit dem gesellschaftlichen Sein selbst, sein Erblicken und Erfassen zur echten Praxis führt – »sie wissen das nicht, aber sie tun es« sagt Marx –, wiederholt sich hier auf der höchsten Ebene des ideologischen Befreiungskampfes, des Kampfs um das

Menschwerden des Menschen in seiner Gattungsmäßigkeit für sich. Natürlich kann man die beiden Bewegungen nicht »soziologisch« auf denselben Nenner bringen. Die höchst ähnliche Struktur jedoch – trotz aller Verschiedenheiten, die bis zur Gegensätzlichkeit gehen – ist ein Anzeichen eben dafür, wie fundamental der teleologische Charakter der Arbeit, der menschlichen Praxis und die damit untrennbar verbundene Konfrontation mit dem Sein in seiner wahren Gestalt ist, obwohl, wie wir gesehen haben, die Konfrontationen im Stoffwechsel mit der Natur eine sehr verschiedene Struktur, Dynamik etc. haben, wie bei den rein gesellschaftlichen Tatbeständen. Wo das Austragen der Konflikte aufhört unmittelbar praktisch zu sein, können diese hier geschilderten Komplexe in den Vordergrund treten. Sie sind zwar in allen eigentlichen und wesentlichen praktischen Entscheidungen latent enthalten und können unter Umständen, z. B. in revolutionären Umwälzungen mit explosiver Kraft zu Tage treten, sie sind hier jedoch durchschnittlich den alltäglich praktischen Fragen und Antworten untergeordnet. Ihre Wirksamkeit als Komponente beweist jedoch, daß sie aus dem gesellschaftlichen Sein entsprungen und dessen Fortschreiten zu befördern (oder zu hemmen) berufen sind. Die Gattungsmäßigkeit für sich auf dem einen Pol und der nicht mehr bloß partikulare, seine Partikularität (und mit ihr seine Entfremdung) überwindende Mensch auf dem anderen, sind also gesellschaftliche Realitäten, keine bloß ideologisch-utopischen Denkgebilde.

Und die wichtige Tatsache, die auf dem höchsten ideologischen Niveau, auf dem der Kunst Marx, Engels und Lenin analysiert haben: die Konfrontation der aus der vorhandenen Beschaffenheit der Gesellschaft entstammenden Lebensweisen und Ideologien mit dem gesellschaftlichen Sein selbst, so wie es wirklich ist, das Zerschellen der unwahren Ideologien an dessen Realität, die Fruchtbarkeit solcher Zusammenbrüche für die richtige Erkenntnis der Wirklichkeit bis hinauf zu jener Gattungsmäßigkeit für sich, die sich aus ihr jeweils erheben kann, ist nicht auf die Kunst als hohe Form der Ideologie beschränkt. Im Gegenteil. Sie kann durch sie nur darum weite und tiefe Wirkungen auslösen, weil ihre real-menschlichen Grundlagen zerstreut, ohne Objektivationen, ohne ein hohes Niveau der Fragestellung erreichen zu können und zu müssen, im Alltagsleben die Lebensführung mancher Einzelmenschen zuweilen grundlegend verändernd, zuweilen ohne jede Folge verschwindend, immer wieder auftauchen. Sie können sich aber ebenfalls quantitativ und qualitativ zu einer praktisch-gesellschaftlich relevanten Strömung entfalten. Auch hier handelt es sich um die Konfrontation des bis dahin spontan geführten eigenen Lebens mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die dann den Menschen die Wichtigkeit seiner spontanen Unmittelbarkeit in der Praxis selbst, in der auf sie aufgebauten, sie begründenden Ideologie oder in beiden aufzeigt und

seiner Aktivität eine Richtung auf Überwindung der eigenen Partikularität, auf die der damit verbundenen Entfremdungen gibt. Wenn politische oder soziale Bewegungen sich zum radikalen Pathos gründlicher Veränderungen zu erheben und damit Wellen von begeisterter Hingabe in den Menschen auszulösen imstande sind, so liegt dem zumeist ein Sichzusammenballen derartiger Einzelakte zu einem Moment des subjektiven Faktors zugrunde, das praktisch gewordene Inwirksamkeittreten der jeweils höchsten Möglichkeiten der menschlichen Gattungsmäßigkeit auf dem Pole des individuellen Menschenlebens. Die marxistische Analyse der Entfremdung muß also, um ihr Phänomen angemessen erfassen zu können, stets gleichzeitig dessen bewußt sein, daß die Entfremdungen einerseits Produkte objektiver ökonomischer Gesetze je einer Formation sind, die also nur durch die objektive – spontane oder bewußte – Aktivität der gesellschaftlichen Kräfte vernichtet werden können, daß aber andererseits der Kampf der einzelnen Menschen, ihre eigenen persönlichen Entfremdungen aufzuheben, keine bloß gesellschaftlich irrelevante einzelpersönliche Aktivität bleiben muß, sondern eine, deren – potentieller – Einfluß auf die gesamtgesellschaftliche Bewegung unter bestimmten Bedingungen ein beträchtliches objektives Gewicht erlangen kann.

Diese allgemein methodologische Feststellung hat für die marxistische Beurteilung der Gegenwart eine große Bedeutung. Denn einerseits hat das Problem der Entfremdung – und zwar gerade in seiner direkten, offen ausgesprochenen Form – noch nie eine solche Verbreitung erreicht, andererseits gab es kaum eine Periode der hochentfalteten Gesellschaftlichkeit, in der die echte, die praktische Auflehnung gegen das herrschende ökonomische System und gegen ihre Ideologie so schwach und uneffektiv gewesen wäre wie gerade in der jüngsten Vergangenheit. Über die allgemeinsten Züge des herrschenden Kapitalismus haben wir bereits wiederholt gesprochen. Es reicht also aus, seine für uns wichtigsten, hervorstechendsten, spezifischsten Eigentümlichkeiten kurz anzudeuten: die Ausdehnung der großkapitalistischen Produktion auf das gesamte Gebiet der Konsumtion und der Dienste, wodurch diese in einem ganz anderen, direkten, dirigiert aktiv wirkenden Sinn das Alltagsleben der meisten Menschen intensiver beeinflussen, als dies in früheren Wirtschaftsformen je möglich war. Natürlich mußten die ökonomisch verursachten radikalen Privationen früherer Zeiten auf das Empfinden und Denken, Wollen und Handeln von Menschenmassen stark einwirken. Aber gerade die Unmittelbarkeit, die Positivität, mit der diese Tendenzen gegenwärtig die gesamte Lebensführung eines jeden Alltagsmenschen durchdringen, erweist sich früheren Zeiten gegenüber als etwas qualitativ Neues: es gibt hier äußerst selten ein Entrinnen, ja selbst ein Ausweichen. Für die werktätigen Massen erschien früher die Konsumtion in einer wesentlich privativen Form, als

eine Einschränkung ihrer Lebensmöglichkeiten, gegen die angekämpft werden müßte, während für einen großen Teil heute das Bestreben dominiert, ein als wesentlich positiv gewertetes Lebensniveau weiter zu erhöhen. Eine breite Inanspruchnahme von Diensten ist vollends radikal neu. Das Eindringen neuer bürgerlicher Kategorien wie Prestigekonsumtion ins Leben der Werktätigen ist jedenfalls etwas Neues. Das unmittelbar ökonomische Interesse des Kapitalismus auf den von ihm beherrschten Gebieten der Konsumtion und der Dienste scheint sich zwar unmittelbar darauf zu beschränken, den Absatz und damit den Profit zu erhöhen. Um jedoch dieses Ziel wirksam durchzusetzen, muß ein Apparat in Gang gebracht werden, der sich nicht mehr bloß mit der sachlichen Anpreisung der Waren begnügt, sondern den Konsumenten immer mehr unter einen moralischen Druck setzt. Die Konsumtion verwandelt sich, nach dem Ausdruck Veblens, immer mehr in eine Sache des Prestiges, des »Image«, das der Mensch dadurch erringt oder bewahrt, was er für seine Konsumtion in Anspruch nimmt. Die Konsumtion wird also – primär und in Massenmaßstab betrachtet – weniger von den wirklichen Bedürfnissen dirigiert, als von jenen, die dazu geeignet scheinen, dem Menschen ein für seine Karriere günstiges »Image« zu geben. Und da, wie wir ebenfalls wissen, diese Entwicklung mit einer Herabsetzung der Arbeitszeit, mit einer Steigerung der Freizeit verbunden ist, richten sich diese Tendenzen ebenfalls nach den oben gezeichneten Bedürfnissen. Indem also der Mensch sein Tun und Lassen im Alltag dem Ausbau seines »Image« unterordnet, muß klarerweise aus einer solchen Erhöhung des Lebensniveaus eine neue Entfremdung, eine Entfremdung sui generis entstehen. Der höhere Lohn löst den niedrigeren, die längere Freizeit die kürzere ab. Aber diese Entwicklung vernichtet einige alte Entfremdungen bloß, indem sie sie durch neugeartete ersetzt.

Wie stets in der Gesellschaft handelt es sich dabei nicht um einen isolierten, auf die Ökonomie beschränkten Prozeß. Das Phänomen der neuen Entfremdungen entsteht infolge einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung. Diese entsprang aus dem Boden der Entfaltung des Kapitalismus und äußerte sich politisch-sozial mit zunehmender Stärke in der wachsenden Gegensätzlichkeit der kapitalistischen Herrschaftsformen (die sogenannte bürgerliche Demokratie mitinbegriffen) zur Demokratie. Nach den bisherigen Analysen genügt es, wenn wir darauf hinweisen, daß die großen Krisen nach dem Ersten Weltkrieg der Bourgeoisie des Westens neue Herrschaftsformen aufzwangen, deren springender Punkt im Sinne der Praxis darin bestand, alle äußeren Formen der Demokratie formell aufzubewahren, sie sowohl gegen Faschismus wie gegen Sozialismus polemisch zu verwerten, sie jedoch durch ihren neuen organisatorischen und ideologischen Inhalt faktisch zu annullieren, indem die Massen von jeder wirklichen Teilnahme

an den ökonomisch oder politisch wichtigen Entscheidungen ausgeschlossen wurden.

Auch die Geschichte der geistigen Entfaltung dieser Tendenzen gehört nicht hierher, obwohl es sicher sehr lehrreich wäre, nicht nur die Geschichte des neuen, universellen und universell manipulierten Kapitalismus selbst aufzudecken, sondern auch die seiner Ideologie. Wir beschränken uns auf einige summarische Andeutungen. Wie immer ist die Ideologie objektiv aus der ökonomischen Entwicklung herausgewachsen, subjektiv wurde sie jedoch mit einem natürlich ebenfalls von dieser Bewegung bestimmten falschen Bewußtsein durchgesetzt. Späteres vorwegnehmend weise ich auf das Beispiel von Karl Mannheims noch während des Zweiten Weltkrieges entstandenes und erschienenes Buch »Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus«. Mannheim stellt hier für die politisch-soziale Ideologie der kommenden Zeit ein sehr deutliches Programm auf: »unsere gegenwärtige Gesellschaftsordnung muß zusammenbrechen, wenn die rationale Menschenbeherrschung und Selbstbeherrschung nicht mit der technischen Entwicklung schritthält.« Die Hauptgefahr, die diese neue Ideologie abwehren soll, ist die ökonomisch unvermeidliche »Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft.«[24] Die konkreten Methoden, die Mannheim vorschlägt, sind noch äußerst naiv und darum auch längst überholt. Wichtig ist der sich vielfach längst vorbereitende Bruch mit dem liberalen Gesellschaftsbild, mit der Annahme, der ökonomische Reproduktionsprozeß des Kapitals selbst produziere immer wieder unmittelbar, spontan jenen Menschentypus, den er zu seinem Funktionieren und zu seiner Reproduktion und Weiterbildung braucht. Dagegen gab es freilich immer wieder, bezeichnenderweise vor allem in Deutschland, Gegentendenzen; diese wurden aber wesentlich von der konservativen Seite vertreten und enthielten darum starke vorkapitalistische Elemente. Jetzt treten sie, natürlich entsprechend modifiziert, als progressiv sein wollende Programme einer Planierung des bürgerlichen Menschentypus auf, die sich mit den spontanen Einwirkungen des ökonomischen Prozesses auf die Menschen nicht mehr begnügen kann, die dessen Anpassung an die Bedürfnisse eines entwickelteren Monopolkapitalismus zum Gegenstand eines besonderen, bewußt geleiteten Prozesses machen will.

Wie immer in der Geschichte ist diese praktische Fragestellung, wie der Mensch zum tätigen Glied einer Gesellschaft wird, ebenfalls das Produkt der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung selbst. Die erste Art, in der diese neue Fragestellung an die Lebensweise, an das praktische Wesen des Menschen in die Welt trat, war die aus den durch die Ereignisse des Weltkriegs entfachte sozialistische

24 Karl Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden 1935, S. 16 u. S. 19

Revolution, vor allem ihr Sieg in Rußland. Es wird dabei viel über die politischen und sozialen Gegensätze gesprochen, die innerhalb der Arbeiterbewegung ihre Anhänger und ihre Gegner einander gegenüberstellte. Für unser gegenwärtiges Problem ist dabei jetzt das wichtigste Moment, daß die Sozialdemokratie damals an dem von der kapitalistischen Ökonomie spontan geschaffenen, spontan sich wandelnden Menschen festhielt, während der radikale Flügel die Wandlung des Menschen im Strom der Geschichte zugleich als die Folge seiner eigenen, ihm selbst bewußt (antwortend bewußt) vollbrachten, selbstorganisierten Praxis betrachtete. Wenn wir seinerzeit auf die Lehre von Lenin hinwiesen, daß das echte Klassenbewußtsein an die Arbeiter »von außen«, d. h. von außerhalb seines unmittelbar ökonomischen Seins herangebracht wird, so haben wir bereits diesen Gegensatz berührt. Es ist hier nicht mehr notwendig, ihn nochmals zu detaillieren. Es genügt, was schon bis jetzt klar hervorgetreten ist, daß Lenin, indem er die ökonomisch-soziale Determiniertheit des Menschen konsequenter als je seit Marx gedanklich durchdenkt, den so sichtbar gewordenen Entwicklungsprozeß zugleich als den Prozeß des Menschwerdens, des Sichselbstschaffens des Menschen faßt. Am Anfang steht natürlich die faktische Genesis des Menschseins durch die Arbeit. Ihre Entfaltung (Arbeitsteilung etc.) führt einen permanenten Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke, des immer prägnanteren Hervortretens des menschlichen (des sozialen) Wesens des Menschen herbei. Dieses darf aber nie zu einer abstrakten Werthaftigkeit erstarren; die historische Perspektive von Marx ist kein utopisch vollendetes Sein des Menschen, sondern bloß das Ende seiner Vorgeschichte, d. h. der Anfang seiner eigentlichen Geschichte als Menschen, der sich in diesem Prozeß gefunden, in ihm sich selbst realisiert hat.

Diese Konzeption involviert eine doppelte Dialektik: das Geformtwerden des Menschen durch die Gesellschaft, das die Marxsche Theorie am prägnantesten auf den Begriff bringt, ist kein bloß spontan-passiver Prozeß, sondern enthält als unentfernbare Möglichkeit das aktive und – mit falschem oder richtigem Bewußtsein vollzogene – Sichselbstfinden des Menschen; eine Aktivität, die ohne seine Teilnahme an den die Gesellschaft umwälzenden Organisationen unvorstellbar ist. Abstrakt angesehen ist diese Form in den revolutionären Parteien bereits früh verwirklicht worden. Den ins Qualitative übergehenden Unterschied bildet jedoch, daß man nach Marx von der richtig erkannten ökonomischen Grundlage (und nicht etwa, wie die Jakobiner, von einem abstrakten Ideal) ausgehend, den Umsturz der gesamten bisherigen Gesellschaft zu vollziehen versuchen kann. Wenn es in den bekannten Ausführungen von Marx über die revolutionäre Tätigkeit der Arbeiterklasse heißt: »Sie hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im

Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben.«[25], so wirkt sich hier zu den Jakobinern ein doppelter Kontrast aus: einerseits richtet sich eine bewußt geleitete proletarische Revolution, um unsere Terminologie zu gebrauchen, direkt auf die neu entstehende Gattungsmäßigkeit an sich, andererseits erscheint, durch diese vermittelt, die Gattungsmäßigkeit für sich als Perspektive der Praxis, als reale Vollendung der nächsten Schritte zum Beginn der Weiterbildung dieser Gattungsmäßigkeit an sich. Damit wird die höchste Form der menschlichen Tätigkeit im gesellschaftlich-geschichtlichen Sein bewußt und objektiv: die Hingabe an die Sache des Sozialismus enthüllt hier ihr Wesen sowohl den handelnden Mensch selbst, wie die von seiner Praxis gemeinte Gesellschaft betreffend.

Da wir hier vor allem mit der Frage der Entfremdung beschäftigt sind und die darüber hinausgehenden Verallgemeinerungen nur um ihrer Konkretisierung willen betrachten, muß hier wenigstens ein flüchtiger Blick auf das gesellschaftlich-kritische Phänomen der eventuell bedingungslosen Hingabe an eine »Sache« geworfen werden. Schon die Annahme ist falsch, und nur im Rahmen eines so abstrakt verkehrten Individualismus, wie der heute herrschende ist, überhaupt vorstellbar, daß eine derartige Hingabe direkt zur Entfremdung ihrer Subjekte führen müßte. Ganz im Gegenteil. Ohne Hingabe an die »Sache« gesellschaftlicher Art, mag sie an sich noch so unbedeutend sein, bleibt der Mensch auf dem Niveau seiner Partikularität festgehalten und ist wehrlos einer jeden Entfremdungstendenz ausgeliefert. So sehr aber die Hingabe an eine »Sache« ein Prinzip der Erhebung über die eigene Partikularität ist, ist diese doch nie als allgemeines Prinzip, als abstraktes Ansich wirksam, sondern das, was sie aus dem Individuum zu machen vermag, ist das Ergebnis einer gedoppelten Dialektik: wie stark, rein, selbstlos etc. die Hingabe des Menschen an die »Sache« ist und zugleich (bei aller Widersprüchlichkeit in untrennbarer Weise), was diese »Sache« in der gesellschaftlichen Entwicklung real vorstellt. Eine konkrete Analyse der sich hier ergebenden Probleme kann naturgemäß erst in der Ethik gegeben werden. Hier müssen wir uns auf die allgemeine Feststellung beschränken, daß in dieser doppelseitigen Dialektik – die Hingebung auch an eine fortschrittliche »Sache« kann in den Menschen, die sie vertreten, doch menschlich entfremdete Formen aufnehmen und umgekehrt ist ein subjektiv-menschlich reines Verhalten im Vertreten des gesellschaftlich Schädlichen zwar Ausnahmefall aber doch an sich möglich – dem gesellschaftlichen Moment doch die Funktion des übergreifenden Moments zukommt. Das zeigt sich bereits innerhalb des individuellen Verhaltens,

25 Marx: Der Bürgerkrieg in Frankreich, Leipzig, S. 59–60; MEW 17, S. 343.

indem der gesellschaftlich retrograde Charakter der »Sache«, gerade bei einer echten und bedingungslosen Hingabe in ein Gestrüpp von prinzipiell völlig unlösbaren Widersprüchen führen muß. Dichterisch ist diese Dialektik einer solchen Konstellation im »Don Quijote« beispielhaft gestaltet, vor allem darin, daß bei voller Bewahrung der subjektiven Reinheit des Helden in der Hingabe an seine »Sache«, deren unzeitgemäße Verkehrtheit in der Form der drastischsten Komik stets zum Ausdruck gelangen muß. Diese rein kontrastierende Dualität ist aber ein – innerlich zutiefst wahrer – verallgemeinernder Ausdruck des hier zugrunde liegenden realen gesellschaftlichen Tatbestandes. (Überhaupt sollte man bei der Untersuchung gesellschaftlich-ontologischer Verhältnisse die großen Produkte der Kunst stärker als üblich berücksichtigen. Sie sind oft höchst wichtige Dokumente für allgemein ontologische Verhältnisse und deren Veränderungen, gerade infolge der Feinfühligkeit des Wirklichkeitssinnes, mit der sie die Wechselbeziehungen der menschlichen Innerlichkeit und der Seinsgegenständlichkeiten festhalten und darstellen.) Das was Cervantes als überwältigende Komik gestaltet hat, drückt sich im Alltag (und auch in der Politik) so aus, daß der objektive soziale Gehalt, die die Praxis leitende subjektive Gesinnung fortlaufend widerlegt und ins Gegenteilige verkehrt werden.

Es handelt sich um die Wechselwirkung qualitativ verschiedener Komponenten, freilich in unserem Fall um eine, in der die Resultante im Subjekt des handelnden Menschen unmittelbar zum Ausdruck kommt. Daraus folgt, daß die spezifische Art der Hingabe an die »Sache« – etwa Urteilsfähigkeit oder Beschränktheit, Aufflammen oder Ausdauer etc. – eine sehr wichtige Rolle spielt. Besonders deutlich ist dies bei der so häufigen jugendlich begeisterten Hingabe an eine »Sache« sichtbar, die gleicherweise als (kluge oder bornierte) Treue wie als Hinüberwechseln in ein anderes Lager, wie auch als Verlust der Hingabefähigkeit überhaupt enden kann. Hier scheint das subjektive Moment das schlechthin ausschlaggebende zu sein. Das ist aber eine Täuschung, denn gerade in diesem Fall zeigt sich das entscheidende Gewicht der »Sache«, die die Hingabe hervorruft; die im letzten Halbjahrhundert so häufigen Jugendbewegungen zeigen dies am deutlichsten; je mehr sie die Jugendlichkeit selbst als Zentralwert betonen, desto mehr. Schon das zeigt, daß in der Hingabe an eine »Sache« gerade diese selbst die wichtigste bestimmende Rolle spielt, sie darf aber, um richtig verstanden zu sein, niemals bloß formell aufgefaßt werden. Das Nichtformelle äußert sich darin, ob und wie weit eine Hingabe die Erhebung des Menschen über seine Partikularität hervorrufen und eine dauernde Leidenschaft zu entfachen imstande ist. Denn man vergesse nicht, daß die Menschen auch vieles völlig Unwesentliche »mit Leidenschaft« treiben können. Die moderne Manipulation bemüht sich – vielfach höchst

erfolgreich – im Züchten solcher »Hobbys« von möglichst intensiver Art. Aber einerlei, ob eine solche das Briefmarkensammeln, das Autofahren, das Herumreisen etc. ist, selbst die hektischste »Leidenschaft« kann dabei unmöglich eine Erhebung über die Partikularität hervorbringen. Ebenso ist es um die berufliche Hingabe bestellt. Natürlich gibt es Soldaten, Juristen, Beamte etc. von der schlichten Pflichterfüllung bis zum heftigsten Ehrgeiz. Aber auch hier entsteht doch aus der bloßen Hingabe keine Erhebung des Menschen über seine Partikularität, höchstens eine leidenschaftliche Verkümmerung der Persönlichkeit in der spezifizierten Hingabe an ein Einzelnes, das nur in der Einbildung des Subjekts eine »Sache« in unserem Sinne ist: das Subjekt selbst verkümmert zumeist in der großen Skala vom Spezialistentum bis zur Sonderlingheit.

Bevor also die Frage, wie die Beschaffenheit der »Sache« auf das sich ihr hingebende Subjekt auswirkt, aufgeworfen wird, muß festgestellt werden, daß diese letzten Endes eben durch ihren gesellschaftlichen Inhalt zur »Sache« werden kann, daß erst auf diesem Niveau die Frage, ob sie eine gute oder schlechte ist, überhaupt aufgeworfen werden kann. (Für welchen Sport ein Mensch sich etwa begeistert, kommt aufs gleiche hinaus.) Die hier entstehende komplizierte Dialektik kann erst in der Ethik angemessen behandelt werden. Hier muß der Hinweis genügen, daß eine gesellschaftlich echt fortschrittliche »Sache«, wenn sie im Subjekt echte Hingabe hervorruft, in der Richtung wirkt, daß es, auch als Individuum, sich mit den großen Fragen der Entwicklung des Menschengeschlechts in eine organische Verbindung zu bringen imstande ist, wodurch – bei allen hier analysierbaren Erscheinungen der ethischen Problematik – notwendig auch ein Weg zur Überwindung der Partikularität eingeschlagen werden kann. Es ist also in solchen Bewegungen der Wechselwirkung zwischen Einzelperson und Geschlecht ein Gerichtetsein auf Aufhebung des eigenen Entfremdetsein enthalten, ohne freilich das Entstehen neuartiger Entfremdungen auszuschließen. Eine im Grunde rückschrittliche Sache dagegen muß Tendenzen zur Aufbewahrung der alten Entfremdungen in sich enthalten, will sie ja objektiv alte Ausbeutungs- und Unterdrückungsformen – mit oder ohne zeitgemäße »Reformen« – konservieren. Mag nun die subjektiv noch so aufrichtige Hingabe das Individuum aus seiner normalen Partikularität herausreißen, die Handlungen, die diesem dadurch aufgezwungen werden, müssen es in alte und neue Entfremdungen wieder hineinpressen. Der dichterische Grenzfall des Don Quijote bringt diese Dialektik auf einem Niveau zum Ausdruck, wo das Alte nur in einer geistig-moralisch höchst sublimierten Form, komische Affekte auslösend in Erscheinung tritt. Dadurch entsteht aber ein Modellfall, der gerade, indem er ein gesellschaftlich-ontologisches Moment mit der größten Wahrhaftigkeit auf die Spitze treibt, real

relativ selten vorzukommen pflegt. Wo z. B. Balzac (»Cabinet d'antiques«, »Beatrice« etc.) die Don Quijotes des ancien régime in die Realität der Restaurationsperiode einführen will, muß er, der gesellschaftlichen Wahrheit folgend, diese als den alten Entfremdungen völlig verfallen, im ungleichen Kampf mit den neuen auf einem menschlich niedrigeren Niveau als Cervantes darstellen.

Wenn wir nun diese Hingabe der Menschen an eine »Sache« zugleich als die ihrige und als die der Menschheit betrachten, so nimmt in diesem Fragenkomplex der Sozialismus eine eigenartige Stelle ein. Wir wissen natürlich, daß dies der mechanisch formellen, nivellierend-manipulierenden Methode der bürgerlichen Ideologie schroff widerspricht; ist es doch z. B. lange Zeit hindurch große Mode gewesen, den Sozialismus unter Stalin sogar mit dem Hitlerschen Deutschland auf einen Nenner zu bringen. (Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß wirklich intelligente und das Leben kennende bürgerliche Ideologen wie Thomas Mann auf diesen Unsinn nie hereingefallen sind.) Indem die wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit zum Prinzip der Praxis gemacht wird, indem die reale Wiederherstellung des Menschen aus seinen ökonomisch-sozial verursachten Entstellungen die Zielsetzung wird, und damit die Lebensführung des sich solche Ziele setzenden Menschen bestimmt, ist bei so handelnden Menschen die Tendenz, die eigene Partikularität zu überwinden – einerlei wie weit dies bewußt geschieht – stärker als im allgemeinen Durchschnitt. Natürlich schützt auch eine solche Einstellung weder die Einzelmenschen noch ihre Gruppen vor theoretischen Irrtümern, vor moralischen Abwegen etc. Solange jedoch wenigstens Elemente der Grundeinstellung zur Sache doch lebendig bleiben, entstehen Gedankengebilde und Verhaltensweisen, die bei allen Abirrungen vom richtigen Bild des Marxschen Sozialismus sowohl dem bürgerlichen Irrationalismus wie der bürgerlichen Manipulation gesellschaftlich-menschlich überlegen bleiben, und zwar von unserem gegenwärtigen Problem aus betrachtet, vor allem vom Standpunkt der »Sache«, aber auch von dem des handelnden Menschen aus gesehen.

Was die »Sache« betrifft, so stehen wir vor dem Faktum, daß doch eine dem Wesen nach sozialistische Gesellschaft sich im Aufbau befindet, mag sie in mancher Hinsicht noch so problematisch geworden sein. Die bürgerliche Weisheit, die von Anfang an mit einem raschen Zusammenbruch, seit der NEP immer wieder mit einer Rückkehr zum Kapitalismus rechnete, hat in dieser Hauptfrage ein schmähliches Fiasko erlitten. Hier ist nicht der Ort auf die, nach der Überzeugung des Verfassers objektiv überwindbare Problematik näher einzugehen. Wichtig ist nur die Tatsache, daß – bei aller Problematik – doch eine neue Gesellschaft mit neuen Menschentypen im Entstehen begriffen ist. Die Problema-

tik selbst ist, auch vom Verfasser, oft dargelegt worden: es ist die brutale Manipulation der Stalinzeit und die gegenwärtigen oft noch problematischen Versuche, sie zu überwinden. Von unserer Fragestellung aus ergibt sich daraus die Lage, daß einerseits die »Sache«, der Marxsche Weg zum Sozialismus inhaltlich wie formell viele Entstellungen erfahren mußte, ohne dabei sein innerstes Wesen, den Aufbau einer neuen fortschrittlichen Gesellschaft je völlig verloren zu haben.

Diese Entwicklungstendenz des gesellschaftlichen Seins bestimmt auch jene Probleme, die hier für uns ausschlaggebend sind. Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß die Stalinsche Periode neben Entstellungen von vielen, die einst Revolutionäre waren, zu brutal manipulierender Bürokratie, zum Hervorbringen einer Schicht von wirklichen Bürokraten und Manipulanten, doch die Hingabe an die Sache des Sozialismus niemals ganz aufgegeben habe. Stalin, viele seiner Anhänger, seiner Opponenten, seiner Opfer sind überzeugte Sozialisten geblieben, was vom Standpunkt unseres Problems zur Folge hat, daß die Umwandlung der Menschen der Klassengesellschaft zu sozialistisch empfindenden und handelnden, bei allen durch die brutale Manipulation hervorgerufenen Hemmungen, Verlangsamungen, Entstellungen etc. zwar geschwächt und abgelenkt, doch irgendwie auch objektiv in unaufhaltsamer Weise weiter vor sich ging. Es ist selbstverständlich, daß die brutale Manipulation im Laufe dieser höchst widerspruchlichen Entwicklung auch neue Entfremdungen besonderer Art in den Menschen zustandebringen mußte. Es ist dabei merkwürdig und bemerkenswert, daß auch in vielen dieser durch aktive und passive Manipulation entstellten Anhänger und Durchführer in ihrer sich ausbreitenden und vertiefenden Entfremdung oft doch zumindest subjektiv lebendige und wirksame Impulse der Hingabe an eine große Sache bewahrt geblieben sind. Die Schwierigkeiten der so notwendigen Überwindung aller Überreste der Stalinzeit wären ohne solche Phänomene vielleicht einfacher. Gerade weil die Stalinsche Praxis mit subjektiv sozialistischer Überzeugtheit den Sozialismus entstellt und die Entsteller sich selbst entfremdet hat, gerade weil diese den notwendigen Reformen zuweilen eine subjektiv überzeugte, wenn auch objektiv falsche sozialistische Gesinnung entgegenstellen, kompliziert sich die Rückkehr zum Marxismus, zur Leninschen proletarischen Demokratie oft außerordentlich. Natürlich handelt es sich letzten Endes um einen Machtkampf; aber schon sein ideologisches Durchkämpfen kompliziert sich durch diese Beschaffenheit wichtiger konservativer Kämpfer im hohen Ausmaße. Und diese Schwierigkeit erhält von der anderen Seite eine weitere Steigerung: in vielen Fällen, ebenfalls mit subjektiv ehrlicher Überzeugung, vertreten manche Reformer wirklich eine revisionistische Tendenz in ihrem aufrichtig empfundenen

Bestreben, den Marxismus zu erneuern, zu neuem Leben zu erwecken: indem sie, was abstrakt angesehen objektiv berechtigt ist, die Erfahrungen der seither abgelaufenen ökonomischen und ideologischen Entwicklung einarbeiten wollen, schlägt ihre Kritik der Stalinschen Methoden oft in eine Kritiklosigkeit bürgerlichen Tendenzen und Vorurteilen selbst Moden gegenüber um. Auch hier kann eine subjektiv aufrichtige Hingabe an die »Sache« einen ideologisch weitgehendst falschen Inhalt erhalten, den des Imports rein bürgerlicher Entfremdungen im – vergeblichen – Versuch, die alten radikal zu überwinden.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die so entstehenden ideologischen Kämpfe, ihre Richtungen und Chancen zu schildern. Worauf es uns ankam, war, wenigstens anzudeuten, wie die innere Krisenhaftigkeit, die aus der Zwangsläufigkeit, die Stalinsche Ideologie, und zwar in der Umwelt des gegenwärtigen Kapitalismus, zu überwinden, entspringt, bestimmte konstante Seiten in der persönlichen Hingabe an die Sache des Sozialismus sichtbar macht, also – gerade vom Standpunkt der Entfremdung – ein völlig anderes Bild zeigt, als in der westlichen »Sowjetologie« über diese Lage allgemein verbreitet wird. Erst die Einsicht in dieses – letzten Endes – Gerichtetsein auf die große Sache der Menschheitszukunft gestattet, im Kontrast zu den gleichzeitigen bürgerlichen Tendenzen klarer und wirklichkeitsnäher als üblich das Richtige herauszustellen. Wir finden deshalb in diesem seinen eigentlichen Weg suchenden Sozialismus zweierlei, einander heterogene Entfremdungen, die auf dem eigenen Boden infolge der brutalen Manipulation entstanden sind, und jene, die als Einwirkungen des allgemeinen Stands der gegenwärtigen Produktivkräfte in jeder industriell einigermaßen entwickelten Gesellschaft mit einer gewissen Zwangsläufigkeit emporwachsen, falls die Gegentendenzen nicht stark genug sind. Das macht das Problem der Überwindung äußerst kompliziert. Einerseits weil, wie bereits früher bemerkt, die ideologische Überwindung der brutalen Manipulation, der konservativ sektiererischen Weltanschauung sehr komplizierte Probleme aufwirft, indem die objektiv sozialistischen gesellschaftlichen Tendenzen in der Richtung eines Hinausgehens der an ihnen beteiligten Menschen über ihre unmittelbare Partikularität erfordern. Die Entfremdung solcher Menschen, die einer echten »Sache« hingegeben bleiben oder dies zumindest subjektiv meinen, entsteht also nicht auf dem Boden einer Partikularität, sondern auf dem einer sich selbst durch falsches Gerichtetsein dazu entstellenden. Andererseits weil die der gegenwärtigen kapitalistischen Entfremdung entsprechenden Formen sich nicht nur aus der ökonomischen Entwicklung spontan herausbilden, sondern nicht selten von der ideologischen Prätention erfüllt sind, echte Überwindungsformen der brutalen Manipulation zu sein, wodurch ebenfalls eine Scheinüberwindung der Partikularität entsteht.

Es handelt sich dabei voraussichtlich um einen langwierigen, ungleichmäßigen Prozeß, dessen konkrete Wege noch nicht deutlich sichtbar geworden sind. Nur ein spezifisches Moment muß dabei auch hier hervorgehoben werden: die qualitativ neue Rolle der ideologischen Probleme. Daß für den Einzelmenschen das Überwinden seiner persönlichen Entfremdung ein vorwiegend ideologisches Problem sein muß, haben wir bereits festgestellt. Diese Komponente fordert in jeder gesellschaftlichen Lage ihr Recht. Je mehr jedoch die Umwandlung der Menschen nicht mehr wesentlich spontan, sondern durch bewußte gesellschaftliche Praxis oder durch ihre Karikatur in der Manipulation bewerkstelligt wird, desto bedeutsamer wird die Funktion der Ideologie auch für die objektiven gesellschaftlichen Grundlagen der Entfremdung. Aus jeder noch so flüchtigen Analyse der Entfremdungstendenzen in der Stalinzeit folgt dies in zwingender Weise: die sich vom Marxismus entfernende Richtung einer jeden Art solcher Manipulationen kann unmöglich einfach administrativ abgeschafft werden; sie setzt die auf Prinzipien zurückgehende Kritik der Entstellungen des Marxismus, seine methodologische Wiederherstellung voraus, denn eine neue, von Grund aus verschiedene Stellungnahme zur Gesellschaft, zu ihrer Entwicklung, zur Rolle, die der Einzelmensch darin spielt (die eigene persönliche Verhaltensweise mitinbegriffen) bildet die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Manipulation wirklich und nicht bloß formell überwunden werde. Die in den Menschen lebendig gebliebenen Tendenzen zum Ausbau einer sozialistischen Wirklichkeit bilden die faktischen Einsatzkräfte zu einer echten Umwandlung. Und es ist klar, daß sie auch durch einen ideologischen Prozeß erweckt, richtig eingestellt, von ablenkenden Überresten gereinigt etc. effektiv werden können. Diese Notwendigkeit erfährt auch dadurch eine Steigerung, daß in der Stalinschen Periode die Formen des Marxschen Denkens zwar inhaltlich, in ihren falschen Intentionen weitgehend umstrukturiert, aber formell (vor allem verbal) kaum verändert worden sind. Den falsch gebrauchten Ausdrucksweisen ihren verschollenen, aber einzig echten realen Sinn wiederzugeben, ist deshalb ebenfalls eine ideologische Aufgabe wie die noch so radikale Änderung der die Praxis leitenden Parolen, nur daß dieser Prozeß gerade ideologisch gesteigerte Ansprüche an die geistige Produktivität und an die echte, zu Änderungen führende, kathartische Rezeptivität stellt, gegenüber einer normal verlaufenden ideologischen Umwandlung in einer bürgerlichen Gesellschaft.

Die bürgerliche, sich oft wissenschaftlich nennende Publizistik gebraucht seit den dreißiger Jahren den Ausdruck Totalitarismus, womit die gesellschaftliche wie geistige Verwandtschaft von Faschismus und Kommunismus vernichtend getroffen werden soll. In Wirklichkeit kann kein derart ausschließender Gegensatz als

der des Sinnes von beiden Systemen vorgestellt werden; es ist freilich einer, der aus der Gegensätzlichkeit der Antworten auf teilweise ähnliche gesellschaftliche Krisenprozesse entstiegen ist. Die Hoffnung vieler, 1917 könnte den Auftakt zu einer Revolution europäischen Maßstabs werden, war schon in der Mitte der zwanziger Jahre zerflattert. Daß sie echt gesellschaftliche Grundlage hatte, zeigte sich zunächst in Mitteleuropa darin, daß ein dem Wesen nach unveränderliches Weiterexistieren in den alten Lebensformen nicht mehr als möglich erschien, und damit entstand der ideologische Drang nach einer neuen Form der sozialen Reaktion. Die ausgebliebene Revolution, die nicht völlig unbegründete Furcht vor ihrem latenten Weiterwirken und eventuellen Wiederaufleben hat die herrschenden Klassen Mitteleuropas zu Anhängern und Unterstützern des Faschismus gemacht, die der westlichen Demokratien, solange es ging, zu seinen wohlwollenden Beobachtern. Breite, begeisterte Massenbewegungen zur Rettung, zum Heil, zur Expansion des imperialistischen Kapitalismus hatten demnach echte Wurzeln in der vorangegangenen Entwicklung. In meinem Buche »Die Zerstörung der Vernunft« habe ich zu zeigen versucht, wie das, was man die Weltanschauung des Hitlerismus nennt, das allmählich herangereifte Produkt einer jahrhundertlangen, reaktionären gesellschaftlich-weltanschaulichen Entwicklung war. Sie wurde zur politischen Stoßkraft, zur Ideologie im wörtlichen Sinne des Wortes: Mittel zum Ausfechten eines ökonomisch-sozialen Lebenskonfliktes dieser Formation, als es gelang, den ausgesprochen reaktionären Gedankengebilden den Anschein einer Revolution zu verleihen. Es vereinigt sich dabei die konservierende Tendenz aller rückständigen Momente der – vor allem deutschen – Gesellschaft mit jenen des neuen Imperialismus, die sich ökonomisch, gewissermaßen unterirdisch in der krisenhaften Übergangszeit vorbereiteten. Das »Revolutionäre« bestand also einerseits in einer verstärkten und bewußt barbarisiert gemachten Neuaufnahme der irrationalistischen Weltherrschaftsbestrebungen aus dem Ersten Weltkrieg, andererseits in einem kaum bewußten, spontanen Vorwegnehmen bestimmter Tendenzen, mit denen die damalige kapitalistische Ökonomie im Begriffe war, über ihre Nachkriegskrise hinauszukommen.

Es ist für diesen geistigen Übergang ziemlich charakteristisch, daß Hitler selbst in seinem programmatischen Hauptwerk das Wesen seiner eigentlichen politischen Propaganda an dem Vorbild einer wirksamen Seifenreklame illustriert.[26] Noch bezeichnender ist, daß sobald die akute Krise einigermaßen überstanden war, die dem System entsprechend gestaltete Freizeit zu einer wichtigen sozialen Frage gemacht wurde. Hitler hat also nicht einfach den früheren imperialistischen

26 Hitler: Mein Kampf, München 1934, S. 200.

Monopolkapitalismus wieder zur Herrschaft gebracht, er hat ihm auch einige neue und wichtige Züge aufgeprägt, die erst in den USA nach dem Zweiten Weltkrieg zur wahren Entfaltung gelangen konnten. Auch hier taucht deshalb die Tendenz der gesellschaftlich bewußten Umwandlung der Menschen auf. Im Anschluß an die eben angeführte Stelle spricht Hitler von der »femininen« Beschaffenheit der Massen, drückt also sowohl seinen Willen, sie seinen Zwecken entsprechend zu formen, wie seine Überzeugung ihres Geeignetseins dazu aus. Diese Umwandlung ist aber – im schroffen Gegensatz zum Sozialismus, auch in seinen entfremdeten Etappen – immer nur ein Determinieren und Dirigieren des partikularen Menschen in seiner extremsten, gleichzeitig unterjochten und entfesselten Partikularität. Gerade um das Phänomen des Hitlerismus gesellschaftlich-geschichtlich richtig zu verstehen, ist es wichtig, stets im Auge zu behalten, daß die konservativen und vor allem die ausgesprochen reaktionären Formen der Hingabe des Individuums an das, was er als seine »Sache« empfindet, ihrer Haupttendenz nach die Menschen auf dem Niveau ihrer Partikularität festhalten und fixieren und nicht eine Bewegung in ihm zu deren Überwindung entfachen. Wenn man etwa die Vorgeschichte einer solchen Hingabe im preußischen Militarismus betrachtet (und die Mehrzahl der deutschen Beamten, Richter etc. war in ihrer menschlichen Grundhaltung Militärperson in Zivilkleidung), so ist sie durch den zynischen Ausdruck Friedrichs II., der Soldat solle vor seinem Unteroffizier eine größere Furcht empfinden als vor dem Feind, am treffendsten charakterisiert. Die Hitler-Zeit bringt diese Lebenshaltung zur entfaltetsten Blüte: sie entfesselt in ihren Anhängern und Untertanen alle schlechten Instinkte der Partikularität, auch jene, sogar vor allem jene, die im normalen Alltag auch vom durchschnittlichen partikularen Menschen unterdrückt zu werden pflegen. Ihre gesellschaftliche Leistung besteht bloß darin, daß diese »Befreiung« in den vom Hitlerismus bezeichneten Richtungen entsprechend kanalisiert wird als Einheit von Treten und Getretensein, von Brutalisieren anderer und von der Furcht, selbst brutalisiert zu werden. Daß dabei als herrschende Mischung eine von ungehemmter Grausamkeit und feiger Verantwortungslosigkeit entstehen mußte, daß also die niedrigste Stufe der Partikularität erzielt und erreicht wurde, weiß heute jeder, der keine gesellschaftlichen oder persönlich-egoistischen Gründe hat, diese Tatsachen aus dem Gedächtnis der Menschen auszulöschen.

Je entschiedener ein System darauf ausgeht, daß die ihm zugeordneten Menschen das Niveau ihrer Partikularität möglichst nie verlassen, einen desto größeren, kritisch ungehemmteren Spielraum besitzt es für die unmittelbaren Inhalte seiner Zielsetzungen und für deren ideologische Begründung. Die Hitler-Zeit repräsentiert in beiden Hinsichten den bisher erreichten Höhepunkt der von keinem

Denken gehemmten Irrationalität. Nicht allein das deutsche Weltreich als Ziel entsprach keinen Augenblick den realen Machtverhältnissen, die Ideologie, mit deren Hilfe die dabei entstehenden Probleme ausgefochten werden sollten, vor allem die offizielle Rassentheorie repräsentiert ebenfalls den schroffsten Bruch mit den von der Menschheit bis dahin erreichten wissenschaftlichen Methoden der Wirklichkeitsauffassung. Die innere Absurdität einer solchen Ideologie ist eine doppelte: einerseits ist sie der schroffste Bruch mit den Methoden einer bereits allgemein möglich gewordenen gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, andererseits, in ihren rein ideologischen Funktionen, wird sie das Gedankenmittel zum Ausfechten eines von vornherein unlösbaren Konflikts, also gerade das, wozu sie sich stolz bekannt hat: ein Mythos. Das Festhalten der beteiligten Menschen an ihrer systematisch erniedrigten und zur Amoralität deformierten Partikularität erhält also eine ideologische Stütze in Konzeptionen über den Weltlauf, gerade infolge deren drastischer Unwahrheit: indem dieses Weltbild sich in voller Übereinstimmung mit jenen Entfremdungen befindet, die das Hitler-Regime als dirigierte Veränderung der Menschen allgemein durchzusetzen bestrebt war. Daher bei den Zeitgenossen auf der einen Seite eine vehemente intellektuell-moralische Ablehnung dieses ganzen Systems, auf der anderen eine relativ solide Anhänglichkeit von Massen, bei denen die menschlich-sittlichen Entstellungen ihrer als unüberwindlich gesetzten Partikularität in jenem phantastisch unwahren Weltbild eine »solide« Stütze zu erhalten wähnten.

Wir haben früher, uns auf Mannheim berufend, feststellen können, daß auch die bürgerlichen Gegenspieler Hitlers die Notwendigkeit einer dirigierten, nicht mehr bloß spontanen Umwandlung des Menschen als notwendiges Fundament der modernen demokratischen Gesellschaft aufgefaßt haben. Es ist sozial selbstverständlich, daß eine solche bürgerliche Opposition gegen den Faschismus primär gegen den Sozialismus in der Sowjetunion gerichtet war. Das äußerte sich bereits in der Konzeption des Totalitarismus, die ideologisch den Anschein zu erwecken berufen war, es handle sich in beiden Fällen um das geistige und politische Bekämpfen eines und desselben sozialen Phänomens. Die von uns angedeuteten fundamentalen Gegensätze wurden also in der Begründung der neuen bürgerlichen Ideologie prinzipiell annulliert, rein äußerliche Erscheinungsformen sollten bestenfalls diese apriorisch gesetzte Wesensgleichheit empirisch beleben. Der innere, gedankliche Zwiespalt in dieser Ideologie ist der genaue geistige Ausdruck für den Zwiespalt, der in ihrer politischen Setzung lag: der Widerspruch, daß bei den imperialistischen Mächten, deren vorwiegender Wunsch war, die Sowjetunion mit Hitlers Hilfe zu stürzen (München etc.), so daß nur die absolute Hemmungslosigkeit im Hitlerschen Streben nach Weltmacht

ihnen das kriegerische Auftreten gegen ihn, das stets vorbehaltsvolle Bündnis mit der Sowjetunion aufzwang.

Uns interessiert dieser Problemkomplex hier vorwiegend als die reale Basis der in der imperialistischen Welt herrschenden neuen Ideologie; diese auch vor allem in ihren Beziehungen zu den neuen Formen der Entfremdung. Vor allem die – und darin zeigt sich der in der imperialistisch-kapitalistischen Grundlage fundierte – gedanklich rationalistisch, politisch-demokratisch variierte Fortsetzung von im Faschismus initiierten wichtigen neuimperialistischen Tendenzen. (Das bedeutet selbstredend nicht, daß die politisch-soziale Grundrichtung dieser Entwicklung einfach faschistisch wäre. Sie steht vielmehr in einem – freilich partiellen, aber nicht unwichtigen – Gegensatz dazu, repräsentiert einen eigenartigen Zustand der äußerlich demokratischen Formen. Aber Sinclair Lewis hat das früh erkannt, und die Periode Mc Carthys, die Anhängerschaft Goldwaters etc. haben es klar gezeigt, daß – freilich bei verschiedenen äußeren Formen – diese Möglichkeit der imperialistischen Ökonomie und folglich ihres politischen Überbaus tatsächlich als reale Tendenz innewohnt.) Die sichtbare Oberfläche beherrscht freilich ein schroffer Gegensatz. Der faschistische Mythos als Gedankenform einer Ideologie wird verächtlich abgelehnt. Diese Ablehnung wird, wie wir bereits oft sehen konnten, in der Richtung verallgemeinert, daß es zur prinzipiellen Ablehnung einer jeden Ideologie, zur Entideologisierung als Prinzip kommen sollte. Damit soll vorerst jede Ideologie, jedes Austragen gesellschaftlicher Konflikte mit Hilfe von Ideologien von vorneherein diffamiert werden. Die Einzelmenschen sollen, ebenso wie ihre sozialen Integrationsformen, »rein rational« handeln; dann gibt es überhaupt keine echten Konflikte mehr, keinen Spielraum für Ideologien; rein »sachliche« Differenzen ließen sich rein »sachlich« durch rationelle Vereinbarungen, durch Kompromisse etc. regeln. Die Entideologisierung bedeutet also die unbeschränkte Manipulierbarkeit und Manipulation des gesamten Menschenlebens.

Diese Einstellung zur Wirklichkeit nimmt deshalb prinzipiell nur die Existenz der partikularen Menschen zur Kenntnis. So wie der Warenmarkt zur objektiven universellen Abwickelungsform einer jeden Kulturtätigkeit wird, so soll im Privatleben der Menschen, vermittelt durch die vollendete Manipulation aller Lebensäußerungen, die Partikularität absolut das Menschsein beherrschen. Der ideologische Gegensatz zur faschistischen Ideologie der Mythen scheint damit gefunden zu sein, verbunden mit dem Vorteil, daß damit simultan der ganze wissenschaftliche Sozialismus ebenfalls zu einer mythenhaften Ideologie degradiert werden kann, daß der Scheinrationalismus der generellen Manipulation das gesamte Leben aller Menschen beherrscht. Die im Krieg siegreich gewordene

Abwehr von Hitlers Bestrebungen und Methoden, deren natürlicher Führer im Westen die USA wurde, ersetzt die eine Weltherrschaft durch eine andere; der brutalen Manipulation wird eine verfeinerte gegenübergestellt. Das hat zur Folge, daß hier, noch stärker als bei Hitler selbst, die Geschäftsreklame zum Modell der politischen Propaganda, der Suggestion der zur Herrschaft gerufenen »entideologisierten« Ideologie wird; allerdings insofern in einer unvergleichlich freier scheinenden Weise, als dem manipulierten Menschen gerade die Methode seines Manipuliertwerdens den bewußtseinsmäßigen Schein seiner vollendeten Freiheit vortäuschen soll.

Es gehört zur Ironie, die der nicht teleologische, immer widerspruchsvolle Charakter der Bewegung des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, daß selbst diese so vollendet durchmanipulierte Entideologisierung letzten Endes doch nicht ohne Ideologie auskommen kann; es ist die der Freiheit als »erlösenden Schlüsselwerts« für sämtliche Fragen des Lebens; in Fällen, bei denen ein Hapern der einzelnen Manipulationen in den Menschen etwa Zweifel an ihre richtige, alles ordnende Allmacht auftauchen lassen könnte, tritt der Fetisch der Freiheit auf. Dieser – höchst ideologische – Begriff der Freiheit bedeutet, gerade wegen dieser seiner universell problemlösenden Funktion, zugleich alles und nichts. Jede Manipulation des Imperialismus der USA, z. B. die Herrschaft einer völlig wurzellosen Marionettenregierung in Süd-Vietnam, wird im Namen dieser Freiheit verteidigt: die innere Freiheit in den USA selbst soll sich in Gefahr befinden, wenn das Volk Vietnams nichts von einer solchen Regierung wissen will. Und so weiter über Santo Domingo bis Griechenland. Man würde aber die Grundstruktur dieser manipulierten Demokratie verkennen, wenn man glauben würde, der höchst ideologische, allgemein gehaltene Fetisch der Freiheit diene bloß zum – ideologischen – Ausfechten spontan entstandener Konflikte. Das geschieht natürlich in vielen Fällen. Der Fetisch der Freiheit wird aber zu einer Gottheit mit realer Macht: es ist die CIA, die unter dieser entideologisiert-ideologischen Decke den neokolonisatorischen Weltimperialismus der USA de facto leitet, die auch in der inneren Politik dessen Tendenzen vertritt und als Macht, wenn nötig auch als brutale Macht, auftritt, wo die einfache Ideologie zu einem solchen Austragen sich als unfähig erweist. Noch heute sind die wirklichen Umstände des Mordes an J. Kennedy lange nicht aufgedeckt, aber bereits das öffentlich gewordene Material zeigt ein Bild, wogegen die Vorbereitungen der Dreyfuß-Affäre, die Versuche zu verhindern, daß die wahren Schuldigen entdeckt werden, als harmlose Idylle erscheinen. (M. L. Kings und Kennedys Ermordungen sowie das, was über die Erforschung ihrer Ursachen öffentlich wurde, zeigen, daß es sich hier um ein System handelt.)

All dies mußte nur darum angedeutet werden, weil erst in diesen Zusammenhängen der wahre entfremdende Charakter dieser universellen Manipulation deutlich hervortreten kann. Das Menschenformen durch eine organisatorische, ökonomische und ideologische Reduktion möglichst aller Einzelmenschen auf ihre unaufhebbar scheinende Schranke der Partikularität ist zugleich Ziel und Folge des herrschenden Systems. Unseren allgemeinen Bestimmungen entsprechend kann diese Entfremdung nur durch eine fundamentale ökonomisch-politisch-soziale Umwälzung des ganzen Systems als allgemeine und objektive Massenerscheinung aufgehoben werden. Allerdings haben wir ebenfalls wiederholt darauf hingewiesen, daß jedes Individuum doch die Möglichkeit und – vom Standpunkt der eigenen Entwicklung zu einer wirklichen Individualität – die innere Verpflichtung haben kann, die eigene, wie immer entstandene und entfaltete Entfremdung selbst zu überwinden. Daß die Einzelmenschen dabei in der offiziellen Ideologie – und sei die ihre dem gewollten äußeren Ansehen nach noch so nonkonformistisch – schwere ontologische Hindernisse ideologisch zu überwinden haben, versteht sich von selbst. Diese Situation ist, abstrakt verallgemeinert angesehen, noch gar nichts Spezifisches; das Besondere an ihr scheint uns darin zu stecken, daß die Rolle der Ideologie in der Überwindung dieser entfremdeten Lebensführung vielleicht nie so groß war wie gerade in der Periode der entideologisierten feinen Manipulation der Menschen.

Wir waren bis jetzt bestrebt, die spezifisch neuen Züge der gegenwärtigen Entfremdung ökonomisch wie ideologisch ins richtige Licht zu stellen. Das weitere Konkretisieren dieser Lage ist auch die Absicht der gegenwärtigen Betrachtungen. Um ihnen jedoch eine wirklich reale seinsmäßige historische Grundlage geben zu können, scheint es uns unvermeidlich, vorerst, wenn auch noch so kurz, auf jene allerallgemeinsten Züge hinzuweisen, die sich als prinzipielle Grundlagen in allen Erscheinungen kapitalistischer (oder zumindest vom Kapitalismus seinsmäßig beeinflußter) Entfremdungen zeigen. Denn die echten Unterschiede und Gegensätze erhalten erst dann eine ihren objektiv-seienden Formen in der gedanklichen adäquaten Widerspiegelung entsprechende Gestalt, wenn sie innerhalb des ontologisch-historischen Rahmens der Identität von Identität und Nichtidentität betrachtet werden. Diese gemeinsamen Züge einer jeden Entfremdung innerhalb des Kapitalismus kann man bereits in ihren ersten Formulierungen von Marx, in den »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten« klar sehen, obwohl oder gerade weil dort alle äußeren Erscheinungsformen mit den gegenwärtigen scharf kontrastieren. Marx weist die Entfremdung bereits in den unmittelbarsten Arbeitsakten auf, nämlich im Verhältnis des Arbeiters zu den Produkten seiner Arbeit: »Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im

Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *produzierenden Tätigkeit* selbst.«[27] Es ist klar, daß diese Bestimmungen – freilich nur in ihrer prinzipiellsten Allgemeinheit –, auch heute Entfremdungen hervorbringend, den Arbeitsprozeß, die Stellung des Arbeiters in ihm charakterisieren, ja, wenn man, worüber wir alsbald zu sprechen kommen werden, bestimmte spezifische Züge des heutigen entwickelten Arbeitsprozesses näher betrachtet, so zeigen sich diese Zeichen der Entfremdung in einer noch gesteigerteren Weise. Erst recht erscheint diese Identität der entscheidenden Seinsprinzipien im menschlichen Leben, wenn die fundamentalen Beziehungen der so entfremdeten Menschen zur Umwelt ihrer Lebensführung näher betrachtet werden. Marx hat diese letzte Konsequenz der Entfremdung in der Herrschaft der Kategorie des Habens im Menschenleben so zusammengefaßt: »Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, er also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unserem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz *gebraucht* wird ... An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten.«[28]

Daß ein solches gemeinsames Prinzip zwischen Gegenwart und Vergangenheit des kapitalistischen Lebensverhaltens vorhanden ist, bedarf keines Kommentars. Bedeutsam ist, daß der Kapitalismus seit der Niederschrift der oben zitierten Zeilen gewaltige Fortschritte im Universalmachen des Habens getan hat. Gerade die höchst gesteigerte Bedeutung des Konsums und der Dienste im Gesamtwarenverkehr erweist das mit unmittelbarer Evidenz. Im Alltagsleben des Arbeiters zeigt sich die Macht des Habens nicht mehr als ein einfaches Entbehren, als Einfluß des Nichthabens der wichtigsten Mittel zur alltäglich notwendigen Bedürfnisbefriedigung auf das normale Leben, sondern im Gegenteil als die des direkten Habens, als der Wettlauf mit anderen Menschen und Gruppen im Versuch, die persönliche Geltung durch Quantität und Qualität des Habens zu erhöhen. Der Marxsche Ausspruch hat also in mehr als einem Jahrhundert auch an unmittelbarer Gültigkeit nichts verloren, sondern im Gegenteil viel gewonnen. Auf die Marxsche Konzeption der gesellschaftlich-menschlichen Überwindung der verlogenen Allmacht des Habens sind wir in anderen Zusammenhängen bereits zu sprechen gekommen. Wenn wir dort darauf hingewiesen haben, daß die Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft des Habens dazu führt, daß auch seine Sinne, indem sie menschlich-sachlich auf die Gegenstände reagieren können,

27 MEGA III, S. 85; MEW EB I, S. 514.
28 Ebd., S. 118; MEW EB I, S. 540.

zu »Theoretikern« werden müssen. Indem sie sich »zu der *Sache*, um der Sache willen« verhalten, »aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches, menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist«[29], so haben wir von einem spezifischen Gesichtspunkt auf die ontologisch menschliche Zentralfrage der Befreiung aus dem Banne der Entfremdung hingewiesen: jeder Schritt der Befreiung ist für den Menschen einer, der ihn über seine eigene physiologisch-sozial unmittelbar gegebene Partikularität hinausführt, während alle subjektiven wie objektiven gesellschaftlich-menschlichen Tendenzen, die ihn an diese festnageln, zugleich Förderer seines Ausgeliefertseins an die Entfremdung sind. Schon diese höchst allgemein gehaltene Charakteristik der kapitalistischen Gegenwart zeigt, daß alle herrschenden ökonomischen, sozialen, politischen Manipulationen mehr oder weniger bewußte Instrumente dazu werden, um den Menschen an seine Partikularität und damit an sein Entfremdetsein zu fesseln.

Das soziale Modell dazu ist die moderne Werbung: nicht umsonst vergleicht schon Hitler, wie wir gesehen haben, die richtige politische Propaganda mit der zum Muster genommenen Seifenreklame. Wenn wir diese Werbung in einem kapitalistisch hochentwickelten Lande in ihrer gesellschaftlichen Totalität betrachten, so geht sie einerseits, wie dies bereits Hitler festgestellt hat, von einer beinahe grenzenlosen Beeinflußbarkeit der Menschen aus, vom Glauben, daß ihnen, wenn man die richtige Methode ausfindig gemacht hat, Beliebiges suggeriert werden kann. Auch das hängt mit der Partikularität der Menschen eng zusammen. Das, was er auf diesem Niveau als seine Persönlichkeit betrachtet, ist der Regel nach bloß seine gesellschaftlich gewordene Einzelheit. Diese war in traditionell gebundenen Gesellschaften ein stabilisierendes Prinzip; heute ist es das der äußersten Beeinflußbarkeit. Hinter beiden steht die innere Unsicherheit des bloß partikularen Menschen in der Frage, was ihn eigentlich zur Person macht. Die Erscheinungsformen von Stabilität oder Labilität entsprechen den Bedürfnissen der jeweilig herrschenden Produktionsweisen. Daß in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, im gesellschaftlichen Sein der Menschen doch gewisse Schranken der universellen Suggestibilität vorhanden sind, ändert am Charakter dieser Tendenz als – annähernd – universell herrschender sehr wenig. Bei der Suggestion kommt es vor allem darauf an, den Wunsch der Menschen, als Persönlichkeit zu gelten, so zu beeinflussen, daß sie ihn gerade mit dem Kauf des

29 MEGA III, S. 119; ebd., S. 540.

den Gegenstand der Werbung bildenden Konsumartikels oder Dienstes befriedigen. Die Wirkung auf den Menschen richtet sich also primär darauf, daß er des Glaubens sei, durch Erwerb der betreffenden Haarwässer, Krawatten, Zigaretten, Autos etc., durch Besuch bestimmter Badeorte etc. als echte, von seiner Umgebung anerkannte Persönlichkeit zu gelten. Nicht das Anpreisen der Waren ist also hier das Primäre, wie ursprünglich im annoncierenden Anpreisen, sondern das persönliche Prestige, das durch ihre Erwerbung für den Käufer erreicht werden soll. Dem liegt sozial gesehen eine Doppeltendenz zugrunde: einerseits die Absicht, die Menschen in bestimmter Richtung zu beeinflussen, zu formen (wieder sei an Hitlers These über den femininen Charakter der Massen erinnert), andererseits die, die Partikularität der Menschen hochzuzüchten, in ihnen die Einbildung zu verstärken, gerade diese auf dem Warenmarkt erworbene oberflächliche Differenzierung der Partikularität sei der alleinige Weg des Menschen, Persönlichkeit zu werden, d. h. persönliches Ansehen zu erringen. Daß in alledem die alte von Marx hervorgehobene Kategorie des Habens die fundierende Rolle spielt, bedarf keines Kommentars: auch hier soll das Haben das Sein bestimmen.

Wird dieses Modell von der Warenwerbung auf die Kultur übertragen, so setzt die aktive Rolle der im Modell selbst nur implicite enthaltenen Ideologie der Entideologisierung als vermittelnde Macht ein: auch die Kulturgebilde sollen mit den alten Vorurteilen des ideologischen Wirkens (Ausfechten von Konflikten) brechen. Damit verschwindet einerseits jeder Gehalt aus solchen kulturellen Objektivationen. Die Manipulation der gehaltlosen Form wird zum alleinigen Maßstab des Werts. Daß es dadurch zu einer Herunternivellierung auf das Niveau der Partikularität auch im schöpferischen Verhalten kommen muß, will niemand bemerken, daß nämlich, letzten Endes, etwa das Aussuchen eines bizarren Adjektivs als Garantie der Persönlichkeit des Autors sich nicht höher über die Partikularität erheben muß, als der Erwerb einer ebenfalls höchst individuellen Krawatte im Alltagsleben. Dieses Nivellieren ist eben die Konfiskation aller über die Partikularität hinausstrebenden Kräfte und Konflikte des Menschenlebens. Wenn z. B. Dürrenmatt, sicherlich ein nicht nur hochbegabter, sondern auch ernst zu nehmender Schriftsteller das Recht des Dichters, die Schicksale seiner Gestalten nach Belieben zu bestimmen (also letzten Endes: zu manipulieren) an dem Beispiel des Kapitäns Scott illustrieren will, nämlich daran, daß dieser als tragischer Held im Versuch, die Arktis zu erforschen, zugrunde ging, man könne sich aber ebenso vorstellen, daß er durch Zufall in eine Kühlkammer eingesperrt wurde und dort, komisch, umkomme, so wird bei einer solchen Relativierung alles menschlich Wesentliche aus dem Fall Scott stillschweigend entfernt. Aus der

so wichtigen Themenwahl, wo so oft der echte Dichter eher vom Thema gewählt wird, als er wählt, wird eine souverän-willkürliche Manipulation gemacht. Die so entstehende artistische Zufälligkeit, das Absurde, das z. B. im Fall des in der Kühlkammer krepierenden Scott reichlich vorhanden ist, fixiert letzten Endes alles auf das Niveau der bloßen Partikularität als auf die unaufhebbare Basis und Erscheinungsform jeder menschlichen Existenz.

Die sozialen Gründe für eine solche Einstellung erwachsen gerade aus den Unterschieden zwischen älterem und neuerem Kapitalismus. Zweifellos war der Klassenkampf des Proletariats im 19. Jahrhundert keineswegs direkt auf Zerstören der Entfremdung ausgerichtet. Sein generell vorherrschender Inhalt ergab sich ja spontan aus den brennenden Tagesfragen, aus Lohnerhöhungen (bzw. aus Verhindern von Lohnreduktionen), aus Verkürzungen des Arbeitstags (bzw. aus dem Kampf gegen seine Erhöhung), aber da diese die materielle Basis für die damals wirksamen Entfremdungen bildeten, war es unvermeidlich, daß auch der für unmittelbare ökonomische Tagesforderungen geführte Klassenkampf objektiv ununterbrochen Elemente eines Kampfes gegen die Entfremdungen mitenthielt. Und diese Verbundenheit hatte ihrerseits die unvermeidliche Folge, daß ein solches Gerichtetsein gegen die Entfremdungen auch auf die Ideologie dieser Klassenkämpfe, wenn auch nicht bei sämtlichen Teilnehmern, einen entscheidenden Einfluß ausüben mußte. Ohne hier auf diesen Fragenkomplex näher eingehen zu können, sei bloß bemerkt, daß dabei besonders die Verkürzung der Arbeitszeit, das Erringen einer der Menschenentwicklung angemesseneren Freizeit eine sehr gewichtige Rolle spielte. Schon in der weitverbreiteten Parole »Wissen ist Macht« ist die Forderung nach Muße zum Lernen implicite enthalten. Sie erhielt aber wiederholt in dem Aussprechen der unauflöslichen Gebundenheit eines sinnvoll geführten Menschenlebens mit hinreichender Freizeit eine klare ideologische Gestalt. Es genügt vielleicht, wenn wir an die einst berühmten und populären Zeilen Richard Dehmels erinnern: »... uns fehlt nur eine Kleinigkeit, (um so frei zu sein, wie die Vögel sind,) nur Zeit.« Dieses spontan objektive Verknüpftsein des täglichen Klassenkampfes für unmittelbar ökonomische Ziele mit den großen Fragen eines Sinnvollwerdens des menschlichen Lebens für alle Menschen war sicherlich eine der Komponenten, die der Arbeiterbewegung damals eine unwiderstehliche Anziehungskraft – auch außerhalb des Proletariats – verliehen haben.

Kämpfe um derartige Fragen sind selbstredend auch in der heutigen Gesellschaft vorhanden, nur fehlt ihnen in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle eben dieses Pathos der früheren Arbeiterbewegung, und zwar gerade deshalb, weil die Streitobjekte unter den gegenwärtigen Verhältnissen für einen beträchtlichen Teil

der Arbeiter in den entwickelten kapitalistischen Ländern nicht mehr eine solche direkt schicksalhafte Bedeutung für ihre elementare Lebensführung haben. Die Verbesserung der Lohn- und Arbeitszeitverhältnisse warf dagegen damals als großes Lebensproblem die Frage auf, wie die so zustandegekommene verkürzte Arbeitszeit sich auf das Leben der großen werktätigen Massen, nicht nur der Arbeiter, auswirken wird. Es gibt heute bereits eine nicht unbeträchtliche Literatur darüber, wie die von der gegenwärtigen Ökonomie ermöglichte Freizeit in fruchtbare Muße verwandelt werden könne. Diese Literatur deckt sehr oft das Negative an der gegenwärtigen Lage mit großem und nützlichem Material auf, weist oft mit echt historischen Kenntnissen auf frühere – freilich stets höchst partielle – erfolgreiche Anläufe zu einer günstigen Lösung hin. In ihrer Grundlinie bleibt sie jedoch eine romantisch-utopische abstrakte Kritik, weil sie nur imstande ist, die Gegenwart mit vergangenen, »glücklicheren« Perioden von »bornierten Vollendungen« zu kontrastieren, nicht aber auf die zeitmäßigen ökonomischen Grundlagen und darum ontologisch auf die Verbindung und Trennung von Partikularität und ihrer Überwindung einzelmenschlich wie gesellschaftlich einzugehen. Wenn Marx im »Kapital« bei Behandlung der Arbeitszeitverkürzung durch die Maschine, auf Aristoteles, auf den Dichter Antipatros hinweist, die von der Erfindung der Maschine eine Befreiung der Arbeiter erträumt haben,[30] so glorifiziert er dabei keinerlei Utopien. Im Gegenteil: die unbefangenen Griechen hätten richtig erkannt, daß der Maschinenarbeit an sich eine Verkürzung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit innewohnt und nur im ökonomischen Kontext des Kapitalismus zum Motor ihrer Verlängerung wird.[31] Erst damit zeigen sich die spezifisch ökonomischen Kategorien, deren Wesen nur in den konkreten Produktionsverhältnissen zum Ausdruck gelangen kann, in einem wahren Lichte. Marx sagt: »Die Maschinen sind ebensowenig eine ökonomische Kategorie als der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie.«[32] Nun ist die zur Reproduktion der Arbeitskraft gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit nur als Folge des Zusammenwirkens ökonomischer Kategorien (»Daseinsformen, Existenzbestimmungen«) begreifbar. Die bereits in Ideologie übergehende Frage der Verwandlung der Freizeit in Muße setzt bei aller Bedeutung des subjektiven Faktors, der ungleichmäßigen Entwicklung etc. stets die ökonomischen Kategorienverhältnisse voraus.

30 Marx: Kapital I, S. 353; MEW 23, S. 430.
31 Marx: Kapital I, S. 407; MEW 23, S. 464 f.
32 Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 117; MEW 4, S. 149.

Selbstredend können die partikularen Menschen und ihre Versuche, die Partikularität gesellschaftlich objektiv wie menschlich subjektiv zu überwinden, nur auf dieser Grundlage sichtbar werden. Die ontologische Analyse gerade dieser Zusammenhänge ist eine zentrale Frage der Kultur unserer Zeit. Die Tatsache dieses Kampfes der Partikularität mit ihrer Überwindung ist natürlich so evident, daß sie in so gut wie jeder vergangenen Philosophie eine zentrale Stelle einnimmt; freilich betrachtet jede Periode die aus ihren spezifischen Bedingungen entsprungene Trennung als die sachlich wie gedanklich allein mögliche und maßgebende, zu einer echten Geschichte dieser Wandlungen ist es noch nicht gekommen. Es ist aber klar, daß für die klassische Antike das Überpartikulare am (freien) Menschen mit seiner Citoyenhaftigkeit gleichgesetzt wurde. Aus der Auflösung der Polis trat der Weise, der – in geistig aristokratischer Art – ihr zum Individuum reduzierter Erbe der Polis als Zentralgestalt des Nichtpartikularen hervor. Als sich diese Bewegung des Verschwindens der Polis als herrschender Lebensform auf alle Menschen, auch auf die geistig »armen« demokratisierte, erhält das Nichtpartikulare immer mehr einen transzendent-ontologischen Überbau in der seligen Unsterblichkeit von Einzelseelen, während der Haupttendenz nach alle Auswüchse der Partikularität in den Höllenstrafen die transzendente Bestätigung ihrer Wertniedrigkeit erhielten. Diese Zweiteilung erschien so kraß, daß die Kirche selbst für Zwischenlösungen sorgen mußte, so inkohärent und sich selbst widersprechend diese auch ausfallen mußten. Die ungelöste Widersprüchlichkeit ging auch in die antitranszendenten Oppositionsbewegungen über, wo der zentrale Gegensatz der abgelehnten Jenseitigkeit und der bejahten Diesseitigkeit in ihrer zumeist metaphysischen Starrheit eine richtige Bestimmung des Verhältnisses der Partikularität zu ihrer realen Überwindung im Diesseits äußerst erschwerte. Auch die idealistischen Bewegungen bei Kant und nach Kant konnten ihre Entscheidungen von einer solchen ontologischen Basis aus unmöglich richtig treffen.

Es ist dabei interessant, daß gerade Schopenhauer zu einer begrifflich klareren ontologischen Bestandsaufnahme wenigstens eines Aspekts dieses Problems gekommen ist, ohne freilich bei der abstrakten Allgemeinheit seiner Fragestellung, bei seiner Unfähigkeit, das Spezifische am gesellschaftlich-geschichtlichen Sein innerhalb seiner generellen Konzeption ontologisch zu erfassen, zu einer wirklichen Formulierung des Problems kommen zu können. Er sagt darüber: »Daß hinter der *Not* sogleich die *Langeweile* liegt, welche sogar die klügeren Tiere befällt, ist ein Folge davon, daß das Leben keinen *wahren, echten Gehalt* hat, sondern bloß durch Bedürfnis und Illusion in *Bewegung* erhalten wird: sobald aber diese stockt, tritt die gänzliche Kahlheit und Leere des Daseins zu Tage.«[33] Die verkehrte Dogmatik bei Schopenhauer liegt darin, daß er dem Sein selbst jede Sinnhaftigkeit, a priori wertend, abspricht, ohne wahrzunehmen, daß das Sein der Natur weder sinnhaft noch sinnwidrig zu sein vermag, da in ihr der Sinn ontologisch gar nicht auftauchen kann, daß erst im gesellschaftlichen Sein, in den teleologischen Setzungen, in ihren Kombinationen und Folgen Gebilde erwachsen können, auf die – vor allem auf das Menschenleben – die Kategorien der Sinnhaftigkeit, als Eigenart dieses Seins, entsprechend angewendet werden können. Die unzulässige, abstrakte Verallgemeinerung Schopenhauers schwächt aber die Richtigkeit seiner Beobachtung, daß die Langeweile im Menschen auf einem sinnwidrigen Lebensboden notwendig als herrschender Affekt entstehen muß, und zwar – hier zeigt Schopenhauer eine große Klarsicht – als notwendiges Produkt des partikularen Seins, sobald seine Bedrohtheit aufhört, also als Folge einer konkreten gesellschaftlich-ontologischen Konstellation und nicht als bloß psychologische Eigenschaft der Menschen oder von bestimmten Menschentypen. Ein gesellschaftliches Sein, das vorwiegend, ja potentiell oft ausschließlich auf die Bedürfnisse der Partikularität eingestellt ist, muß mit seinsmäßiger Notwendigkeit, gerade wenn es in seinen Bedürfnissen erfüllt zu sein scheint, die Langeweile notwendig, massenhaft produzieren. Das ist nun fraglos eine der ideologisch wichtigsten Phänomene des gegenwärtigen Lebens in den entwickelten kapitalistischen Ländern. Der unauslöschliche Durst nach Sensation, der über die Mode der Happenings, des sexuellen Voyeurtums etc. bis zum Kult der Drogen, der Bewunderung, ja selbst der Ausübung »grundloser« Mordtaten etc. führt, ist unzweifelhaft ein Produkt des durchmanipulierten Alltagslebens, seiner vordergründigen Sorglosigkeit, der aus solcher Lebensweise notwendig entspringenden und immer drückender empfundenen Langeweile. Dieser Zustand kann naturgemäß unmittelbar, primär nur als bestimmender Faktor des individuellen Lebens erscheinen. Darum spielt er, obwohl selten richtig erkannt, in den individuell unmittelbaren Revolten gegen die eigene Entfremdung eine so wichtige Rolle.

Das Phänomen selbst ist aber so massenhaft verbreitet und führt zuweilen zu so starken Kommunikationen, ja Zusammenfassungen, daß es auch als soziale Erscheinungsweise des heute herrschenden Zustands, als Keim einer Ideologie der allgemeinen Überdrüssigkeit mit der Entfremdung im manipulierten Leben auftaucht. In dieser Hinsicht muß allerdings – rebus sic stantibus – ihre Bedeutung als Motor einer gesellschaftlichen Umwälzung sehr vorbehaltsvoll beurteilt werden. Vor allem wegen des rein negativen Charakters der bloßen Langeweile.

33 Schopenhauer: Sämtliche Werke. Leipzig, V, S. 301.

Thomas Mann hat in seiner Novelle »Mario und der Zauberer« die Schranken einer reinen Negativität im individuellen Handeln, im individuellen Widerstand scharfsinnig aufgedeckt und beschrieben, das Gewicht vor allem darauf legend, daß »man vom Nichtwollen seelisch nicht leben« kann; »eine Sache nicht tun wollen, das ist auf die Dauer kein Lebensinhalt.« Diese Beobachtung trifft sehr scharfsinnig die Schranken der heute vorherrschenden individuellen Proteste, sie erweisen ihre Berechtigung aber erst recht, wenn die persönlichen Akte sich sozial synthetisieren, sich zum subjektiven Faktor einer gesellschaftlichen Veränderung zusammenfassen wollen. Es ist verständlich, daß die alten, ideologisch indirekteren Kämpfe gegen die Entfremdung, über die wir soeben gesprochen haben, eine weitaus unmittelbarere und stärkere unmittelbare Stoßkraft haben mußten. Man darf deshalb die Dauerwirkungen noch so explosiver Protesthappenings nicht überschätzen, freilich bei Anerkennung der Tatsache, daß heute die tiefste und treffendste Kritik des Systems für die große Öffentlichkeit zumeist unbekannt zu bleiben pflegt, während eine einigermaßen effektvolle Explosion sich oft eine Publizität erzwingen kann. Das besagt natürlich nicht, daß alle diese Bewegungen sozial bedeutungslos wären. Die gesellschaftliche Hauptfunktion der Manipulation des Alltagslebens – gerade innerhalb der absoluten Herrschaft des Entideologisierens – besteht gerade darin, den Menschen des Alltags ihr »normales« Leben subjektiv als das möglichst beste, objektiv als unentrinnbares Schicksal hinzustellen. Die wachsende Ausbreitung der Langeweile kann zwar die erste Tendenz im Subjekt weitgehend untergraben, sozial entwurzeln, zum wirklichen gesellschaftlichen Faktor kann sie aber erst werden, wenn die allgemeinen Grundlagen des so geführten Lebens ihre anscheinende Unerschütterlichkeit zu verlieren beginnen, wenn aus ihrer kompakten Homogenität die in ihr latent vorhandenen unauflösbaren Widersprüche sich ans Tageslicht drängen. Darum kann freilich die bis dahin sich nur als Langeweile, also nur negativ äußernde Unzufriedenheit mit der manipuliert aufgedrungenen Art der Lebensführung ebenfalls zu einer aktiv wirksamen Komponente des subjektiven Faktors werden.

Eine offenkundig richtige, das Wesen des menschlichen Seins, das der gegenwärtig möglichen Gattungsmäßigkeit für sich intentionierende Opposition gegen die aktuelle Entfremdung des Menschen in diesem System ist doch, zumindest vorläufig, bis zu einem gewissen Grade zur Ohnmacht verurteilt. Die praktische Ohnmacht hängt weitgehend mit der theoretischen zusammen. Dreißig Jahre der theoretischen Stagnation des Marxismus haben die schmachvolle Lage zustande gebracht, daß heute, fast ein Jahrhundert nach seiner Wirksamkeit die Marxisten noch nicht imstande sind, eine nur einigermaßen adäquate ökonomische Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus zu geben. Die Erfolge der ökonomischen und

politischen Manipulation konnten unter diesen Umständen, bei Fehlen einer echten und einflußreichen marxistischen Kritik der Zustände und Tendenzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, bei ihrer weit verbreiteten Auslegung durch die offiziellen und freiwilligen Verteidiger des Systems in den Massen als dem Wesen nach endlich und endgültig erreichter, wenn auch in Einzelheiten, vor allem technologisch, ständig vervollkommneter Gipfelzustand der Entwicklung gefeiert werden. Der äußere Ablauf der Geschichte schien einen solchen Aspekt zu bestätigen. Es ist vorerst noch nicht nötig, auf die Details der Scheinhaftigkeit dieses Scheins näher einzugehen. Für unser Problem der Entfremdung muß dabei als wichtiges, ja zuweilen ausschlaggebendes Motiv hervorgehoben werden, daß die anscheinende Allmacht der Manipulation auf allen Gebieten des Lebens, die diese Entfremdungen hervorbrachte, die von uns eben geschilderten anfänglichen Symptome des Unbehagens nur in vereinzelten Fällen zu einem individuell-ideologischen Protest heranreifen ließ. Solche Proteste blieben, sehr oft von der »Publicity«-Maschinerie der Manipulation totgeschwiegen oder kritisch »zermalmt«, im wesentlichen wirkungslos. Dieser technisch vortrefflich funktionierende Riesenapparat bekämpfte jeden Ansatz zur Auflehnung teils – und vor allem – durch Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse nach prestige-gelenktem Wohlbefinden des Alltags, teils durch dessen entideologisierend-ideologisches Hochpreisen als allein zweckmäßige und menschenwürdige Lebensweise, teils – und auch dieses Moment hat ein großes Gewicht – durch wissenschaftliche, freilich zumeist manipuliert pseudo-wissenschaftliche Darlegungen der apriorischen Aussichtslosigkeit, selbst eines Versuchs, gegen die Allmacht dieses Systems sich aufzulehnen. Für die Technik dieser Manipulation diene nur ein Beispiel: Nie wird die Beziehung zwischen kapitalistischen und früher kolonialen Ländern in der Presse ernsthaft diskutiert. Es genügt, daß die Wörter Kolonie, Kolonialismus etc. nur in Anführungszeichen abgedruckt werden. Dadurch »weiß« ein jeder Leser, daß er, wenn er sich zu der Gruppe »in« und nicht zu der von »out« zählen will, solche Fragen mit einem ironischen Lächeln abzutun hat. Die Kombination solcher Einflüsse ergab nicht nur eine Unfähigkeit, allen Verlockungen der Partikularität zu widerstehen, (wobei die Verlockungen der »Publicity« selbstredend als moderne Erscheinungsweisen der generell herrschenden Partikularität betrachtet werden müssen), sondern auch neue und spezifische Formen der intellektuellen und moralischen Anpassungsweisen an gesellschaftliche Strömungen, deren Gefährlichkeit für den menschlichen Kern eines menschlichen Lebens die sich Anpassenden zuweilen mehr oder weniger deutlich empfinden. Der nonkonformistische Konformismus, d. h. ein faktisches Unterstützen von gesellschaftlichen Herrschaftsformen, über deren Gefährlichkeit man inner-

lich keinerlei Zweifel hegt, ist die Verhaltensweise einer relativ breiten Schicht, in der das Unbehagen mit den herrschenden Mächten bereits zu Ansätzen einer theoretischen Ablehnung zu gedeihen beginnt, die aber diese ihre Gesinnung – vielfach auch für sich selbst, vielfach bloß für die Öffentlichkeit – in solchen Ausdrucksformen zu äußern pflegt, die das reibungslose Funktionieren des Manipulationsmechanismus in keiner Hinsicht stören sollen und können. Solche nonkonformistischen Konformisten können deshalb bei verbal starken kritischen, ja oppositionellen Publikationen faktisch angesehene Mitarbeiter der universellen Manipulation bleiben.

Dieses System als das faktische Beherrschtsein der ganzen Welt durch den »american way of life«, den angeblichen Endzustand der Menschheitsentwicklung, dessen unerschütterliche Solidität das ewige Bestehen manipulierter Formen von der Philosophie bis zu den Sexmoden zu garantieren schien, zeigt in den letzten Jahren immer deutlicher bedenkliche Risse. Auch hier ist es nicht unsere Aufgabe, ein konkretes Gesamtbild zu geben. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß alle »roll-back«-Illusionen des »kalten Krieges«, basiert auf die Abwehr einer – nie geplanten – Sowjetoffensive, längst verstaubte Akten der Geschichte geworden sind; daß die verschiedenen »Wirtschaftswunder« (vor allem das deutsche) sich – im Gegensatz zu den Manipulationstheorien – als nunmehr abgelaufene Wiederherstellungsperioden erwiesen haben;[34] daß die als grandios sicher verkündete Eskalationstheorie in Vietnam sich völlig unerwartet mit einer Gegenoffensive konfrontiert sah und praktisch zusammenbrach; daß in den USA selbst mit einer unerwarteten Plötzlichkeit die Negerfrage bürgerkriegsähnliche Dimensionen annahm; daß der Dollar als »Weltgeld« ebenfalls plötzlich seine Geltung erschüttert sah usw. usw. Uns interessiert bei allen diesen Ereignissen bloß die praktische (und demzufolge auch die theoretische) Erschütterung des universellen Manipulationssystems. Sie ist darum so wichtig, weil nunmehr früher gänzlich isolierte, sich nur in Happenings zu äußern fähige Protestbewegungen anfangen, bestimmte Massengrundlagen zu erhalten, unter Umständen sogar zu politischen Faktoren zu werden. Das ist natürlich ein äußerst langwieriger Prozeß, dessen Massenbasis und politisch-soziale Schlagkraft heute noch keineswegs überschätzt werden darf. Aber bei aller Vorsicht in bezug auf die konkreten Perspektiven können zwei wichtige Momente des beginnenden Wandels festgestellt werden. Erstens – und in der Perspektive vor allem – daß eine gesellschaftliche Basis für reale Oppositionsbewegungen sich bilden zu beginnen scheint. Freilich soll dabei die institutionelle Widerstandskraft des manipulierenden Systems nicht unterschätzt werden. Es ist

34 Jánossy, Ferenc: Das Ende der Wirtschaftswunder, Frankfurt 1966.

z. B. mit Ausnahme von Italien und Frankreich die Möglichkeit einer noch nicht nur großen Massenverbreitung erwachsenden Oppositionsbewegung außerordentlich erschwert, eine parlamentarische Vertretung zu erlangen. (Wie wichtig eine minimale Vertretung in Krisenzeiten sein kann, hat das Beispiel Liebknechts im Ersten Weltkrieg international gezeigt.) Und die ersten Reaktionen auf die einsetzende Krise des Systems zeigen sich in den Versuchen, solche Möglichkeiten noch stärker institutionell abzuschneiden. (Frage des Mehrheitswahlrechts in Deutschland als Erhöhung der 5 %-Grenze für parlamentarische Vertretung.)

Diese zunehmende Selbstentlarvung der ökonomisch-politischen Manipulationsmethoden geht aber inhaltlich zuweilen weit über das bloß Methodologische hinaus. Wie wichtig auch diese Entlarvung ist, werden wir später sehen. Vom Standpunkt der entscheidenden gesellschaftlichen Bewegungen reicht aber das bloße Versagen einer Methode und dessen Erkenntnis nicht aus. Erst wenn dieses als notwendige Folge der inhaltlichen Falschheit im politischen oder ökonomischen Leben oder in beiden zum Ausdruck gelangt, kann es zum Ausgangspunkt gewichtiger gesellschaftlicher Aktivitäten werden. Fehlleistungen, so lange die Massen sie bloß als Mangelhaftigkeiten in den Durchführungsformen, als Einzelerscheinungen bewerten, können zwar Kritiken, sogar leidenschaftliche, hervorrufen, aber die Korrektur der Fehler doch jenem Establishment überlassen, das sie begangen hat. Eine Systemkrise kann nur dann entstehen, wenn sich eine notwendige Verknüpftheit im Fehlerhaften der Durchführungsmethoden mit den wichtigsten Inhalten des gesellschaftlichen Lebens offenbart, wenn es demzufolge den Menschen bewußt wird, daß ihre bisherige Aktivität nicht bloß mit falschen Methoden geleitet, sondern falschen, ihren echten Interessen nicht entsprechenden Zielen entgegengeführt wurde, daß die nunmehr als verwerflich eingeschätzten Methoden bloß Mittel waren, den Menschen falsche Lebensinhalte aufzudrängen und sie deren Herrschaft zu unterwerfen. Erst wenn die kritische Einsicht sich bis zu dieser Stufe erhebt oder sich ihr nähert, erhellt es sich für die Menschen, daß die bisherige Basis ihres Lebens eine unangemessene war, daß sie in der neu erkannten (oder zumeist: in derart neu zu erkennenden) Wirklichkeit ihr Leben auf den wichtigsten Gebieten neu einzurichten haben.

Es ist nun ein wesentliches Kennzeichen des jetzt heranreifenden Sichtbarwerdens der tiefsten Widersprüche des gesellschaftlichen Seins im gegenwärtigen Kapitalismus, daß darin allmählich, oft ruckweise die Folgen langer, vorangegangener Entwicklungen, die man zumeist nicht zur Kenntnis nahm, nicht nehmen wollte, explosiv auf die Oberfläche treten, sich in den Mittelpunkt des aktuellen Daseins drängen. Es genügt, wenn man daran denkt, wie die heutigen Engländer vom Geschichtsablauf zur Einsicht gezwungen werden, in einem kleinen Inselreich am

Rande Europas leben zu müssen, statt im europäischen Zentrum eines Weltreichs. Der faktische Zusammenbruch jenes »Commonwealth«, das als politisch-ideologischer Ersatz an die leere Stelle des verlorengegangenen Weltreichs manipuliert wurde, bringt also einen seit langer Zeit verdrängten wichtigen Tatbestand ans Tageslicht, und die notwendige Abrechnung des englischen Volks mit diesem seinen Manipuliertsein beginnt sämtliche Fragen seines gesellschaftlichen Seins in Frage zu stellen. Bei aller historisch-sozialen Verschiedenheit enthält die deutsche Krise, freilich nur in höchster Allgemeinheit, analoge Momente, indem der Zusammenbruch der Dullesschen »roll-back«-Politik, die für geeignet gehalten wurde, das fundamentale Problem des deutschen Imperialismus – die Folgen zweier irreal-sinnloser Versuche, die Weltherrschaft zu erringen, bei reaktionärem Konservieren der sozialen Rückständigkeit Deutschlands, die Folge der gescheiterten demokratischen Revolutionsversuche – manipulationsmäßig verschwinden zu lassen, jetzt allmählich die ganze unbewältigte Vergangenheit ans Tageslicht zu bringen beginnt. (Diese Manipulation reduzierte z. B. die ideologische Überwindung der Hitler-Periode auf ein materielles Gutmachen des Unrechts an den Juden in Israel.) Daß dahinter verborgen der Traum von einer Wiederanknüpfung an die alten Ziele steckt, wurde und wird nie offen eingestanden. Daran ist soviel richtig, daß – rebus sic stantibus – allerdings kein einigermaßen vernünftiger Mensch daran denkt, die Hitlergrenzen wiederherzustellen, Deutschland zur Atommacht zu machen etc. Trotzdem betrachtet die offizielle Politik solche Zielsetzungen als unter bestimmten, veränderten außenpolitischen Umständen als perspektivisch real möglich. Darum entsteht in der deutschen politischen Manipulation ein viereckiger Kreis: eine solche formal-offizielle Anerkennung des Zustandes nach dem Zweiten Weltkrieg, daß diese Anerkennung im Moment einer Verschiebung der Machtverhältnisse – als Fortsetzung der bisherigen Politik – sofort verschwinden und einem aggressiven Revancheimperialismus weichen müßte. Die ideologische Manipulation der deutschen Vergangenheit, die manipulierenden Formen der aktuellen Politik, Rechtsprechung etc. stehen also – öffentlich uneingestanden – im Dienste der Perspektive: das »alte« Deutschland mit seiner bürokratisch-»obrigkeitlichen« Reaktion, mit seinen, heute freilich etwas zurückgeschraubten Expansionstendenzen innerhalb moderner, manipuliert-demokratischer Formen für die Zukunft möglichst intakt zu bewahren. Die Krisenzeichen, die immer sichtbarer hervortreten, wurzeln also in den entscheidenden Schicksalsfragen des deutschen Machtsystems der Neuzeit. Schließlich sei noch kurz darauf hingewiesen, daß es De Gaulle gelang, auf Grundlage der noch weitgehend latenten Krise der »roll-back«-Politik einen Großmachtstraum des französischen Imperialismus, als »Führer« eines geeinten

und von den USA unabhängigen »Europas« praktisch zu manipulieren. Die an sich richtige Erkenntnis, daß es eine Sowjetoffensive gegen Europa nie geben wird, hat für De Gaulle den Spielraum für eine machtpolitisch unfundierte Großmachtmanipulation geliefert, für eine innenpolitische Diktatur, die allen ökonomisch-gesellschaftlichen Problemen mit rhetorischer Manipulation geschickt aus dem Wege ging. Auch hier zeigen sich die Krisenzeichen, immer größere Massen in Bewegung setzend.

Noch prägnanter erscheint dieser fundamentale Zusammenhang in den Widersprüchen, die die letzten Jahre der Entwicklung in den USA charakterisieren. Die Krise jener »pax americana«, die nach der Vernichtung Hitlers mit dem Anspruch auftrat, als Lebensform der gesamten zivilisierten Welt zu gelten, setzt ein. Die schlichte Aufrichtigkeit einer allgemeinen Entideologisierung sollte die wüsten, die Denkwelt vergewaltigenden Exzesse des »Totalitarismus« ablösen, die ökonomische Freiheit, die politische Demokratie die deutsche Entrechtungs- und Vernichtungsgewalt. Und da der Zweite Weltkrieg den Zusammenbruch des alten Kolonialismus im Weltmaßstabe mit sich führte, sollte diese neue Form der demokratischen Herrschaft alle mehr oder weniger zurückgebliebenen Völker auf den Weg der Zivilisation bringen. Als einziger Feind erschien die »Eroberungssucht« der Sowjetunion; das anfängliche Atommonopol sollte dazu dienen, ihre sicher erwartete Aggression vernichtend abzuwehren, um so die alle beglückende »pax americana« als friedlich-freie Weltherrschaft zu etablieren. Es kommt auch hier nicht auf eine Beschreibung an, wann, wo und wie diese Konzeption sich faktisch als Werbeslogan einer monumental imperialistischen Manipulation erwies. Nur um der weit verbreiteten Unwahrheiten willen sei darauf hingewiesen, daß es zu einer Abwehr sowjetischer Aggressionen, mangels selbst ihrer Absicht, nie kommen konnte. Nach dem Atompatt erwiesen sich die von den USA aufgebauten Bündnisse als derart evident zwecklos, daß der Beginn ihres Auflösungsprozesses unaufhaltbar wurde. (Als Ausnahme kann bloß die Bundesrepublik gelten, wo noch immer nicht wenige von der Rückkehr der goldenen Zeiten des »roll-back« träumen.) Wie es bisher in der Außenpolitik gelang, die beginnenden Krisenzeichen wegzumanipulieren, so auch innenpolitisch, obwohl es sicher ist, daß sowohl die Negerfrage wie die Manipulationen etwa um die Kennedy-Morde Erschütterungszeichen des ganzen Systems sind. Alle diese Komplexe, die nur bestimmte Hauptmomente des erschütterten Gleichgewichts von heute beleuchten, zeigen letztlich eine einheitliche Linie in dem immer Unsichererwerden der Systemgrundlagen selbst.

Wann und wie solche Momente, sowie einzelne andere, die heute noch nicht offenbar geworden sind, in den wichtigsten kapitalistischen Ländern akute Krisen

auslösen werden, steht noch dahin. Viele Symptome weisen aber darauf, daß sie zum Ausgangspunkt einer weitausgreifenden sozialen Kritik des Manipulationssystems, zur ideologischen und später auch organisatorischen Bildung einer massenhaften und prinzipiell fundierten Oppositionsbewegung, die also weit über das bisher dominierende Niveau hinausgeht, werden können. Ist eine solche einmal ernsthaft im Entstehen begriffen, so wird es unvermeidlich, daß die gesamte Problematik des Systems in ihren erlebten Zusammenhängen öffentlich zur Sprache kommt, daß die heute stumm gemachten oder spontan stumm gewordenen, von außen und von innen unterdrückten Unzufriedenheiten der Menschen mit ihrer sozialen Umwelt, mit der ihnen aufgedrungenen Lebensführung gesellschaftlich laut und artikuliert werden. Erst in so emporgewachsenen Oppositionsbewegungen kann das heute latente Unbehagen seinen echten Gehalt, seine wahre Stimme finden, sich als subjektiver Faktor einer Systemänderung konstituieren.

Wir haben früher hervorgehoben, daß eine bloße Kritik des Durchführungssystems, die des Denkens und des Handelns und der sie bestimmenden Methoden unmöglich spontan zur Grundlage politisch bedeutsamer Massenbewegungen werden kann. Das ist zweifellos richtig, denn die Menschen, vor allem die Massen von Menschen werden direkt und am stärksten von ihren unmittelbaren Lebensinhalten bewegt. Das Verwerfen der Methoden erhält erst in diesem Zusammenhang ein entscheidendes Gewicht. Die Geschichte vieler Umwälzungen kann das Inwirksamkeittreten solcher Zusammenhänge bestätigen. Damit soll aber nicht behauptet werden, daß die Kritik der Methoden – in unserem Fall die der Manipulation – politisch-ideologisch etwas Irrelevantes wäre. Wir haben ebenfalls schon früher darüber gesprochen, daß ein dumpfes Unbehagen, ausgelöst schon von der Langeweile des durchmanipulierten Alltagslebens, gefühlsmäßig weit verbreitet ist. Die individuelle wie soziale Bedeutsamkeit solcher Lebensstimmungen wird aber, auch als rein persönlicher Tatbestand, auch als Moment des Prozesses, wie der jeweilige Einzelmensch zu seiner eigenen Entfremdung steht, sehr verschieden sein, je nachdem, wie die jeweils vor Entscheidungen stehenden Menschen die Ursachen ihres Unbehagens, ihrer Langeweile, ihrer Entfremdung im von ihnen wahrgenommenen Gesamtzusammenhang des Daseins erblicken. Erscheint die soziale wie die theoretische Geltung der Manipulation als unerschütterlich, so kann es sehr leicht dazu kommen, daß – trotz des erlebten Unbehagens, trotz tief empfundener, weit verbreiteter Langeweile etc. – die Auflehnung gegen die Entfremdung nicht nur keine sozial bewußte Allgemeinheit erhält, sondern selbst der Umkreis der rein individuellen Revolten dagegen sich auf Ausnahmefälle beschränkt. Denn der weltanschauliche Reflex einer gesellschaftlich solide fundiert scheinenden Manipulation kann auch für das Individuum, für seine rein persönliche Aktivität die eigene Entfremdung in eine unaufhebbar fundierte Tatsache des menschlichen Lebens überhaupt, zumindest des Lebens in einer zivilisierten Gesellschaft, verwandeln. Dann scheint aber bloß entweder ein tragisches (oder selbst tragikomisches, ja rein komisches) Ankämpfen gegen die eigene Entfremdung möglich zu sein; die faktischen individuellen Auflehnungen werden zu vereinzelten Grenzfällen oder es entsteht die Überzeugung – die Komik der Auflehnung, ihr absurder Charakter leiten den Übergang dazu ein –, daß nur die Anpassung an die Entfremdungen den realen Bedingungen des menschlichen Lebens entsprechen könne. Das sehr häufig vorhandene intellektuell-kritische Verhalten zur Entfremdung nimmt dann in vielen Fällen die innerlich heuchlerische und darum die faktische Entfremdung vertiefende Form des nonkonformistischen Konformismus auf.

Dabei wird es sichtbar, daß der individuelle Versuch, die eigene Entfremdung aufzuheben, zwar eine vom gesellschaftlichen Kampf gegen das soziale Phänomen der Entfremdung unmittelbar verschiedene, selbständige soziale Aktivität ist, daß jedoch nicht nur der Möglichkeitsspielraum seines Auftretens, sondern auch dessen qualitative, inhaltliche wie formelle Beschaffenheit sehr weitgehend gesellschaftlich-geschichtlich bestimmt ist. Dazu sei um der Genauigkeit willen nochmals daran erinnert, daß die gegen die Entfremdung gerichteten sozialen Bewegungen unter Umständen mit gesellschaftlicher Spontanität auch individuelle Prozesse dieser Art in Gang setzen können. Die relative, aber doch notwendig vorhandene Selbständigkeit solcher individuellen Aktivitäten differenziert deshalb oft sehr weitgehend den sozialen Charakter dieses Gesamtprozesses, kann jedoch niemals eine reinliche Scheidung von individuellen und sozialen Akten auf diesem Gebiet hervorrufen. Wie überall ist auch hier das Individuelle vom Sozialen ontologisch nicht lostrennbar; obwohl es notwendig zu einem mechanischen Vulgarisieren führen würde, wenn man entweder zwei genau getrennte, voneinander ganz unabhängige Gebiete oder eine völlige, bis auf restlose Unterordnung gehende Einheit der beiden Handlungsarten annehmen würde. Die ontologische Genesis der Entfremdung aus der sozial bedingten Rückwirkung der eigenen Entäußerungen des Menschen auf die inneren Entwicklungsmöglichkeiten seiner Persönlichkeit verursacht diese Aneinandergebundenheit im Verschiedensein, diese Selbständigkeit innerhalb einer solchen untrennbaren Verbindung.

Denn die Entäußerung als gewichtiges subjektives Moment der Arbeit und davon ausstrahlend aller Menschentätigkeiten muß ihrer seienden Wesenheit entsprechend gleichzeitig ein unentbehrliches Moment jeder menschlichen Aktivität sein,

einer der einflußreichsten Motoren, die die ursprünglich bloße Einzelheit des Herdenmenschen zur Besonderheit des Individuellen erhoben hatten, und sie ist in ihrer ganzen Form-Inhalt-Komplexität durch und durch gesellschaftlichen Charakters. Die Beschaffenheit des Menschen als antwortenden Wesens kommt hier in der deutlichsten Weise zum Ausdruck: alle Lebensfragen, auf die der Mensch mit seiner Arbeit, mit seinen sonstigen Aktivitäten (Entäußerungen) reagiert, sind von gesellschaftlicher Wesensart; die Antworten, die er auf sie gibt, unmittelbar schon um sein eigenes Leben zu erhalten, zu reproduzieren, können direkterweise nur aus seiner inneren Beschaffenheit entspringen. In der Entäußerung kommt deshalb die Widersprüchlichkeit innerhalb einer solchen untrennbaren Einheit von Gesellschaftlichkeit und Individualität des Menschen zum Ausdruck: Die auf die von der Gesellschaft gestellten Fragen individuell antwortende Entäußerung kann den Menschen – abstrakt gesehen – in gleicher Weise zum Persönlichwerden führen wie entpersönlichen. Diese widersprüchliche Basis bestimmt den – gesellschaftlich-individuell – widersprüchlichen Doppelcharakter sowohl der Entfremdung wie der gedoppelt-widersprüchlichen Möglichkeit, gegen sie anzukämpfen. Um diese widerspruchsgeladene Unzertrennlichkeit des Persönlichen und des Gesellschaftlichen noch prägnanter zu bestimmen, sei auch daran erinnert, daß Entäußerung mit der gegenständlichen Aktivität in der Praxis einen untrennbaren Akt bildet, daß ihre Differenz, die sich bis zur objektiven Entgegengesetztheit steigern kann, bloß daraus entsteht, daß diese die Wirkung des teleologischen Aktes auf das Objekt, jene die Rückwirkung des eigenen Aktes auf das handelnde Subjekt zum Ausdruck bringt. Auch in dieser Hinsicht ist die Arbeit das Modell aller gesellschaftlichen Aktivitäten. Man denke, um ein von der Arbeit weit entferntes Beispiel zu nehmen, an das dichterische Schaffen: jedes Wort, jeder Satz ist darin zugleich Vergegenständlichung (Gestaltung) und Entäußerung (Ausdruck der dichterischen Persönlichkeit). Es ist nun ebenso evident, daß dieselben Wortverknüpfungen, die simultan Gestaltung wie Ausdruck tragen, daß Charakter, Bedeutung, Sinn, Wert der beiden, im einheitlichen Akt der Wortkunst verschiedenen, ja gegensätzlichen Charakters sein können.

Dieser Rückblick auf die allgemein ontologischen Grundlagen der Entfremdung war vor allem darum notwendig, um das Was und Wie der Wirkung der Systemkrise auf die individuellen und auf die sozialen Versuche, das aktuell drückende Joch der Entfremdungen abzuschütteln, besser zu verstehen. Wir haben bei gesellschaftlichen Verhaltensarten, wie Kult des Absurden, wie nonkonformistischer Konformismus etc. feststellen können, welchen großen Einfluß die generelle Bewertung der herrschenden Manipulationsmethoden auf die Entscheidung des Einzelmenschen in den besonderen Problemlagen seines eigenen

individuellen Lebens ausüben kann. Dieser Einfluß hat in vielen Fällen einen generalisierenden, ja man könnte sagen, weltanschaulichen Charakter. Der notwendige Vorbehalt bei der letzten Bestimmung soll auf die nun folgende Konkretisierung hinweisen: es handelt sich bei der alle schon vorhandenen oder in Vorbereitung befindlichen Widerstände wegfegenden Wirkung des Establishments nicht unbedingt um eine Furcht vor realen Konsequenzen der betreffenden Entscheidung, wenigstens nicht nur um diese. Wenn jemand in einem amerikanischen Villenviertel sich ein Verhalten aufzwingt, das ihm innerlich zuwider ist oder ihn von Beschäftigungen, Tätigkeiten, Zeitvertreib etc., zu denen er sich innerlich hingezogen fühlt, fernhält, so handelt es sich freilich in der größten Anzahl der Fälle um die direkte Furcht vor einem Druck der für das persönliche Wohlergehen sicher nicht einflußlosen öffentlichen Meinung der Umgebung. Es gibt jedoch auch, und sogar nicht wenige Fälle, in denen dieser Einfluß einen geistigeren Charakter aufnimmt; man glaubt, die Wirklichkeit sei eben gerade so, wie sie von der allgemeinen Manipulation dargestellt wird, man könne sich deshalb, als vernünftiger Einzelmensch, nicht der Allgemeinheit, sie schroff negierend, entgegenstellen, ohne auch innerlich Unrichtiges zu vertreten: man dürfe auf seine eigenen bloß individuellen Stimmungen und Meinungen nicht mehr geben als darauf, was eben die Wirklichkeit ist, wie sie von den berühmten Wissenschaftlern, Philosophen, Künstlern etc. der Zeit verschieden, aber letzten Endes doch anscheinend übereinstimmend, verkündet wird. Das Zurückweichen muß in solchen Konstellationen keineswegs bloß eine Äußerung von Feigheit, Anpassungsbereitschaft, Sichaufgeben etc. sein. Und obgleich auch hier vorwiegend Gefühle und Stimmungen, nicht immer rational zu Ende gedachte Gedankengänge die ausschlaggebende Rolle spielen, ist es gesellschaftsontologisch sicher nicht grundlos, wenn solche Einwirkungen auf das Individuum als weltanschauliche bezeichnet werden. (Man mag das Wort weltanschaulich in Anführungszeichen setzen.) Es handelt sich ja um die immer wieder erneut entstehenden Wirkungen eines Weltbilds auf die Gefühle, auf die Gedanken, auf die Aktivitäten, auf das Gewissen etc. der Einzelmenschen. Der nicht rational-wissenschaftliche Strom, der die Verbreitung solcher Weltanschauungen gesellschaftlich trägt, kann zuweilen so stark werden, daß er zu einem der Motoren des subjektiven Faktors wird und in großen gesellschaftlichen Umwälzungen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangen kann. Die Weltanschauung ist also, wie wir dies aus früheren Betrachtungen wissen, zugleich ein Produkt und ein Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung. Die besonderen – in mancher Hinsicht auf den Einzelmenschen als solchen gerichteten – Einwirkungen im Falle der Entfremdung können diesen generellen Zusammenhang zwar in

Einzelheiten modifizieren, nicht aber seinen allgemeinen Charakter völlig verändern.

Wenn wir also in den vorangegangenen Betrachtungen die heute bereits sichtbar werdenden Risse im Manipulationssystem aufzeigten, so muß jetzt darauf hingewiesen werden, daß damit auch die dieses tief beeinflussenden wissenschaftlichen (und pseudowissenschaftlichen) Verfahrungsweisen, die sie theoretisch fundierenden philosophischen (und pseudophilosophischen) Methoden mit gesellschaftlicher Notwendigkeit ihre inneren Schwächen, Brüchigkeiten, die Irrealität ihrer Grundlagen offenbaren können und müssen. Ich führe nur ein Beispiel an. Jahrelang übte der Terminus Eskalation in Politik und Kriegsführung eine, man könnte fast sagen, magisch-religiöse Suggestion aus. So wie die Menschen des Hochmittelalters die Tagesinstruktionen auf Grundlage von Deduktionen des Thomismus instinktiv gläubig gehorchend hingenommen haben, so sahen die Menschen unserer Tage in der Eskalation eine unwiderstehlich siegreiche Anwendung der wahren Wissenschaftlichkeit auf Politik und Krieg. Wie dem Glauben vieler Millionen nach die technische Überlegenheit eine unwiderstehliche Macht auszuüben schien – hat sie sich doch im Alltagsleben vom Flugzeug und Frigidaire, bis zu den Bikinis und den »Pillen« überall bewährt –, so mußte es auch mit der letzten und höchsten Planung der Weltereignisse stehen. Die wenigen Klarblickenden, wie der verstorbene scharfsinnige Wright Mills, sprachen umsonst von einer »halb und halb organisierten Verantwortungslosigkeit« in der Führung von Wirtschaft, Politik und Krieg, nannten umsonst das Gemeinsame eines solchen Verhaltens, »Rationalismus ohne Vernunft«[35], sie konnten unter diesen Umständen nur höchst spärlich Gehör finden. Da die Beschuldigung der Ketzerei nicht zur typischen Sprachregelung der neopositivistischen Manipulation gehört, wurden einsichtsvolle Gelehrte dieser Art durch Adjektive wie »unwissenschaftlich« oder »wissenschaftlich veraltet« möglichst einflußlos gemacht.

Die breite und tiefe ideologische Bedeutung des Zusammenbruchs der Eskalation in Vietnam besteht vor allem darin, daß der Massenglaube an die Unfehlbarkeit einer organisatorisch wie technisch (z. B. die Kybernetik verwendenden) Manipulation erschüttert, zumindest ernsten Zweifeln unterworfen werden konnte. Diese Bewegung zielt selbstredend primär-spontan auf die Gebiete des aktuell realen Versagens. Es ist aber unvermeidlich, daß sie sich allmählich auch auf die Methode selbst richtet. Sehr viele Menschen sind bereits in Einzelheiten ihres Alltagslebens, ihres Nachdenkens über die davon aufgeworfenen konkreten

35 C. Wright Mills: Die Konsequenz, München 1959, S. 13 und 236.

Fragen auf Widersprüche, auf Unwahrhaftigkeiten, auf Momente des Versagens der Manipulation, ja sogar auf die schwindelhafte Anwendung angeblich wissenschaftlicher Theorien gestoßen. Solche Beobachtungen wirken sich, je nach der hier skizzierten Gesamtlage, sicher sehr verschieden aus. Zur Zeit der Unerschüttertheit (des allgemeinen Glaubens an die Unerschütterbarkeit) des Manipulationssystems geht man an ihnen wie an Nörgeleien einzelner Sonderlinge achselzuckend vorüber. Wenn jedoch die Erschütterung krisenhafte Ausmaße annimmt, können sie zu Ausgangspunkten weiterer, generalisierenderer Destruktionsversuche der praktisch-technischen, geistigen etc. Manipulationsmethoden werden. Ich führe zu illustrativen Zwecken ein paar Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit an. Der »wissenschaftliche« Wirkungsslogan der Manipulation ist die schrankenlose Erhöhung der Produktivkräfte. Ein so besonnener Ökonom wie J. K. Galbraith schreibt über die in dieser Hinsicht hochwichtige Automobilindustrie: »daß ein beträchtlicher Teil der Forschungsarbeit – ein typisches Beispiel ist die Automobilindustrie – nur den Zweck hat, Änderungen zu ersinnen, für die man Reklame machen kann. Im Mittelpunkt des Forschungsprogramms steht die Aufgabe ›Verkaufsgesichtspunkte‹ und ›Werbeslogans‹ ausfindig zu machen oder die ›planmäßige‹ Überalterung zu fördern.«[36] Oder der Soziologe W. H. Whyte kritisierte das generelle, allgemein verbreitete Vorurteil, man müsse die Planung des wissenschaftlichen Fortschritts nach dem bewährten Modell des technologischen einrichten. Er weist dabei auf die einmalig notwendigen Momente dieses Gebietes, die – prinzipiell – einer rein manipulierenden Methode Widerstand leisten müssen. Er sagt: »Eine Entdeckung (eine wissenschaftliche G. L.) hat ihrer Natur gemäß eine zufällige Qualität ... Wenn wir die Neugier zu früh rationalisieren, so töten wir sie.«[37] Die Beispiele ließen sich schrankenlos vermehren. An Einsichten einzelner denkender Menschen in die Falschheit, in das notwendige Versagen der Manipulation, praktisch wie theoretisch, in einzelnen, für das Wohlergehen der Menschen im Alltagsleben wichtigen Fragen, hat es also auch bis jetzt nie völlig gefehlt.

Die neue Situation kann sich aber sehr leicht auch ins Ideologisch-Politische erweitern und vertiefen, wenn die großen faktischen Erschütterungen des Systems in vielen Menschen den Mut erwecken, erlebte und beobachtete Versagensfälle tatsächlich als Symptome des generellen Versagens der Methode zu bewerten. Dazu bieten heute die politisch-militärisch-sozialen Geschehnisse einen breiten intellektuell-moralischen Spielraum, und zwar in doppelter Hinsicht; einerseits

36 J. K. Galbraith: Gesellschaft im Überfluß, München-Zürich 1963, S. 158 ff.
37 W. H. Whyte: The organisation Man, Utrecht 1961, S. 193.

als wachsenden Mut einer immer größeren Zahl von Einzelmenschen, sich gegen die eigene Entfremdung zu stellen, andererseits als allmähliches Heranwachsen handlungsentschlossener und -fähiger Gruppierungen, die zumindest eine gründliche Reform der Weltherrschaft des »american way life« praktisch zu verwirklichen entschlossen sind.

Sehr bezeichnend für diese Lage sind die – parallel mit den geschilderten politischen Ereignissen – zur internationalen Massenbewegung erwachsenen Studentenrevolten. Es ist nicht hier der Ort, Verschiedenheiten wie Konvergenzen ihrer Forderungen, Programme etc. zu analysieren. Es muß aber jedem einigermaßen unbefangenen Beobachter klar sein, daß ihr ursprünglicher Ausgangspunkt das geistig-moralische Unbehagen der Jugend an der manipulierten Arbeitsteilung des Wissens war, als deren Folge sie zu einem »Fachidiotismus« erzogen werden sollten. In dem Maße wie sich das Unbehagen Einzelner (oder kleiner Gruppen) zu einer Massenbewegung verdichtet, wächst auch die Einsicht, daß es sich hier keineswegs um eine notwendige Folge der wissenschaftlichen Entwicklung, sondern bloß um die ideologische Verankerung einer reibungslosen Manipulation handelt. In den Wissenschaften selbst wächst objektiv die Intensität und die Anzahl jener »Querverbindungen«, durch die die Arbeitsteilung voneinander isolierten (angeblich völlig getrennten) Gebieten einander wechselseitig durchdringen und beeinflussen. Objektiv wissenschaftlich war etwa vor einem Jahrhundert die Grenze zwischen Physik und Chemie deutlicher zu ziehen als heute, dagegen sind manipulatorisch die einzelnen Problemkomplexe innerhalb von beiden »arbeitsteilig« strenger als je voneinander hermetisch abgeschlossen. Und es ist nicht allzu schwer einzusehen, daß Geschichte, Ökonomie, Soziologie, Politologie, Demographie etc. seinsmäßig einen untrennbar einheitlichen Komplex bilden (was natürlich spezialisierte Forschungen nicht nur gestattet, sondern erfordert), jedoch – bei Strafe der Erstarrung – nur bei einem methodologisch fundierten praktischen Festhalten an der ontologischen Einheit des realen Komplexes selbst. Einerlei, wie weit die Studentenprogramme bis jetzt zur theoretisch klaren Einsicht solcher Zusammenhänge vorgedrungen sind, das Erlebnis der Willkür dieser Manipulationsforderungen, das ihrer erniedrigend-entfremdenden Wirkung auf die heranwachsenden Menschen ist im Zunehmen begriffen. Und es ist sicher, daß die politischen Zusammenbrüche der auf Manipulation begründeten Aktivitäten solcher Art diese Bewegungen geistig zu vertiefen, zur Entschlossenheit aufzustapeln, zum Gemeingut der Menschen zu machen imstande sind. Es ist natürlich unmöglich, aus den bis heute sichtbar gewordenen Anfangssymptomen Schlüsse auf Inhalt, Intensität etc. einer politisch-sozial noch keineswegs entfalteten Bewegung zu ziehen. Es gehört auch gar nicht zu dem Aufgabenkreis

dieser Untersuchungen, die sich auf die allgemein ontologischen Grundlagen der menschlichen Aktivität, vor allem im Kampf um eine soziale Erscheinung mit stark entwickelten Besonderheiten, wie die Entfremdung ist, richten, Tendenzen von zukünftigen Entwicklungen gedanklich vorzunehmen. Die aus der lange entdeckten Problematik der Vergangenheit entstammenden ökonomisch-sozialen Widersprüche (wie die Integration der Neger in die USA-Gesellschaft) werden sich fraglos mit einer bestimmten spontanen Notwendigkeit weiterentwickeln. Wie jedoch auf diese, sowie auf andere Erscheinungsweisen der offenbar gewordenen Problematik reagiert wird, wirft bereits eine Reihe von ideologischen Fragen auf, auf deren große Bedeutung in der gegenwärtigen Weltlage wir bereits wiederholt hingewiesen haben. Natürlich ist jede Systemkrise mehr oder weniger auch eine ideologische. In der Leninschen Bestimmung der revolutionären Situation, daß die herrschenden Klassen nicht mehr so regiert werden wollen, stecken, auf die jeweiligen Beteiligten bezogen, die allgemeinsten Umrisse einer ideologischen Krise. Nur sind in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit die konkreten Erscheinungsweisen und demzufolge die konkret entstehenden teleologisch-kausalen Reaktionsspielräume so verschieden, daß die bloß allgemeine Einsicht in die fundamental-allgemeinsten Prinzipien nur auf Grundlage der »konkreten Analyse der konkreten Lage« (Lenin) eine theoretisch-praktisch erfaßbare Gestalt erhalten kann. Denn natürlich muß jedes Herrschaftssystem, um funktionieren zu können, eine Methode von bestimmter Allgemeinheit ausbilden, diese kann aber weitgehend transzendent fundiert sein, wie in den feudalen oder mit vielen feudalen Überresten arbeitenden Gesellschaften, wo also mehr oder weniger irrationale Sprünge die Verbindungen zwischen Prinzipien und Einzelaktionen herzustellen berufen sind; sie können von vornherein ideenlos »realpolitisch« angelegt sein, wie im Bismarckschen und nachbismarckschen Deutschland usw.

Der Charakter der ideologischen Reaktionen wird aber sehr weitgehend nicht nur durch ihre eigenen Zielsetzungen bestimmt, sondern auch davon, auf welche Herrschaftsmethoden sie reformistisch oder revolutionär reagieren. Das Gewicht der rein ideologischen Momente in den jeweiligen Widerstandsbewegungen, ihre inhaltliche wie methodologische Beschaffenheit kann nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen »Frage«, auf die sie sozial zu »antworten« haben, begriffen werden. Da sich das Manipulationssystem ideologisch unmittelbar auf die Allmacht einer bestimmten (neopositivistischen), als allein wissenschaftlich deklarierten Methode stützt –, die Ideologie des Entideologisierens ist die zugespitzteste Formulierung dieser Lage – ist es unvermeidlich, daß ein gesellschaftlicher Kampf gegen das System als gesellschaftliche Realität ideologisch-kritisch auf

diesen Allmachtsanspruch der herrschenden Ideologien einzugehen hat. Daß es sich dabei keineswegs bloß um rein geistige, wissenschaftlich immanent methodologische Fragen handelt, sondern um reale gesellschaftliche Konflikte, die aber nur so ausgefochten werden können, zeigt der praktisch-universelle Einfluß dieser geistigen Einstellung von der Alltagskonsumtion bis zur großen Politik und Kriegsführung. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die ideologischen Funktionen, ihre ideologische Kritik für Bestehenbleiben oder Erschütterung des geistig so unterbauten Systems gleichgültig oder auch nur von sekundärer Bedeutung wären. Man denke an das 18. Jahrhundert; das Erdbeben von Lissabon selbst, Voltaires Gedicht darüber, seine Kritik der »besten aller Welten« in »Candide« etc. haben unmittelbar sicherlich keinen direkten Bezug auf Politik, Administration etc. des französischen Absolutismus gehabt. Die ideologische Kritik jedoch wichtiger weltanschaulicher Grundlagen dieses Systems war für dessen Erschütterung doch auch praktisch keineswegs irrelevant. (Daß dieser Einfluß von vielen bürgerlichen Darstellungen quantitativ wie auf seine Direktheit hin vielfach überschätzend bewertet wurde, ändert nichts am realen Tatbestand selbst.) Für die gegenwärtige Situation ist aber gerade eine solche Direktheit in der Verbindung von ideologischer Grundlage und gesellschaftlicher Praxis ein spezifisches Kennzeichen. Darum konnte, wir glauben mit Recht, behauptet werden, daß rein ideologischen Faktoren in den gegenwärtigen Umwälzungen eine qualitativ gewichtigere Rolle zukommt, als dies in früheren der Fall war. Denn die Befangenheit in religiösen Vorstellungen war allerdings eine wichtige ideologische Stütze der absoluten Monarchie, der Angriff auf sie, selbst ihre Erschütterung, berührte deren entscheidende Praxis noch nicht unmittelbar in ihrem alles faktisch bewegenden Mittelpunkt. Die wissenschaftlich-philosophischen Theorien dagegen, von denen hier stets die Rede ist, bilden gerade eine faktisch leitende und konkret richtungsgebende Potenz der ganzen herrschenden gesellschaftlichen Tätigkeit. Deren sachlich umfassende Kritik kann also die philosophische Basis und Methode ebenso treffen, verwunden, zerstören wie eine Destruktion der geistigen Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis selbst herbeiführen. Nur scheinbar sind die einzelnen Gebiete hermetisch gegeneinander abgeschlossen, obwohl die der Manipulation gemäße Arbeitsteilung jedes in seinem unmittelbaren Nachbargebiet zur Inkompetenz und Ignoranz zu verurteilen scheint. Sachlich hängen vielmehr alle Gebiete sowohl »oben« in der Methodologie, wie »unten« in ihrer materiellen Anwendung aufs engste zusammen. Darum gelten für jeden entschiedenen kritischen Zweifel, in der Praxis nicht weniger als in der Ideologie, die Worte Frau Alvings aus Ibsens »Gespenster«: »Nur an einem einzigen Knoten wollte ich zupfen; als ich *den* aber aufhatte, da gab die ganze Geschichte nach.«

Wenn wir nun die das Bestehende bekämpfenden Ideologien in ihrem dynamischen Zusammenhang betrachten, welche Einheit im gesellschaftlichen Sein als Möglichkeitsspielraum der Einzelalternativen wirkt, so daß diese, ohne ihre historische Einheit als solche aufzuheben, zueinander große konkrete Verschiedenheiten aufweisen können, so gehört zum realen Mittelpunkt in der Alltagspraxis der Menschen nicht nur die Methode, wie wir sie behandelt haben (wieder: von den Werbeslogans bis zur Universitätsphilosophie), sondern auch die Perspektive, die dem Einzelmenschen bei seinen Entscheidungen mehr oder weniger deutlich vorzuschweben pflegt. Natürlich ist auch die Perspektive vor allem eine Kategorie des Alltagslebens. Es gibt darin kaum einen Konflikt, bei dessen Lösung nicht die Vorstellung eines zumindest verbesserten, wenn nicht gar von Grund aus geänderten Zustands eine wichtige Bedeutung für die jeweils fälligen Alternativentscheidungen hätte. Die empirische Vielheit solcher Perspektiven hat im Alltagsleben unmittelbar einen im konkreten Privatleben wurzelnden, unmittelbar auf das handelnde Individuum bezogenen Charakter. Trotzdem kommt es sicher äußerst selten vor, daß auch in dieser höchst konkreten Unmittelbarkeit, wenn auch oft unbewußt bleibend, nicht auch die Vorstellung allgemeiner Prinzipien wirksam wäre, die einen generell wünschenswerten Zustand zum bewegenden Untergrund der Entscheidung zu machen pflegt. (Natürlich ist dabei der wertwidrige Gegenpol als Fundament der Negation mitinbegriffen.) Nur weil in der Alltagspraxis solche Prinzipien mitwirken, wird es möglich, daß derartige, bei vielen Menschen auftauchende Perspektiven eine gesellschaftliche Allgemeinheit erhalten, daß sie zu Bestandteilen des subjektiven Faktors der Geschichte werden können. In ideologisch verschärften Übergangszeiten, die oft Vorbereitungen von Umwälzungen werden, treten die positiven und negativen Perspektivenaspekte zumeist simultan auf: die in der spontanen Unmittelbarkeit an das persönliche Wohlergehen gebundene Aussicht auf eine generelle Änderung der Lebensformen ist zumeist im selben Alltag auch eine Verneinung des Bestehenden (oder bestimmter Formen des Bestehenden) und der Wunsch nach neuen Arten einer veränderten Lebensweise. Die Motive, die heute in die Richtung der Negation treiben, haben wir eben aufgezeigt, und es ist aus dieser Analyse klar ersichtlich, daß in dem Verneinen der Manipulation und ihrer theoretischen Fundierungen auch Momente einer positiven Perspektive stecken: die Sehnsucht nach einer nicht manipulierten Demokratie, zu deren Bilde auch Tatsachen der eigenen Vergangenheit die Farben und die Formen liefern. Selbstredend kann eine Vergangenheit – und sei sie an sich und insbesondere in den Wunschvorstellungen noch so anziehend, ja hinreißend – niemals in einem ökonomisch gründlich veränderten Sein tatsächlich, konkret neu verwirklicht werden. Der sich gesell-

schaftlich formierende historische Ablauf ist nicht weniger irreversibel als die Zeit selbst. Dennoch ist es durchaus möglich, daß solche Vorstellungen einer Perspektive, selbstverständlich mit zeitgemäßen Umstellungen, in Krisenzeiten eine große und positive Rolle spielen können. Natürlich muß dabei stets im Auge behalten werden, daß die gesellschaftliche Entwicklung im Gesamtmaßstab eine ungleichmäßige ist. Daraus folgte in vielen Fällen der Perspektivenbildung die Vorbildlichkeit des entwickelteren Landes auf das sozial zurückgebliebenere. Man denke an die Einwirkung des nachrevolutionären Englands auf das vorrevolutionäre Frankreich im 18. Jahrhundert usw.

Heute ist es unvermeidlich, daß die Existenz der sozialistischen Länder auf die Umwälzungsperspektiven der kapitalistischen einen gewissen Einfluß ausübt. Allerdings ist dieser, wenigstens heute, sehr zwiespältig. Einerseits ist es unmöglich, daß eine prinzipiell gewordene Kritik der Manipulationsideologie an diesem Problemkomplex einfach vorübergehe; das ständig wachsende Interesse für den Marxismus, für seine Probleme ist ein deutliches Zeichen dafür. Andererseits hat die sozialistische Lebensweise, das sie zusammenfassende, leitende und organisierende System seit der Entfaltung der Stalinschen brutalen Manipulation Entscheidendes an Anziehungskraft, an der Fähigkeit als Perspektive für die Überwindung der kapitalistischen Manipulation dienen zu können, verloren. Die Art, wie man die Stalinsche Methode in den sozialistischen Ländern bisher zu überwinden versucht hat, konnte noch kaum etwas dazu beitragen, dieses Bild wesentlich zu verändern. Dabei spielt naturgemäß die ökonomische Entwicklung, das Lebensniveau etc. eine bestimmte Rolle. Wir glauben jedoch in diesem Fall keine wirklich ausschlaggebende. Nicht nur der große ideologische Einfluß zu Lenins Zeiten, als der materielle Niveauabstand viel größer war, spricht dafür. Entscheidend ist, daß die beginnende Systemkrise im Kapitalismus vorläufig mit keiner akuten Gefährdung des erreichten Wohlstands droht: dessen Schutz spielt daher in der Bestimmung des Gehalts der gegen die Manipulation gerichteten Ideologie keine ausschlaggebende Rolle. Freilich bleibt dabei die Tatsache bestehen, daß das niedrigere Lebensniveau in den sozialistischen Ländern ihrer Vorbildlichkeit, der Bewertung ihres Seins als Perspektive für den Alltag des Kapitalismus entgegenwirkt. Weitaus wichtiger ist jedoch, daß in dem Modell der Stalinschen Manipulation die seinsmäßige Vereinigung von Freiheit und sinnvoller Notwendigkeit in der Lebensführung, von Persönlichsein in untrennbarer Verknüpfung mit der Gesellschaftlichkeit verlorenging oder zumindest stark verblaßte. Nach der Entlarvung der Illusion, als ob die gegenwärtige kapitalistische Manipulation ein Organ von Freiheit und Individualität werden könnte, entsteht deshalb der Regel nach bloß ein Lebensvacuum, höchstens erfüllt von Erneuerungsträumen einer

vorimperialistischen Demokratie, eines rein utopischen Sozialismus, aber der die Stalinsche Manipulation noch nicht wirklich überwundene Sozialismus kommt als Moment der praktisch fruchtbar wirksamen Perspektivenbildung kaum in Frage. Das hat einerseits eine weit- und tiefgehende Steigerung der allgemeinen Desorientiertheit zur Folge, andererseits das einflußvolle Verbreitetsein von Ideologien rein idealistisch-utopischen Charakters; die heute immer wieder auftauchende Ideologie einer abstrakten Revolution überhaupt, entspringt, wie wir gesehen haben, unmittelbar objektiv daraus, daß Minoritäten in den manipulierten Herrschaftssystemen vor allem durch solche happeningartigen Aktionen sich eine Öffentlichkeit erzwingen können, hauptsächlich aber daraus, daß solange die Überreste der Stalinschen Periode nicht wirklich, theoretisch und vor allem praktisch überwunden sind, weder im Denken die Überlegenheit der Marxschen Methode, noch im gesellschaftlichen Sein die der real sozialistischen Lebensweise eine echte, für die gesamte Welt sichtbare, ihre Perspektiven entscheidend beeinflussende Gestalt erlangen können.

Diese Betrachtungen sind nicht mit dem Anspruch oder der Absicht irgendeiner politischen Voraussage niedergeschrieben worden. Es sollte bloß gezeigt werden, wie heterogene und voneinander, wenigstens unmittelbar, unabhängige Kräfte für die Ausbildung eines solchen dynamischen Komplexes in Betracht kommen, die unter Umständen imstande sind, eine neue Etappe in der Menschheitsentwicklung ins Leben zu rufen. Politische Voraussetzungen und Entscheidungen können sie aber nur hervorrufen, wenn sie neue reale dynamische Totalitäten werden. Ein höchst wichtiger Teil dieser Wirkungen ist infolge der Fehlentwicklung des Marxismus unter Stalin heute wissenschaftlich noch nicht behandelbar. Da diese, wie wiederholt hervorgehobenen, die asiatischen Produktionsverhältnisse aus dem Marxismus einfach entfernt hat, da sie demzufolge jahrzehntelang nicht zur Kenntnis genommen, geschweige denn wissenschaftlich weitergebildet wurden, wissen wir über die ökonomischen Grundlagen der asiatischen Entwicklungen so gut wie nichts wissenschaftlich Fundiertes. Jeder Politiker muß selbstverständlich stets mit ihnen rechnen, auf sie politisch-ideologisch reagieren, einerlei, wieviel von ihren bewegenden Gesetzlichkeiten er auch nur zu ahnen imstande ist. Die notwendige theoretische und historische Unfundiertheit dieses so wichtigen Teiles der konkreten Entwicklung ist mit allen ihren Folgen ebenfalls eine wichtige Komponente jenes Komplexes, dessen Dynamik das Schicksal des Menschengeschlechts für eine bestimmte Strecke bestimmen wird. Daß der Marxismus bis jetzt noch sehr wenig tat, um dieses Versäumnis des letzten halben Jahrhunderts einzuholen, ist gleichfalls ein Moment jener seiner Schwächen, die seinem Einfluß in der Ausbildung einer Perspektive für die konkrete Bestimmung

politisch-sozialer Zielsetzungen hindernd im Wege steht. Ein Bild des gesellschaftlichen Seins unserer Tage wäre ohne diese negativ-kritische Feststellung bis zur Unwahrhaftigkeit unvollkommen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das Fehlen dieses Moments in der marxistischen Erkenntnis des gegenwärtigen Seins ebenfalls dazu beitrug, den Anteil des Marxismus an echt sozialistischen Tendenzen im sich jetzt ausbildenden subjektiven Faktor zu vermindern.

Eine echte Ontologie, vor allem eine marxistische, muß sich unter solchen subjektiven wie objektiven Bedingungen auf die – vorbehaltsvolle – Feststellung der allerallgemeinsten Bestimmungen beschränken. Dabei zeigt sich einerseits, daß die Entfremdung auf dieser Stufe viel weniger an einzelne Momente des ökonomischen Prozesses gebunden erscheint als früher. Die sie verursachenden gesellschaftlichen Prozesse erscheinen zumeist als Mikrokosmen innerhalb des Gesamtprozesses, in denen aber ihre wesentlichen Bestimmungen wirkend erhalten bleiben. Schon das weist auf unsere frühere Feststellung zurück, daß nämlich neue Formen der Entfremdung der Regel nach Erscheinungsweisen eines Fortschritts, einer Höherentwicklung auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich sind. Aber dadurch, daß diese sich in einer neuen Weise von ihrem Fürsichsein unabhängig macht, ja Erscheinungsformen erzeugt, deren innere Dynamik geradezu auf ein Annullieren dieses Fürsichseins gerichtet zu sein scheint, auf seinen vollständigen Ersatz durch ein Ansichsein, das den Anspruch erhebt, das Fürsichsein zu sein, entsteht nicht bloß eine kompliziertere, vielfältigere Umwelt der Entfremdung. Diese selbst wird, bei aller Eindeutigkeit in der Hauptfrage, eben dadurch eine äußerst vielgestaltige, die Persönlichkeit der Menschen sozusagen von allen Seiten zersetzende Kraft. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß die dialektische Gegensätzlichkeit der Gattungsmäßigkeit an sich mit der Gattungsmäßigkeit für sich im gesamtgesellschaftlichen Maßstabe einen analogen Widerspruch ins Leben setzt, wie der von der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der menschlichen Persönlichkeit auf dem Niveau des individuellen Lebens war. Natürlich liegt auch hier keine bloße Analogie von gesellschaftlichem Makrokosmos und individuellem Mikrokosmos vor. Gerade weil beide von denselben gesellschaftlichen Prozessen hervorgebracht werden, haben sie selbständige Formen des Seins sowohl im Sicherhalten wie im Aufgehobenwerden. Die Selbstbefreiung des Individuums von seinem eigenen Entfremdetsein setzt unter den beschriebenen Umständen eine entwickeltere kritische Einsicht in diese verwickelter wirkenden Komplexe voraus, als dies in früheren Zeiten notwendig war. Das bedeutet natürlich nicht, daß dieser Kampf nunmehr eine rein innenpersönliche Angelegenheit wurde, erst recht nicht eine Befreiungstendenz der sogenannten reinen Individualität von den Entfremdungstendenzen

einer Gesellschaftlichkeit überhaupt. Schon bei Phänomenen wie dem nonkonformistischen Konformismus konnten wir beobachten, daß letztere Tendenzen den Einzelmenschen nur noch tiefer in seine Entfremdung verstricken.

All das hat eine Steigerung des ideologischen Moments in der Selbstbefreiung zur Folge, weist aber zugleich mit Nachdruck auf deren unaufhebbar gesellschaftlichen Grundcharakter hin. Die Beziehung des Kapitalismus zu den höheren ideologischen Objektivationen zeigt diese Lage höchst deutlich. Während auf früheren Entwicklungsstufen des Kapitalismus sowohl die ordinäre schlechte Kunst wie die sogenannte offiziell-akademisch-schematische direkt oder übersichtlich vermittelt im Dienst der herrschenden Entfremdungstendenzen stand und der künstlerische Fortschritt – auch im rein ästhetischen Sinne – von dagegen rebellierenden Richtungen vertreten war, hat das Großkapital der Gegenwart gerade die herrschenden Tendenzen der als künstlerisch fortschrittlich geltenden Kunst in den Dienst der weltanschaulichen Verankerungen des Entfremdetseins zu stellen versucht; oft mit Erfolg. Natürlich gab es auch in der früheren Kunst apologetische Strömungen; es ist jedoch bezeichnend, daß diese zumeist nicht nur inhaltlich die große Kunst trivialisierten, sondern auch deren bedeutenden Erneuerungen der Formenwelt in eine pseudoartistische Kitschigkeit herunterzerrten. Das Eindringen des großkapitalistischen Einflusses in beträchtliche Teile der wirklich führenden künstlerischen Produktion ist jedoch ein Phänomen unserer Manipulationswelt. Und vom ideologischen Standpunkt, der uns hier vor allem beschäftigt, als Organ zur Verfestigung der Entfremdungen, sowohl in der Gesellschaft wie in den sie bildenden einzelnen Individuen.

Wie weit und auf welcher von beiden Seiten diese Annäherungen bewußte sind, gehört nicht hierher; über Motive wird hier nicht abgestimmt. Diese können ihrem Ursprung nach kritische, ja das Bestehende schroff ablehnende, rebellierende sein. Wenn aber die Ideologen aus ehrlicher Empörung gegen Auschwitz, gegen die Atombombe etc. ein Weltbild der apriorischen Hoffnungslosigkeit für jede Auflehnung gegen die neuen Entfremdungen entwerfen, so unterstützen sie – einerlei, was sie gewollt – in ihrer Praxis doch das System der manipulierenden Entfremdung.[38] Die Verbindungen, die Wechselwirkungen zwischen individuellen Auflehnungstendenzen gegen die eigene Entfremdung und der ideologischen Stellungnahme zur gesellschaftlichen Gesamtlage (oder zu einem ihrer wichtigen Komplexe) sind also außerordentlich kompliziert und ergeben damit einen Spielraum auch für das, was Engels den »Sieg des Realismus« in der Kunst genannt

38 Natürlich muß ein solcher Ausgangspunkt, etwa die Ablehnung von Auschwitz, der Atombombe etc. nicht zu einer derartigen Einstellung führen; ich verweise als Gegenbeispiel nur auf G. Anders.

hat: für die Möglichkeit des Umschlagens einer auf dem Niveau der subjektiven Bewußtheit falschen, ja retrogaden Tendenz in objektive Fortschrittlichkeit, in einen praktischen Destruktionsversuch der Entfremdung. (Natürlich ist auch die entgegengesetzte Möglichkeit real vorhanden.) Es ist aber bezeichnend für die komplizierte, ungleichmäßige Entwicklungen hervorrufende Beschaffenheit solcher Zusammenhänge, daß das oft erwähnte Moment des verstärkten Gewichts der Ideologie im Austragen von Entfremdungskomplexen polar wirkt: da die auf Ideologie (auf »Ausfechten«) gerichtete Komponente im Verhältnis zur vorwiegend gestaltenden zunimmt, setzt der »Sieg des Realismus« eine weit stärkere Bewußtheit voraus als im 19. Jahrhundert, seine Chancen nähern sich im Durchschnitt oft dem Nullpunkt; es gibt freilich auch schroffe, vehemente Arten des Umschlags. Jedoch, wie immer in der Marxschen Methode, bedeutet die Feststellung eines solchen hochverallgemeinerten Zusammenhangs weder eine schrankenlose Variabilität der Lösungen, noch eine eindeutig streng gesetzlich vorgeschriebene Kausalreihe. Solche Formulierungen bleiben Bestimmungen von allgemeinen Bedingungen, d. h. von Möglichkeitspielräumen innerhalb deren Bereich, die jeweils wirksamen konkreten Faktoren der Praxis – von Personen oder Gruppen – in ihrem jeweiligen Geradesosein zur Geltung gelangen können. Der faktische Ablauf enthält also immer Elemente von unaufhebbaren Zufälligkeiten. Dabei wird der Leser unserer bisherigen Ausführungen wissen, daß solche Zufälle eben Elemente des Geradesoseins eines jeden Prozesses in jedem Seinskomplex und insbesondere ausgeprägt im gesellschaftlichen Sein sind, und daß ihre Unaufhebbarkeit auch danach sich verfestigt oder verflüchtigt, wie groß die Rolle der rein persönlichen Akte im betreffenden Prozeß ist. Und hier war vor allem von den sozialen Chancen der Selbstbefreiung des Individuums von der eigenen Entfremdung die Rede.

Darum sind Zufälligkeiten dieser Art auch im gesellschaftlichen Prozeß der Aufhebung der ökonomisch-sozialen Grundlagen der Entfremdungen wirksam. Nur entsteht dabei eine Proportionsverschiebung von solchem Ausmaße, daß sie unmittelbar geradezu als ein Anderssein erscheinen. Denn die Zufälle – in diesem Fall Neigungen, Einstellungen, Fähigkeiten, Bildungsgrundlagen etc. der Einzelmenschen – sind zwar im soeben behandelten Fall Eigenschaften von Individuen, deren Vorhandensein überhaupt, deren Mischung in den betreffenden Persönlichkeiten vom gesellschaftlichen Geschehen aus einen vorwiegend auffälligen Charakter haben müssen. Ist dagegen von diesem Geschehen selbst die Rede, so entstehen spontan objektive Typengruppen, deren Größe, Zusammensetzung etc. bereits unmittelbar und sachlich dominierend gesellschaftliche Beschaffenheiten und Richtungen zeigen, bei denen sich die gesellschaftliche Fundierung schon

darin äußert, wie groß die Wahrscheinlichkeit ihres Vorhandenseins überhaupt, ihrer Entwicklungshöhe etc. zu sein pflegt. Diese Wahrscheinlichkeit ist im gesellschaftlichen Sein objektiv vorhanden, läßt sich aber weder »testen«, noch können aus solchen eventuell gemachten »Tests« genaue statistische Wahrscheinlichkeiten ausgerechnet werden. Denn gerade hier zeigt sich, daß jede Wendung im Entwicklungskampf qualitativen Charakters ist. Das kann jedem leicht einleuchten, der die ökonomischen Grundverhältnisse der einzelnen Formationen miteinander vergleicht. Die Ansätze dazu sind natürlich auch im Übergang von der einen zur anderen in statu nascendi objektiv vorhanden, allerdings ziemlich schwer mit wissenschaftlicher Genauigkeit feststellbar: sie sind auch bis jetzt sehr wenig erforscht. (Wir wissen z. B. noch sehr wenig Genaues und Bestimmtes über die Periode, die zwischen Auflösung der Sklavenwirtschaft und Ausbildung des Feudalismus liegt.) Bei den in einer Etappe führenden Menschentypen ist die Frage noch komplizierter. Zwar hat, ungefähr seit Pareto, die moderne Soziologie Untersuchungen über die sogenannten »Eliten« in Gang gebracht, jedoch so sehr eine relativ bereits formierte Gesellschaft praktisch sicher weiß, was für eine »Elite« sie braucht und darum eine solche ausbildet, so wenig lassen sich die so gewonnenen Kenntnisse auf die Übergänge zu neuen Formen anwenden. Denn das Versagen einer Formation oder einer ihrer Etappenformen äußert sich höchst augenfällig gerade in der Unfähigkeit ihrer »Elite« mit der neuwerdenden Wirklichkeit ideologisch und praktisch fertig zu werden, d. h. sowohl die echten Konflikte wie die richtigen Methoden ihres Ausfechtens richtig wahrzunehmen. Daß wir am Anfang einer solchen Wende stehen, zeigt sich sehr deutlich gerade auf diesem Gebiet. Es gibt bereits – und zwar nicht nur unter den Revoltierenden – eine immer größere und gewichtigere Anzahl von Kritikern, die nicht die Unzulänglichkeit von Einzelnen, sondern die der heutigen Herrschaft zugrunde liegenden methodologischen Einstellungen, von der Tagespraxis bis zur Methodologie der Wissenschaften, bis zu deren »weltanschaulichen« Grundlagen zum Gegenstand ihrer Kritik machen.[39]

Die früher angedeuteten weltpolitischen Ereignisse sind für diese Fragen vor allem darum so bedeutsam, weil sie die Schranken der bisher als wissenschaftlich fundierten, als unfehlbar gehandhabten Praxis in entscheidenden Lebensfragen offenbar machen. Daß sie im Alltagsleben zumeist noch als individuelle Fehler einzelner Politiker bewertet werden, zeigt das Stadium an, in dem wir uns befinden: die Begegnung der weltanschaulich-wissenschaftlichen Kritik mit der

39 Über diese Frage gibt es auch in Amerika eine ausgebreitete Literatur. Der weitaus bedeutendste Kritiker des Manipulationssystems ist bis jetzt C. Wright Mills.

aus der Unzufriedenheit des Alltagslebens aufsteigenden spontan-ideologischen hat in großem Maßstabe noch nicht stattgefunden. Es ist gar keine Frage, daß die geschilderten bedeutsamen Ereignisse nicht nur beiden Tendenzen starke Impulse geben, sondern das Sichtreffen beider beschleunigen und intensivieren können. Nicht nur, weil die Unfähigkeit der herrschenden Klassen und ihrer »Eliten«, anders als in der gewohnten alten Weise auf Ereignetes zu reagieren, schon in diesem Stadium objektiv klar hervorgetreten ist, sondern weil in einer solchen Übergangszeit die Wahrscheinlichkeit, daß die Problematik der Grundlagen noch allgemeiner und vielseitiger ans Licht treten wird, außerordentlich groß ist. Auch wenn man in Betracht zieht, daß infolge unserer oft geschilderten Zurückgebliebenheit in der Anwendung der Marxschen Ökonomie auf die Gegenwart jene klaren Voraussetzungen, die Marx für seine eigene Zeit auf Grund seiner Methode und seiner Forschungen besitzen konnte, noch weitgehend fehlen, muß man kein Utopist sein, um davon überzeugt zu sein, daß nicht alle alten Fehlentwicklungen bereits als Formen einer gegenwärtig akuten Problematik ans Licht getreten sind. Es genügt, an die Negerfrage zu denken, deren Wurzeln bis in die Zeit der Sklavenimporte zurückgreifen, die aber erst in unseren Tagen, zusammen mit Vietnam, mit dem Krach des Neokolonialismus, der von der CIA geleiteten Außenpolitik zur Explosion kam. Es wird dabei auch allmählich sichtbar, daß es sich um Konflikte handelt, in denen die objektive Unwiderstehlichkeit im Entstehen der Gattungsmäßigkeit an sich (in der Negerfrage: Integration) mit der den Konflikt erst wirklich, gesellschaftlich-menschlich zu lösen fähigen Gattungsmäßigkeit für sich in Gegensatz geraten kann. Der immer latente Gegensatz wird erst auf hochentwickelter Stufe zum akuten. Wer garantiert, ob ähnliche Rechnungen aus dem bisher glorreich scheinenden Erbe nicht schon morgen oder übermorgen präsentiert werden? Auch der Hinweis auf solche Möglichkeiten ist nicht als Voraussage gemeint. Denn mit den heute in Gebrauch befindlichen Methoden kann nur das verwaltet werden, das auch spontan irgendwie funktionieren würde. Sobald eine heterogene Wirklichkeit sich im Bereich der »extrapolierend« homogenen Manipulation zeigt, muß – zumindest in vielen Fällen von großer Bedeutung – die Weisheit ihrer derartigen Manipulation theoretisch wie praktisch versagen.

Damit erscheint als theoretischer (und einst praktisch werdender) Mittelpunkt der Krise selbst und des Auswegs aus ihr: die falsche Stellung der Menschen zur Wirklichkeit infolge des Manipulationssystems und seine Überwindung. Es ist ein gemeinsames Kennzeichen echter Umwälzungen, daß falsche Stellungnahmen zur Wirklichkeit, die zu Hindernissen der angemessenen menschlichen Lebensführung geworden sind, ideologisch zerschlagen und von entsprechenden neuen

Stellungnahmen, Objektivationen abgelöst werden. Unsere konkret gesellschaftlichen Analysen haben gezeigt, daß unsere anfängliche Behauptung, Carnap (und der Neopositivismus) spiele in der Ideologie der Gegenwart jene Rolle, die Thomas von Aquino im Hochmittelalter, dem Wesen nach keine Übertreibung war. Es ist für die ideologische Lage nach dem Zweiten Weltkrieg charakteristisch, daß ein so fähiger Gelehrter wie A. Gehlen selbst 1961 diesen ideologischen Zustand noch als eine endgültige Errungenschaft der Menschheitsentwicklung aufzufassen, daß er, zumindest für die Ideologie, ein Ende der Geschichte zu verkünden wagte. Er meint, die Folgerung wäre »weniger überraschend, wenn ich sage, daß ideengeschichtlich nichts mehr zu erwarten ist, sondern daß die Menschheit sich in dem jetzt vorhandenen Umkreis der großen Leitvorstellungen einzurichten hat, natürlich mit der dann noch dazuzudenkenden Mannigfaltigkeit von allerlei Variationen. So sicher die Menschheit religiös angewiesen ist auf die seit sehr langer Zeit ausformulierten großen Typen von Heilslehren, so sicher ist sie auch in ihrem zivilisatorischen Selbstverständnis festgelegt... Ich exponiere mich also mit der Voraussage, daß die Ideengeschichte abgeschlossen ist, und daß wir im Posthistoire angekommen sind... Die Erde wird demnach in der gleichen Epoche, in der sie optisch und informatorisch übersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von größerer Wichtigkeit mehr vorkommen kann, auch in der genannten Hinsicht überraschungslos. Die Alternativen sind bekannt, sowie auch auf dem Felde Religion, und sind in allen Fällen endgültig.«[40] Die absolute Vollendung und Endgültigkeit der universalen Manipulation kann schwerlich eindeutiger verherrlicht werden. Und darum erscheint hier – was selten so klar verkündet worden ist – die Entfremdung des Menschen als endlich erreichter, endgültiger Zustand der Menschheitsentwicklung.

Diese gewandt fingierte Endgültigkeit ist jetzt im Begriff zusammenzubrechen, und zwar in fast allen Ländern, in denen sie die Ideologie beherrscht hat. Gleichviel wie tief dieser Krach bereits objektiv-gesellschaftlich gediehen ist, er ist so laut geworden, daß viele, die gestern noch taub waren oder sich taub stellten, aufhorchen, ja selbst das Gehörte weiterzugeben bereit scheinen. Das bedeutet, daß alle bisher isolierten und darum zumeist zu Stummheit verurteilten Auflehnungsversuche gegen die Entfremdungen jetzt laut zu werden beginnen können. Man muß einen solchen Anfang als Ansatz für neue Entwicklungsmöglichkeiten begrüßen, wenn man auch objektiv festzustellen gezwungen ist, daß die individuellen, die rein theoretischen, die politisch-sozialen Auflehnungen gegen die Entfremdung noch weit davon entfernt sind, sich zu einem praktisch werdenden

40 Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied/Berlin 1963, S. 322-323.

subjektiven Faktor zusammenzufassen. Es kann unmöglich die Aufgabe einer philosophischen Untersuchung, wie die unsrige ist, sein, das Wie?, Wo?, Wann? einer solchen Bewegung gedanklich vorwegnehmen zu wollen; sie kann auch gar nicht die Mittel besitzen, diesen Gang irgendwie im voraus, mit einer bestimmbaren Wahrscheinlichkeit vorauszusehen. Philosophisch sichtbar ist bloß – und das ist nicht wenig – daß jede echte Abkehr von der Manipulation, jede echte Wendung zu ihrer Überwindung ein geistiges oder praktisches Gerichtetsein auf die Wirklichkeit selbst, auf das gesellschaftliche Sein als Grundlage alles Denkens und Tuns, die zu teleologischen Setzungen in Theorie und Praxis führen können, als Wesen in sich birgt. Eine – gesellschaftlich – so entstehende, sich immer verschärfende Konfrontation des gesellschaftlichen Seins mit den Versuchen, mit den Methoden seiner Manipulation, wird voraussichtlich den tiefsten Gehalt der kommenden geistigen Kämpfe ausmachen, den mehr oder weniger bewußten Mittelpunkt auch der politisch-sozialen Kämpfe abgeben. Es ist also die Rückwendung zum gesellschaftlichen Sein selbst, als zur unaufhebbaren Grundlage einer jeden menschlichen Praxis, eines jeden wahren Gedankens, die die Befreiungsbewegung von der Manipulation auf allen Gebieten des Lebens charakterisieren wird. Diese Grundtendenz als solche kann philosophisch voraussehbar sein. Die prinzipielle Unmöglichkeit, das konkrete Geradesosein so entstehender Bewegungen mit den Mitteln der Philosophie in voraus zu bestimmen, bedeutet allerdings nicht eine Ohnmacht des marxistischen Denkens solchen konkreten Qualitäten realer Prozesse gegenüber. Im Gegenteil. Gerade weil der Marxismus imstande sein kann, das prinzipbildende Wesen einer Bewegung auch in ihrer Allgemeinheit simultan, aber aus verschiedener Sicht, mit der Eigenart einmaliger Prozesse zu erkennen, kann er das Bewußtwerden solcher Prozesse adäquat erfassen und konkret fördern. Der stalinistisch erstarrte Marxismus muß bei jeder derartigen Aufgabe versagen. Wenn der Marxismus im Laufe der gegenwärtigen Krise der Manipulation, parallel mit den Versuchen, wirkliche Auswege für Gesellschaften und Einzelmenschen aufzudecken, sich wirklich findet, kann diese seine Berufenheit zur Realität werden. In jenem Briefwechsel (1843), der die Jugendschriften von Marx in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« einleitet, heißt es programmatisch: »Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt.«[41] Für das Erwecken einer solchen Methode, die ein derartiges Erklären erst möglich macht, erstrebt diese Schrift einige, ein Wegweisen ermöglichende Anregungen zu bieten.

41 MEGA I/1, S. 575; MEW 1, S. 346.

Frank Benseler

Nachwort

In der Korrespondenz mit dem Herausgeber erwähnt Lukács die ›Ontologie‹ erstmals am 19. 9. 1964. Auf mehrfache Anfragen zum Fortgang der Werkausgabe, die zu dem Zeitpunkt sechs Bände umfaßte, schreibt Lukács:

»Die Frage steht nämlich so – und das hängt ebenfalls mit der Gesamtausgabe zusammen – daß ich jetzt mitten in der Arbeit an der Ethik bin. Es hat sich aber herausgestellt, daß der erste Teil der Ethik viel umfangreicher werden wird, als ich es mir vorgestellt habe. Es wird höchstwahrscheinlich ein in vieler Hinsicht selbständiges Buch von mindestens 300 Seiten werden. Wenn es fertig wird, müssen wir entscheiden, ob das Buch nicht als selbständiges Werk erscheinen soll, evtl. in der Gesamtausgabe oder als vorläufiger Separatband. Der Arbeitstitel ist: ›Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins‹.«

Benutzt man diesen Schlüssel, so lassen sich viele Äußerungen von Lukács zur Genese des Werkes besser einordnen, wird auch der Umschlags-, im Stendhalschen Sinne der Kristallisationspunkt deutlich, von dem an für Lukács ›Ethik‹ in ›Ontologie‹ aufgeht. Denn ursprünglich hatte Lukács vor, nach Beendigung der ›Eigenart des Ästhetischen‹, einen zweiten und dritten Teil der ›Ästhetik‹ zu schreiben. Aber schon am 25. 11. 1960 schreibt er im Rahmen einer ersten Skizze seines Plans für die Gesamtausgabe, daß er als Bd. V vorsehe »Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten (das ethische Werk, woran ich jetzt arbeite)«. Daß es sich materiell von Anfang an um eine Freiheitsethik handelte, die – die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins krönend – der Dialektik von historischem Selbstbezug, von Selbsterschaffung und Entfremdung entspringt, wird deutlich, wenn Lukács, auf einen Weihnachtsbrief des Herausgebers, in dem es hieß »Wir alle sitzen doch, mit mehr oder weniger großer Mühe, auf dem Bloch'schen Prinzip!«, schnell, bestimmt und relativ ausführlich am 23. 1. 1961 antwortet: »Ich bin subjektiv etwas gegen das Blochsche Prinzip Hoffnung eingenommen. Das bezieht sich nicht nur auf Bloch. Seit langer Zeit teile ich die Epikuräische Anschauung von Spinoza und Goethe, die Furcht und Hoffnung als Affekte ablehnten, weil sie diese für die Freiheit einer echten Menschlichkeit gefährlich hielten. Das bedeutet keinen Pessimismus; im Gegenteil. Wenn ich statt von Hoffnung auf (muß heißen: ›von‹ F. B.) Zuversicht in bezug auf die Perspektive spreche, so scheint der Unterschied fast nur ein verbaler zu sein. Denn es handelt sich hier darum, daß wir – leider nur sehr wenig in bewußter Weise – Zeugen einer radikalen Umwandlung des gesellschaftlichen Seins sind und die

Überzeugung von Marx teilen, daß auf die Änderung der Basis, eine Änderung des Überbaus früher oder später unabweislich folgen muß. Ihre Betrachtungen zeigen mir, daß wir in dieser Frage sehr nahe zueinander stehen.
Eine ähnliche Nuance möchte ich bei der Perspektive der Wirksamkeit hervorheben. Ich glaube, daß heute der philosophische Gesichtspunkt Spinozas, sub spezie aeternitatis bewahrt bleibt, jedoch mit einer qualitativ entscheidenden Modifikation: nämlich, daß Ewigkeit jetzt die Kontinuität der Menschheitsentwicklung bedeutet und sich damit allerdings vom Auf und Ab der empirischen Tagesbewegung abhebt, jedoch dem Wesen nach ein Bestandteil des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses bleibt.«
Zu dieser Zeit hat Lukács die Endredaktion des Manuskripts für den ersten Band der Ästhetik abgeschlossen und arbeitet, wie seine Frau ausdrücklich mitteilt, an dem zweiten Band der ›Ästhetik‹ unter dem Arbeitstitel ›Kunstwerk und ästhetisches Verhalten‹. Der Eindruck, daß es um Ästhetik geht, wird von Lukács noch länger aufrechterhalten; während Briefwechsel und Gespräche mit Schülern und Freunden erweisen, daß die Fragen des Verhältnisses von Ästhetik und Rezeption, von künstlerischer Freiheit und Gestaltung sich immer mehr unter ethische Probleme subsumieren, die wiederum von einer Totalitätsbetrachtung menschlicher Entwicklung dominiert werden. Lukács schreibt am 12. 7. 1961: »Was die Ästhetik betrifft, so hat Ihre Frau leider Recht: man muß sich wie im Märchen durch den dicken Reisbrei fressen. Ich glaube nun, daß das nicht mein individueller Fehler ist, sondern an der Periode liegt, in der wir leben. Ich schrieb Ihnen schon das vorigemal über die Wichtigkeit der Kategorienprobleme. Wenn ich heute um dreißig Jahre jünger und ein einflußreicher Universitätsprofessor wäre, so würde ich versuchen, zumindest ein Dutzend begabter junger Leute für Kategorienmonographien zu mobilisieren. So muß ich den Teil der Arbeit, der auf mich fällt, allein, in einer langwierigen und wenig genußreichen Weise machen. Aber die Arbeit muß getan werden, denn unsere Forschungen sind seit vierzig Jahren stehengeblieben und erstarrt und was im Westen geschieht, ist in der Hinsicht die reine Hochstapelei. Man könnte sagen, daß Subjektivität und Objektivität, Erscheinung und Wesen etc. systematisch durcheinandergeworfen werden. Hier eine Ordnung zu schaffen, ist beinahe die Reinigung eines Augiasstalls. Das ist natürlich weder erfreulich, noch vergnüglich; weder für den Autor und noch weniger für den Leser.«
Man sieht deutlich, wie Lukács sich philosophisch und universalhistorisch in der Nachfolge Lenins versteht und welche Ansprüche er stellt: nichts anderes ist intendiert als eine Lebenslehre auf der Basis gesicherter Kategorien einerseits, die jedoch als Produkte menschlicher Arbeit gegen und mit Natur sich ergeben,

andererseits eine ›Entwicklungsgeschichte der Zuversicht‹, die ja in der ›Ontologie‹ auch Gestalt geworden ist.
Der Übergang von der Bezeichnung ›Ethik‹ zur ›Ontologie‹ tritt spontan, heftig und entschieden ein. Unter vielen Büchern, die Lukács sich zuschicken ließ und deren Titel genauere Rückschlüsse über seine Interessen und Denkbewegungen erlauben, befand sich auch Ernst Bloch, Philosophische Grundfragen I ›Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins‹, Frankfurt 1961. Am 15. 2. 1961 geht das Büchlein ab; am 9. 3. antwortet er: »Ich habe das kleine Buch von Bloch durchgelesen. Es ist ein dekorativ faszinierender italienischer Salat von Subjektivismus, der sich objektiv gibt und von einer sehr spärlichen und abstrakten Objektivität. Es war mir nur angenehm zu sehen, daß Bloch seine linke Ethik doch nicht aufgegeben hat.« Die Verknüpfung von subjektiver gesellschaftlich strukturierter Freiheit, abstrakter naturdialektischer Objektivität, von Ontologie und Ethik springt ins Auge – und wenn man im jetzt vorliegenden Werk bei Lukács sieht, wie er bemüht ist, Freiheit und Notwendigkeit in der historischen Entwicklung zu verknüpfen, die unaufhebbaren Schranken natürlicher Determination mit dem ›antwortenden Wesen‹ Mensch, und dessen die Freiheit der objektive Gegebenheiten nutzenden ›teleologischen Setzung‹ zu vermitteln, so wird klar, daß die Lektüre von Bloch für Lukács einerseits entlastend wirkte, andererseits ihn veranlaßte, sich des Titels zu bemächtigen. Mag sein, daß Lukács sich bei dieser Gelegenheit daran erinnert hat, wie Bloch in jugendlichem Überschwang systemkonstruierend Entwürfe zu ›großen Werken‹ machte (vergl. G. Lukács, Briefwechsel 1902–1907, hrsg. v. E. Karádi u. E. Fekete, Stuttgart 1982; E. Bloch, Geist der Utopie, München und Leipzig 1918, jetzt Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt 1971) während Lukács noch in den ›Essays‹ steckte – indem für ihn nun die Umkehrung prägnant wurde: Bloch hatte allenfalls zu dem Kardinalproblem einen Essay produziert, während Lukács sich ans System gemacht hatte. Dieser ›Kristallisationspunkt‹ ist wichtig: von hier ab sieht Lukács sich auf dem Feld konkurrenzlos tätig, fühlt sich eine historische Last aufgebürdet.
Tatsächlich kehrt Lukács hiermit zu einem Thema und seinen Lösungsversuchen zurück, die ihn in den frühen zwanziger Jahren beschäftigten und als deren Ergebnis ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ gilt. Der Versuch, gesellschaftsontologisch Position zu fassen unter der Kategorie Totalität, hat ja mit einem Schlag sowohl den damals positivistischen akademischen, wie den undogmatischen politischen Marxismus obsolet gemacht. Allerdings hat die Revision der radikalen, nur gesellschaftlichen Dialektik, die Lukács noch in seinem Vorwort von 1967 (Lukács 1968) ausspricht, sehr erschwert, den gesellschaftsontologischen Ansatz

dahinter festzustellen (vergl. Habermas 1985, S. 244). Das Mißverständnis war nicht nur von Lukács selber ausgelöst, sondern auch gefördert worden. Er operierte lange Zeit mit einem Begriff der Ontologie, der – von Lenin vorgeprägt – im Gegensatz zur Erkenntnistheorie objektive Realität meint. War für ihn eine undialektische Seins- als ungesellschaftliche Naturlehre mit seinen Grundüberzeugungen von einer historischen (subjektiven wie objektiven) Dialektik unvereinbar, so war das erst recht der Fall, wo die westliche Philosophie Ontologie als erkenntnistheoretisch fundierte Wirklichkeit durch dogmatische Identifizierung von im Bewußtsein gefundener Gegenständlichkeit mit Realität ›erdichtet‹, wie Lukács (1951, S. 134, gegen Husserl gewendet) schreibt.

Schon kurze Zeit später hat sein berliner Herausgeber Wolfgang Harich, auf den die verdienstvollen Lukács-Ausgaben in der DDR bis 1956 zurückgehen, Lukács auf Nicolai Hartmann aufmerksam gemacht (vergl. Harich 1975, S. 18; Harich hat das dem Herausgeber auch persönlich wie brieflich mehrfach und ausführlich geschildert). Von nun an arbeitet sich Lukács langsam, wie das Hartmann-Kapitel zeigt, genau auf dessen Spuren (Hartmann 1926, 1935, 1940, 1951) voran. Lukács begreift Natur als echtes An-sich, das von der gesellschaftlichen und gar begrifflichen Konstruktion zunächst unabhängig ist. Die Anlage der ›Ontologie‹ des gesellschaftlichen Seins, die von den – wie Lukács nachweisen will – verfehlten Versuchen der Neopositivisten und Existentialisten über den Vorläufer Nicolai Hartmann, die Hegelsche Entdeckung der Ontologie zu den Grundprinzipien von Marx aufsteigt, ist charakteristisch.

Über den Fortgang der Arbeit äußert sich Lukács zurückhaltend. Am 28. 3. 1964 schreibt er, daß es sehr langsam vorwärtsgehe. Nachdem der Verlag ihm aber mitteilt, daß für die ›Ethik‹ Band 13 der Ausgabe reserviert bleibe, antwortet er lapidar und seine Reserve verlassend am 17. 10. 1964: »Ich diktiere gerade das erste Kapitel der Ontologie«. Und am 31. 10. 1964: »Jetzt kann ich endlich Ihnen schreiben, weil das erste Kapitel bereits abgeschrieben vorliegt. Es ist 120 Seiten geworden. Das zeigt, daß der erste Teil der Ethik sich selbständig gemacht hat. Dieser Teil »Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins« wird voraussichtlich ein ganzes und sogar wahrscheinlich dickes Buch. Ich hoffe, im Laufe des nächsten Jahres damit fertig zu werden, dann soll es als selbständiger Band erscheinen.« Das Konzept der ›Ontologie‹ steht offenbar fest. Lukács schreibt am 22. 1. 1965: »Ich arbeite an einer ›Ontologie des gesellschaftlichen Seins‹. Dieser erste Teil hat sich nämlich selbständig gemacht und hat die Absicht, ein großes Buch zu werden. Ich bin vorläufig dabei, das dritte Kapitel des historischen Teils abzuschließen (Neopositivismus und Existentialismus, N. Hartmann, Hegel, Marx), dann erst folgt der zweite Teil: Arbeit, Reproduktionsprozeß, Entfremdung, Ideologie. Da

ich schon jetzt ungefähr bei zweihundert Seiten halte, wird es ein Buch von mindestens 500 Seiten. Dann erst kann ich an die eigentliche Ethik herangehen.«

Von nun an läßt sich der Entstehungsprozeß äußerlich genau verfolgen. Daß Lukács – auch unter dem Einfluß der Diskussionen mit seinen Schülern – in der Aufgabe sicher ist, was den Erfolg und seine eigene Leistung angeht, aber schwankt, deutet er am 10. 2. 1965 an: »Hoffentlich wird auch dieses Buch keine Enttäuschung werden. Ich habe soeben das Kapitel über Hegel abgeschlossen und arbeite jetzt am Marx-Kapitel. Dann kommen erst die eigentlich gesellschaftlichen Fragen. Hoffentlich wird es gehen.« Und schon am 27. 8. 1965 heißt es: »Ich habe beschlossen, wenn möglich etwas für Abendroth (d. h. für die Festschrift ›Gesellschaft, Recht und Politik‹, hrsg. v. H. Maus, Soziologische Texte Bd. 35, Neuwied-Berlin 1968, F. B.) zu schicken, wenn es mir gelingt aus dem Marx-Kapitel der Ontologie ein Teilchen herauszulösen.« (Erschienen in: Neues Forvm, Wien, XIV/160–161, Apr.–Mai 1967, S. 344 ff. und XIV/162–163, Juni/Juli 1967, S. 518 ff.) Am 23. 4. 1966 berichtet er: »Ich habe jetzt das sechste Kapitel (Reproduktion) fertiggemacht. Wenn alles gut geht, ist es nicht ausgeschlossen, daß am Ende des Jahres das Buch ganz fertig wird. Ich würde mich sehr freuen, denn dadurch wäre der Weg zur Ethik freigelegt.« Am 8. 6. 1966 teilt Lukács mit, daß er dem NEUEN FORVM Wien, ein kleines Teilchen aus der Ontologie überlassen habe; was dann unter dem Titel ›Kunst als Selbstbewußtsein der Nation‹ in Heft XIII/152–153, Aug./Sept. 1966 erschien, stammt aus Lukács' Buch ›Über die Kategorie der Besonderheit der Ästhetik‹, das 1967 als Sonderband veröffentlicht worden ist. Allerdings zeigt diese Verwechslung von Lukács, wie eng er das Kategorienproblem im Zusammenhang mit der Ontologie verstand. Am 26. 8. 1966 antwortet Lukács auf einen Brief des Verlegers Reifferscheid, der nach der ›Ethik‹ fragt: »Mein neues Buch (d. h. die Ontologie, F. B.) schreitet langsam vorwärts. Es fehlen noch zwei Kapitel. Leider wird es kaum möglich sein, daß Dr. Benseler, der hoffentlich bald nach Budapest kommt, einen Teil mitnimmt, denn ich sehe während des Schreibens, daß nach der Vollendung des Werks manche Überarbeitung, Einfügung etc. notwendig wird.«

Hier drückt sich nicht etwa eine immanente Schwierigkeit aus, auch ist nicht der technisch schwierige Produktionsprozeß gemeint (Lukács diktierte nach einem handschriftlichen Konzept einer Kraft, die häufig Schreibfehler machte, sei es, daß sie den Inhalt nicht verstand, sei es, daß sie das unvertraute Deutsch falsch hörte); vielmehr dreht es sich darum, daß mehrere ›Schüler‹ von Lukács, die er später in einem Brief an den Herausgeber der Times (mit dem Datum 15. 2. 1971 geschrieben, gedruckt: Times Literary Supplement, 11th June 1971, No. 3), unter die Sammelbezeichnung ›Budapester Schule‹ fassen wollte, in andauernden

intensiven Diskussionen, Bedenken und Kritik angemeldet hatten. Diese hat sich dann später in den ›Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie 1968–1969‹ verdichtet, die von Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus und Mihalji Vajda stammen, und auf die noch einzugehen ist. Lukács betont diese ›Arbeitsschwierigkeiten‹ auch später, so z. B. mit Brief vom 16. 5. 1967. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß er genau in dieser Zeit mit zahlreichen kleineren Aufsätzen (›Der große Oktober 1917 und die heutige Literatur‹), mit Vorworten zu seinen älteren Arbeiten (Bd. 2: ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹) Korrekturen zu Bänden der Gesamtausgabe beschäftigt war und politische Interviews gab – also tatsächlich unter erheblichem Druck stand.

Mit spürbarer Erleichterung berichtet Lukács in einem Brief vom 27. 5. 1968 »Inzwischen habe ich endlich das letzte Kapitel der Ontologie fertiggestellt. Jetzt kommt noch das Diktieren und danach die Durchsicht des ganzen Manuskripts. Ich hoffe im Sommer oder im Herbst mit der ganzen Sache fertig zu werden. Endlich!«, und am 2. 9. 1968, auf drängendes Nachfragen: »Die erste Niederschrift der Ontologie ist fertig. Da sie jedoch fünf Jahre gedauert hat, muß eine genaue kritische Durchsicht des ganzen Textes erfolgen. Diese wird voraussichtlich einige Monate dauern, so daß ich Ihnen das Manuskript vor Ende des Jahres nicht versprechen kann.« Im gleichen Brief zeigt Lukács aber, daß und wie er glaubt, von den abstrakten ontologischen Erörterungen direkt und praxisorientierte Ableitungen machen zu können. Es heißt: »Ich spiele mit dem Gedanken, einen größeren Aufsatz über die gesellschaftsontologischen Probleme einer heutigen Demokratisierung (in beiden Systemen) zu schreiben.« Die Abhandlung ist tatsächlich mit der Überschrift ›Demokratisierung heute und morgen‹ zustande gekommen; das 132-Seiten-Typoskript aber deutsch erst 1985 veröffentlicht (vergl. Lukács 1985 und F. Benseler, Sozialismus und Demokratisierung, in: 5/1985). Lukács hat dafür die Schlußredaktion der ›Ontologie‹ unterbrochen (Brief vom 23. 9.) Tatsächlich verzögert sich jetzt die Arbeit an der Ontologie. Im November 1969 erkärt Lukács bei einer Besprechung in Budapest, daß das Manuskript endgültig im Februar fertig sein werde, jedoch brauche er dann für die Gesamtdurchsicht immer noch ein halbes Jahr. Aber auch diese Termine werden nicht eingehalten: am 6. 6. 1970 heißt es: »Ich bin dabei, die Ontologie fertigzumachen«, am 17. 6.: »Außerdem habe ich endlich die erste Niederschrift zur Ontologie fertiggebracht. Jetzt muß ich sie durchsehen – und dann werden Sie, hoffentlich, ein Exemplar erhalten.«

Aber was Realität, was Absicht ist, bleibt nicht unterscheidbar: Nach der Verleihung des Goethepreises, die mit »volkspädagogischer Verantwortung (gegenüber) der Wissenschaft« und »Bewahrung der klassischen deutschen Kultur« begründet wird (Verleihungsurkunde vom 28. 8. 1970), schreibt Lukács eine Festrede, die von Goethe auf Marx kommt, von ihm einen Sprung ins »Reich der Freiheit« macht und sodann die ontologischen Grundlagen ausbreitet (Georg Lukács zum 13. 4. 1970. ad lectores 10, Neuwied und Berlin 1970, S. 127–131). Erneut verzögert sich das Manuskript. Der Verlag »gratuliert« am 30. 6. 1970 »zur ersten Niederschrift der ›Ontologie‹«, doch Lukács erklärt am 24. 8., an der Ontologie habe er nicht weitergearbeitet, weil das Klima ihm zu schaffen mache. Schließlich, bei der letzten Besprechung mit dem Herausgeber am 20. 1. 1971 in Budapest, sagte er: er habe die Ontologie zurückgestellt, weil er sich von seiner Erkrankung nur sehr langsam erhole, jetzt manchmal am Schreibtisch einschlafe. Doch sei noch vorher eine vierhundert Seiten lange Einleitung fertiggeworden. Er werde nunmehr ein längeres Kapitel vorveröffentlichen und auch dem Verlag überlassen (es handelte sich dabei um das ›Hegel‹-Kapitel, das in einer ungarischen philosophischen Zeitschrift veröffentlicht wurde und noch im September 1971 nach sorgfältiger Redaktion von Ferenc Brody in der Sammlung Luchterhand erschien). Als ein neuer Grund, das Manuskript nicht zu übermitteln, taucht nun der Hinweis auf, daß die Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei sich für die »gesellschaftsontologische Richtung« (nicht zu verwechseln mit dem häufig verwandten Ausdruck ›Sozialontologie‹, vergl. Korthals 1985 und Heller in Heller 1983) zu interessieren beginne, weil sich eine Reihe von Intellektuellen ideologisch auf Lukács beriefe und daß deshalb das Urteil des Zentralkomitees abzuwarten sei. (Konkret: der für die Kulturpolitik zuständige, damals stellvertretende ungarische Ministerpräsident György Aczél wollte das Manuskript lesen.) Über den weiteren Ablauf berichtet István Eörsi (im Vorwort zur ungarischen Ausgabe der ›Ontologie‹, vergl. auch ders. ›Das Recht des letzten Wortes‹ in: Europäische Rundschau 1978, Heft 4, S. 77 ff. jetzt in: Georg Lukács, ›Gelebtes Denken‹, Frankfurt 1981, S. 7 ff.; sowie ›Gelebtes Sterben‹ in: F. Benseler [Hrsg.], ›Revolutionäres Denken‹, Darmstadt und Neuwied 1984, S. 50 ff.): »Kritik von seiten der Freunde und Schüler ließen ihn keineswegs an der grundlegenden Auffassung oder seiner Denkmethode zweifeln. Sie überzeugte ihn vielmehr davon, daß seiner Darstellung die notwendige Überzeugungskraft fehle. Im Wettlauf mit der Krankheit, über die er keinen Zweifel hatte, versuchte er daher auf rund 500 Seiten noch eine Zusammenfassung des Wesenskerns seiner Ansichten. Diese Prolegomena, die den starren Dualismus von geschichtlichem und methodologischem Teil vermeidet, ist in Wirklichkeit kein Vorwort zur ›Ontologie‹, ja überhaupt kein Vorwort: es ist die Summe eines nicht mehr geschriebenen (vielleicht gar nicht schreibbaren) Werkes. Über den objektiven Gehalt der ›Prolegomena‹ hinaus muß die erschütternde Menschenleistung be-

wundert werden: der mächtige Kraftakt, mit dem Lukács die einsickernde Krankheit mittels der Sandsäcke seiner Begriffe und seiner Überzeugung zurückzudämmen suchte. Lukács konnte die Reinschrift seiner Arbeit nicht mehr zu Ende lesen, obgleich in der letzten Stunde seiner Krankheit eine SOS-Brigade das ungewöhnlich schwer leserliche Manuskript abgetippt hatte. In den maschinengeschriebenen Seiten mit schwacher Hand blätternd, überließ Georg Lukács Werk und Wirkung zagend und hoffnungsvoll dem Urteil der Zukunft.«

Lukács selber hatte seinen Schülern gegenüber etwa ab Anfang 1971 zugegeben, daß er in der Beurteilung der ›Ontologie‹ nicht mehr kompetent sei. Er wandte sich deshalb in den letzten Monaten seines Lebens den Aufzeichnungen einer Autobiographie zu. In dieser Skizze heißt es:

»Subjektiv: Versuche, Prinzipien der M'schen Ontologie zu formulieren: dazu *Hauptanlage* (Selbstbiographie, subjektive Ergänzung, Illustration, Begründung etc). Freilich, individuell-menschliche Voraussetzungen für eine richtige Erfassung der ontologischen Probleme. Darum: Konvergenz: Gattungsmäßigkeit des Menschen als Lösung des großen Zeitproblems (Individualität als Folge der immer reiner gesellschaftlichen Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft. Scheinimmanenz; wirklich: Gattungsmäßigkeit). Selbstbiographie subjektive Tendenzen (in Entwicklung) zur praktischen Verwirklichung der eigenen Gattungsmäßigkeit (= wirkliche Entfaltung der Individualität).

Hier tiefste Wahrheit des M'us: Menschwerdung des Menschen als Inhalt des Geschichtsprozesses, der sich – sehr variiert – in jedem einzelnen menschlichen Lebenslauf verwirklicht. So ist jeder Einzelmensch – einerlei mit wieviel Bewußtsein – aktiver Faktor im (des) Gesamtprozesses, dessen Produkt er zugleich ist: Annäherung an Gattungsmäßigkeit im individuellen Leben ist die reale Konvergenz der untrennbar beiden realen Entwicklungswege. Richtung und Resultat: Richtung (Rolle der individuellen Entscheidung; historisch + (untrennbar) zutiefst persönlich).«

Wie immer man über diese Selbstinterpretation denken mag, den Versuch, die eigene Biographie vom Werk aus zu bestimmen und umgekehrt, zeigen diese sehr späten Bemerkungen doch, daß Lukács bis zuletzt an seiner Konzeption der ›Ontologie‹ festgehalten hat. Für den Herausgeber, der die Entscheidung darüber zu treffen hatte, ob das Werk ›aus dem Nachlaß‹ und bearbeitet erscheinen sollte oder ob es den Charakter einer Ausgabe ›letzter Hand‹ hat mit den daraus sich ergebenden Konsequenzen, sind gerade diese letzten Äußerungen maßgeblich gewesen. Inhaltlich hat Lukács keine Zweifel an seinem Entwurf der ›Ontologie‹ gehabt, mag ihm auch der Gegensatz zwischen der konservativen Systemgestaltung und dem progressiven Inhalt, die Unmöglichkeit der Trennung von historischem und systematischem Teil, durchaus negativ bewußt geworden sein.

Am 4. Juni 1971 starb Lukács. Bis in den Mai hinein hatten Erzsébet Vezér und István Eörsi zur Ergänzung der sehr kursorischen autobiographischen Aufzeichnungen, Tonbandprotokolle zu einzelnen Fragen mit Lukács aufgenommen. Auch diese Passagen gehören hierhin, weil sie die Beglaubigung des Entwurfs zur ›Ontologie‹ wie des Gesamtwerks enthalten:

»Interviewer: Würden Sie abschließend ein paar Worte zu Ihrem letzten Werk, zur *Ontologie*, sagen?

Lukács: Nach Marx stelle ich mir die Ontologie als die eigentliche Philosophie vor, die auf der Geschichte basiert. Nun ist es aber historisch nicht zweifelhaft, daß das anorganische Sein zuerst ist, und daraus – wie, was wissen wir nicht, aber wann, das wissen wir ungefähr – geht das organische Sein hervor, und zwar in dessen pflanzlichen und tierischen Formen. Und aus diesem biologischen Zustand geht dann später durch außerordentlich viele Übergänge das hervor, was wir als menschliches gesellschaftliches Sein bezeichnen, dessen Wesen die teleologische Setzung der Menschen ist, das heißt die Arbeit. Das ist die entscheidenste neue Kategorie, weil sie alles in sich faßt. Vergessen Sie nicht, daß wir auch in allen möglichen Wertkategorien sprechen, wenn wir vom menschlichen Leben sprechen. Welches ist der erste Wert? Das erste Produkt? Entweder entspricht ein Steinschlägel seinem Zweck, oder er entspricht seinem Zweck nicht. In dem einen Falle wird er wertvoll sein, in dem anderen Falle wird er wertlos sein. Wert und Wertlosigkeit kommen auch in der biologischen Existenz noch nicht vor, denn eigentlich ist der Tod ein ebensolcher Prozeß wie das Leben. Zwischen ihnen gibt es keinen Wesensunterschied. Der zweite grundlegende Unterschied ist das ›Sollen‹, das wir ungarisch mit ›Legyen!‹ bezeichnen, das heißt, die Dinge verändern sich nicht von selbst, nicht durch spontane Prozesse, sondern infolge bewußter Setzungen. Die bewußte Setzung bedeutet, daß der Zweck dem Ergebnis vorausgeht. Das ist die Grundlage der gesamten menschlichen Gesellschaft. Jener Gegensatz, der sich zwischen Wert und Nicht-Wert, zwischen Zustandegebrachthaben und Zustandegekommensein spannt, macht eigentlich das ganze menschliche Leben aus.

Interviewer: Inwiefern hat Marx selbst diese These ausgearbeitet?

Lukács: Marx hat vor allem ausgearbeitet, und das halte ich für den wichtigsten Teil der Marxschen Theorie, daß es die grundlegende Kategorie des gesellschaftlichen Seins ist, und das steht für jedes Sein, daß es geschichtlich ist. In den Pariser Manuskripten sagt Marx, daß es nur eine einzige Wissenschaft gibt, nämlich die Geschichte und er fügt sogar noch hinzu: ›Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.‹ Das heißt, eine Sache, die keine kategoriale Eigenschaft besitzt, kann nicht existieren. Existenz bedeutet also, daß etwas in einer Gegenständlichkeit

von bestimmter Form existiert, das heißt, die Gegenständlichkeit von bestimmter Form macht jene Kategorie aus, zu der das betreffende Wesen gehört. Hier trennt sich die Ontologie scharf von der alten Philosophie. Die alte Philosophie skizzierte nämlich ein Kategoriensystem, innerhalb dessen auch die historischen Kategorien vorkamen. Im Kategoriensystem des Marxismus ist jedes Ding primär ein mit einer Qualität, einer Dinglichkeit und einem kategorialen Sein ausgestattetes Etwas. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen. Und innerhalb dieses Etwas nun ist die Geschichte die Geschichte der Veränderungen der Kategorien. Die Kategorien sind also Bestandteile der objektiven Wirklichkeit. Es kann absolut nichts existieren, was nicht in irgendeiner Form Kategorie wäre. In dieser Hinsicht trennt sich der Marxismus unwahrscheinlich scharf von den vorhergehenden Weltanschauungen: Im Marxismus macht das kategoriale Sein des Dinges das Sein des Dinges aus, während in den alten Philosophien das kategoriale Sein die grundlegende Kategorie war, innerhalb deren sich die Kategorien der Wirklichkeit herausbildeten. Es ist nicht so, daß sich die Geschichte innerhalb des Kategoriensystems abspielt, sondern es ist so, daß die Geschichte die Veränderung des Kategoriensystems ist. Die Kategorien sind also Seinsformen. Sofern sie natürlich zu Ideenformen werden, sind sie Widerspiegelungsformen, primär jedoch Seinsformen. Auf solche Weise kommen ganz andere Kategoriengruppen und Kategorieninhalte zustande. Nehmen wir das historisch berühmte Beispiel, wie Leibniz den Prinzessinnen erklärt hat, daß es keine zwei gleichförmigen Baumblätter gebe. Er hätte ihnen auch erklären können, daß es keine zwei gleichförmigen Kieselsteine gebe. Die Einzigartigkeit der Gegenstände ist von ihrem Sein untrennbar und kann auf nichts zurückgeführt werden. Das heißt, ich würde sagen, daß das Kategoriensystem vom Aspekt der Einzigartigkeit jene Entwicklung zeigt, in deren Verlauf sich die Kategorie der Einzigartigkeit aus der Einzigartigkeit des Kieselsteins als Ergebnis einer außerordentlich langen Entwicklung bis hin zur Einzigartigkeit des Menschen entwickelt.« (Lukács, Gelebtes Denken, a. a. O. 235 ff.)

Auch hier liegt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Bestätigung für den Gesamtansatz der ›Ontologie des gesellschaftlichen Seins‹ und vor allem des Gedankengangs der ›Prolegomena‹ vor, die es nicht zuläßt, wie versucht wird, den Autor von diesem seinem letzten großangelegten Versuch zu trennen.

Daß die ›Ontologie‹ nun tatsächlich in Druck gehen würde, hat der Autor noch erlebt. Die Veröffentlichung des Hegel-Kapitels als selbständiges Buch hatte er ausdrücklich gewünscht (23. 1. 1971 in Budapest). Ende Februar wurde das entsprechende Manuskript übersandt. Im Mai erreichte ihn noch die Nachricht, daß der Verlag auch das Kapitel ›Arbeit‹ gesondert und schleunigst herausbringen

werde (der Band erschien allerdings erst im März 1973 in der Sammlung Luchterhand). Daß sich Ende und Anfang – wenigstens publizistisch – jetzt verknüpften, indem Taschenbuchausgaben von ›Die Seele und die Formen‹ (in der Sammlung Luchterhand 1971) und ›Die Theorie des Romans‹ (Sammlung Luchterhand 1971) mit den Einzelveröffentlichungen aus der ›Ontologie‹ parallel erschienen, mag ihn unbeabsichtigt ebenso erfreut haben, wie die Ankündigungen der ersten deutschen Ausgabe seiner ›Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas‹ (1911, Werke Band 15, Darmstadt und Neuwied 1981) und einer kompletten Sammlung seiner politischen Aufsätze 1918–1929 (erschienen als: Politische Aufsätze I–V, Darmstadt-Neuwied 1975, 1976, 1977, 1978, 1979).

Als seien Bedenken gefallen, die gegenüber dem lebenden Lukács und seinen aktuellen Wirkungen bestehen konnten, wurde das Manuskript der ›Ontologie‹ ohne ›Prolegomena‹ im Juli 1971 an den Verlag gegeben. Die Arbeit daran begann sofort, wurde aber durch eine Reihe von Umständen verzögert: Nach einem Generalvertrag vom 11. 9./11. 10. 1966 war dem Verlag das Recht eingeräumt, die ›Ontologie‹ in die Gesamtausgabe aufzunehmen. Nun wurde im September 1971 vertraglich vorgesehen, die gesamte Ontologie »kapitelweise in Einzelbänden« erscheinen zu lassen. Die Planung erstreckte sich über den Zeitraum 1972 bis 1975. Daß Umstrukturierungen im Verlagsprogramm, die durchaus auch auf ein verändertes politisches Klima in der Bundesrepublik Deutschland reagierten, die Taschenbuchedition nicht zur Ausführung kommen ließ, gilt ebenso wie die Feststellung, daß solch anspruchsvolle Texte nicht mehr mit einer Käuferzahl rechnen konnten, die solches Unternehmen ökonomisch hätten rechtfertigen können. Das Interesse an der ›Ontologie‹ stieg indessen vielleicht infolge nicht befriedigter Erwartungen aber auch im Zusammenhang mit einer Rückkehr zur Metaphysik (und damit der Ontologie), die als philosophische Wende sich durchaus abzeichnete. (Vergl. Spaemann 1981, Castaneda 1982, Henrich 1982, Künne 1983, Castoriadis 1984, Horstmann 1985.)

Erst als dann die Prolegomena im Manuskript vorlag und stilistische Revisionen durch ein budapester und ein deutsches Team durchgeführt waren, konnte die Veröffentlichung erfolgen, lange nachdem – vermittelt über eine ungarische Übersetzung – eine Wirkung begonnen hatte, über die zu berichten ist.

Zu rechtfertigen ist die Entscheidung, im Gegensatz zur ungarischen Ausgabe (Lukács 1976) die ›Prolegomena‹ an den Anfang zu setzen, während sie tatsächlich ja das kritische Endprodukt der Arbeit des Verfassers ist. Diese Anordnung zerreißt den von Lukács gewünschten Zusammenhang zwischen systematischem und historischem Teil und verstärkt die historische Komponente, indem die zusammenfassende historische Ableitung mit dem historischen ersten Teil ver-

knüpft wird. Was das erste Argument angeht, so beruft sich der Herausgeber darauf, daß Vorworte fast immer am Schluß geschrieben werden, ja daß sie geradezu dafür geschaffen wurden, am Ende zu sagen, was man eigentlich gemeint habe, Kritik aufzunehmen, Dank zu sagen, also gesammelt vorzutragen, was sich eingefunden hat. Allerdings gibt es in der Geschichte nicht viele Beispiele für solcherart ausführliche selbständige Einleitungen; immerhin rechtfertigt hier der eigene Anspruch die Quantität und Stellung. Es mag sein, daß später diese Prolegomena als Selbsterklärung den wichtigsten Teil der ›Ontologie‹ darstellen wird. Das andere Argument war richtig nur für die Monate zwischen dem Erscheinen des 1. und des 2. Halbbandes. Von nun an werden die Teile nur gemeinsam gelesen, bearbeitet, rezipiert werden – wie der Autor es wünschte.

Hier ist der Ort, einige Bemerkungen zum Editionsprinzip zu sagen. Es wurde erwähnt, daß der Verlag aus arbeitsökonomischen Gründen vorhatte, die Kapitel der Ontologie einzeln nach und nach erscheinen zu lassen. Hierfür war die Absicht maßgebend, den Korrektur- und Revisionsarbeiten entsprechend zu publizieren und das wissenschaftliche Interesse für die Zwischenzeit, bis zum Erscheinen der Werkausgabe, zu befriedigen. Daß dabei das Nützliche mit dem Ökonomischen verbunden wurde, braucht nicht erläutert zu werden: es ist durchaus üblich, im Taschenbuch schon jene Unkosten unterzubringen, die große Ausgaben heute so unerschwinglich machen, daß sie häufig praktisch zu Bibliotheks-, ja Archivausgaben mit der Folge werden, daß nur wenige und professionell sich mit dem beschäftigen, was doch zur lebendigen Diskussion zwecks Veränderung wenn nicht allen, so doch in aufgeklärten Zeiten den meisten zugedacht und -gearbeitet war. Lukács, der in solchen Fragen, die ja bei Vertragsschlüssen an ihn herantraten, durchaus sensibel für Rezeptionstaktiken reagierte – er hatte nicht zuletzt durch politische Rücksichtnahmen erfahren, daß Veröffentlichungsort, -zeit und auch -form mit Bezug auf die erstrebte Wirkung durchaus zu bedenken waren –, Lukács war je später je mehr davon überzeugt, daß er für eine neue Generation die Rolle des Brückenbauers zu einem im Regreß auf Marx zukünftig gestalteten, erneuerten, fortschrittlichen Marxismus übernehmen müsse. Deshalb hatte er Taschenbuchausgaben immer für die aktuelle Diskussion begünstigt, während er in puncto Gesamtausgabe akribischer Philologie mit dem Bonmot begegnete, es gebe auch eine Wissenschaft des Nichtwissenswerten. Was die Ontologie angeht, so sah er sie von vornherein als sein Hauptwerk an und verfügte sie vertraglich in die Gesamtausgabe, während er an der aktuellen Wirksamkeit zunehmend zweifelte. Auch dies hat es dem Herausgeber leichter gemacht, die Verlagsentscheidung gegen die Fortsetzung der Taschenbuchausgabe mitzutragen.

Ohne daß gegenüber den vorher erschienenen Bänden von Lukács-Werken in den Methoden der Manuskriptverifizierung, der Angleichung an gängige Orthographie und Zeichensetzung Änderungen eingetreten sind, ist doch darauf hinzuweisen, daß die Mitherausgeberschaft seitens des Lukács-Archivs, Budapest, einen wesentlichen Vorzug bedeutet. Hierbei geht es ja nicht um Namen, vielmehr um konkrete Anerkennung der bisherigen Verlagsanstrengungen mit Bezug auf Lukács seitens einer der Ungarischen Akademie der Wissenschaften angeschlossenen Institution, die insbesondere unter ihrem jetzigen Direktor Dr. László Sziklai sich zu *dem* Lukács-Forschungszentrum entwickelt hat. Hier stehen alle bislang erschienenen Lukács-Ausgaben wie deren Manuskripte und Rohfassungen mit Vorarbeiten zur Verfügung, hier ist der gesamte erhaltene Briefwechsel konzentriert, hier sind die vorbildlichen ungarischen Ausgaben redigiert und herausgegeben und hier werden nicht zuletzt aus dem Nachlaß auftauchende Manuskripte mit äußerster philologischer Akribie in einer eigenen Taschenbuchserie publiziert. Das Archiv hat schon beim ersten Halbband herausgeberisch mitgewirkt und es ist nur einem bedauerlichen Versehen zuzuschreiben, daß dieser Umstand dort nicht vermerkt ist. Nur der ständige Kontakt zwischen Archiv und Herausgeber hat es ermöglicht, daß bei der ›Ontologie‹ in Text und Anmerkungen keine Unklarheiten zurückgeblieben sind. Im übrigen ist diese deutsche Ausgabe maßgeblich für alle fremdsprachigen Übersetzungen – und dies gilt auch für die ungarische, 1976 f. erschienene Ausgabe.

Die Rezeption der ›Ontologie‹ konnte früh einsetzen, weil die Grundgedanken von Lukács ja an vielen Stellen ausgesprochen worden waren. Neben den schon erwähnten Vorveröffentlichungen sei hier besonders auf das bereits 1967 erschienene Buch ›Gespräche mit Georg Lukács‹ von Hans Heinz Holz, Leo Kofler und Wolfgang Abendroth, hingewiesen, das Theo Pinkus herausgegeben hat. Diese Gespräche sind bis heute die lebendigste und kritischste Einführung in die ›Ontologie‹ geblieben, sieht man von den stärker fachwissenschaftlich orientierten Arbeiten Nicolas Tertulians ab. Einerseits nämlich entwickelt Lukács seine Thesen prägnant zusammengefaßt; andererseits ist die Skepsis der beteiligten marxistischen Wissenschaftler ein spürbar antreibendes Moment. – Ernst Bloch hat sich in einem Interview mit dem literarischen Nachlaßverwalter von Lukács, Ferenc Jánossy und Maria Holló 1971 (in: Bloch 1984, S. 296 ff.) geäußert. Da er sich dabei – ohne zu wissen, daß seine Veröffentlichung für Lukács ein wesentlicher negativer Anstoß für die energische Verwirklichung des letzten Werks war – auf die ›Ontologie des Noch-Nicht-Seins‹ bezieht, soll die Stelle komplett zitiert werden.

»Maria Holló: Manche haben vorgeschlagen, die Ontologie sollte mit dem Hegel-Kapitel anfangen, da nicht nur die Vorliebe für Hartmann unangemessen zu sein

schien, sondern auch der Haß, mit dem sich Lukács gegen die Neopositivisten wandte. Übrigens war er selbst mit diesen zwei Kapiteln unzufrieden.
Ernst Bloch: ... Das ist rätselhaft ... woher plötzlich diese Liebe zu Nicolai Hartmann, der doch ein echter liberaler Spießer war. Also er hat Ontologie geschrieben, der Hartmann, lauter Ontologien, und kam gegen Heidegger nicht auf. Es ist sehr hübsch, daß das Wort Ontologie aufgebessert und zu einem Problem gemacht wird. Man kann vor normalen Marxisten das Wort Ontologie nicht aussprechen; es erinnert sie an Heidegger, an Fundamentalontologie, und wenn nun Ontologie sonst noch gebraucht wird, gibt es immer Kopfschütteln und Krach. Ich habe ein kleines Kapitel, das heißt Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. (Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977, S. 210–300.) Ontologie heißt ja Seinswissenschaft, Noch-Nicht-Sein ist eine noch eigentümlichere Sphäre von Sein! Also gibt es hier eine Ontologie. Ontologie ist Statik, undialektisch, kann überhaupt nicht gebraucht werden, Ontologie ist fest und ein Gegensatz zu Dialektik – in dem Bewußtsein der Halbgebildeten. Wenn ich vor manchen das Wort Ontologie gebrauche, muß ich vorher eine Erklärung abgeben, sonst hören sie gar nicht hin.
Ontologie ist die Logik des Ansichseins bei Hegel, ich weiß nicht ob er das Wort gebraucht, aber die Sache wäre so. Also alles, wo noch keine Geschichte ist, keine Weltwerdung, kein Prozeß, das ist Ontologie. Das, was man gut einräumen kann, was die Hälfte der Sache ist ... Im gewöhnlichen Bewußtsein ist Ontologie antithetisch zu Werden. Sein ist Gewordensein und nur für Gewordensein kann es dann im herkömmlichen Sinne Ontologie geben. Für etwas, was schwanger ist, oder für die neue Gesellschaft, mit der die alte schwanger ist, und solche Dinge, das Putzhelferische, das verträgt die Ruhe der Ontologie nicht. Es ist ein bißchen phantastisch ... Immer wieder das Klassische! Das steht fest. Die Welt steht fest! Alles vorgeordnet, und in diesen Rahmen wird man hineingestickt. So wird Ontologie noch immer von den Reaktionären gebraucht.
Maria Holló: Aber in der Ontologie von Lukács steht gerade die Prozeßhaftigkeit des Seins im Vordergrund, er will hier die Dialektik der Natur und die der Gesellschaft in einer neuen Art verbinden ...
Ernst Bloch: Gibt es jetzt eine Dialektik der Natur? Nach der berüchtigten Stelle in ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ dürfte es sie nicht geben ... Es war eine gescheite Anmerkung! Allerdings, wenn es eine Naturgeschichte gibt, so gibt es immerhin das Problem der Dialektik. Und die dialektischen Beispiele bei Hegel beziehen sich meistens auf Naturgegenständlichkeiten ... Aber ich sage nichts gegen Ontologie, ich habe ja gesagt, daß ich mich selbst dieser Sünde schuldig gemacht habe, indem ich dieses Kapitel über Noch-Nicht-Sein Ontologie nenne.«

Auch wenn man die Gesprächssituation und das Alter des Interviewten abzieht, geben diese Aussagen »dem dekorativen faszinierenden italienischen Salat von Subjektivismus« nichts nach, nur daß der größere und von Lukács als solcher häufig anerkannte Stilist hier sorgloser formuliert.
Sachlich wesentlicher sind die von seinen Schülern Ferenc Fehér und Agnes Heller sowie seinen Mitarbeitern György Márkus und Mihaly Vajda erarbeiteten ›Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie 1968–1969‹. (Vergl. Feher 1976, Heller 1983.) Die Verfasser können sich darauf berufen, daß Lukács ihnen die ›Ontologie‹ Kapitel für Kapitel, das komplette maschinengeschriebene Manuskript sodann im Jahre 1968 mit dem ausdrücklichen Wunsch überreicht habe, ihre Kritik mit ihm zu erörtern, um die Resultate für die Korrektur bzw. eine Umarbeitung zu verwenden. Die Arbeitsgruppe faßte intensive Diskussionen mit Lukács in den Hauptpunkten zu einem einheitlichen Text zusammen, der Lukács zuging. Aufgrund dieser Interpellation, sagen die Autoren, artikulierte sich für Lukács das Unbehagen über die ausufernden Dimensionen seiner Arbeit dahin, daß er beabsichtigte, die ersten drei historischen Kapitel wegzulassen, bzw. eine präzise Einführung an ihre Stelle zu setzen. Dann wäre auch der Gegensatz zwischen historischem und systematischem Teil getilgt gewesen, denn das Marx-Kapitel gehört inhaltlich wie darstellungsmäßig zu den Kapiteln Arbeit, Reproduktion, Ideologie und Entfremdung. Aus dieser Einführung wurde dann die ›Prolegomena‹, die ihn bis zu seinem Tod beschäftigte und den Plan einer Umarbeitung der ersten Kapitel nicht zur Ausführung kommen ließ.
Die Verfasser, geschult an ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ und getragen von der Erwartung, die Ontologie möge die in der ›Ästhetik‹ von Lukács erreichte Objektivationstheorie als Lösung des problematischen Verhältnisses von geschichtlichen Wertprodukten und deren normativer, allgemeingültiger Form, fortführen, sahen sich in diesem Punkt enttäuscht. Sie bemängeln, daß Lukács methodisch unklar blieb, daß er die Gesellschaftszentriertheit der Ontologie gegenüber den naturdeterministischen Auffassungen des klassischen Marxismus nicht rigoros genug betonte, daß nur eine äußere Synthese von Marxismus und Philosophie zustandegekommen sei, während die Frage, wie Historizität und systematische Universalität im Geist von Marx zu vereinbaren sei, geradezu ungelöst geblieben sei. Im einzelnen negieren die Verfasser begründet und vom Standpunkt von ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ aus die »Dialektik der Natur«; verwerfen die Widerspiegelungstheorie Lukács in der Erkenntnistheorie; betonen die Idee des »historischen Fortschritts« als historisch sinngebendes Prinzip für die jeweilige Situation; lehnen die Geltung von menschlicher Tätigkeit »unabhängiger gesellschaftlich-geschichtlicher Gesetze« ab und bemängeln, daß

Lukács keine konsistente Wertkonzeption (sei's ökonomisch, sei's moralisch) aufweist. Die Abgrenzung zu Lukács wird in einer, von allen Verfassern akzeptierten Definition der Philosophie von György Márkus (1968) deutlich: »Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, die Alternativen der *Gegenwart* zu wirklich *bewußten* Fragen (und Antworten) zu gestalten, indem sie dem Platz der grundlegenden Konflikte des *Heute* in der *Gesamtentwicklung* der Menschheit nachforscht, das Verhältnis der Handlungs- und Entwicklungsalternativen zu den von der Menschheit geschichtlich erschaffenen Werten aufdeckt und damit ihre Bedeutung, ihren ›Sinn‹ aus dem Gesichtspunkt der ganzen menschlichen Entwicklung erklärt. In diesem Sinne ist die Philosophie wahrlich nichts anderes als eine sich ständig erneuernde, immer der Gegenwart entwachsene ›Zusammenfassung der allgemeinen Resultate . . ., die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen‹ (Marx), die reale Ontologie des gesellschaftlichen Seins, das die aus dem Gesichtspunkt der Entfaltung des ›menschlichen Wesens‹ betrachtete Geschichte selbst ist.«

Erst wenn dieser kritische Standpunkt gewürdigt wird, ist die ›Prolegomena‹, die auf einige der erwähnten Einwände eingeht, richtig zu verstehen. Wenn der prinzipielle Gegensatz dieser Gruppe zur Gesamtkonzeption der ›Ontologie‹, wie er sich in zahlreichen Veröffentlichungen der Verfasser, die, sofern zu seinen Lebzeiten erschienen, von Lukács trotz ihres abweichenden Standpunktes akzeptiert wurden, im Geiste »revolutionäre Toleranz« steht, so gilt dies nicht von der weltanschaulich-ideologischen Kritik, die von einem orthodox-marxistischen Standpunkt aus W. R. Beyer den damals nur vorläufigen Zusammenfassungen der Gedanken von Lukács (in: Lukács 1967 b und 1969 a) angedeihen ließ (W. R. Beyer, 1969, 1970). Dieser Angriff setzt sich in dem Aufsatz ›Zauberformel »Gesellschaftsontologie«‹, Beyer 1976, fort.

Unmittelbar nach dem Erscheinen des Kapitels ›Arbeit‹ begann eine sachhaltigere Diskussion über die Ontologie in der DDR, von der hier nur auf Peter Ruben und Camilla Warnke (›Arbeit – Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung – Bemerkungen zu G. Lukács' Konzept der ›Ontologie des gesellschaftlichen Seins‹ in: Dt. Zeitschrift für Philosophie, 27. Jg. 1979, Nr. 1) verwiesen werden soll. Die Verfasser kommen zu dem Ergebnis, daß Lukács die objektive Zielstrebigkeit des historischen Prozesses verkenne, Natur und Gesellschaft voneinander trenne und die dialektische Totalität des Gesamtprozesses verschwinden lasse. Von ungarischer Seite setzte die offizielle Diskussion verstärkt nach dem Erscheinen der Übersetzung der ›Ontologie‹ (Budapest 1976) ein. Verwiesen sei auf die Aufsätze von Tökei (1979) und Almási (1979).

Adorno (1958, S. 255, 259, 280) hatte Lukács vorgeworfen, daß er Naturkategorien auf gesellschaftlich Vermitteltes projiziere, während Marx/Engels eben dagegen ideologiekritisch polemisiert hätten. Lukács erhebe zentral den Vorwurf des Ontologismus gegen die avantgardistische Literatur, die er an den Existentialien des Fundamental-Ontologen Heidegger fälschlich festmache. Schließlich konstatiert Adorno: »Der Bann, der Lukács umfängt und ihm die ersehnte Rückkunft zur Utopie seiner Jugend versperrt, wiederholt die erpreßte Versöhnung, die er am absoluten Idealismus durchschaut.« Mit der Utopie meinte Adorno »die Studien zu ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹, in denen er als dialektischer Materialist die Kategorien der Verdinglichung erstmals auf die philosophische Problematik prinzipiell anwandte.« Und die erpreßte Versöhnung bezieht sich auf das idealistisch-identische Subjekt-Objekt. Adorno zeichnet hier das Programm vor, dem Lukács, ohne noch dem Insinuierten folgen zu wollen, ja es überhaupt als solches zu akzeptieren, sich ergibt, indem er objektive Dialektik als Voraussetzung für die subjektive Dialektik faßt, Naturontologie als Grundlage gesellschaftlicher, während für ihn Erkenntnistheorie nicht gegenstandserzeugend sein kann, im Gegensatz zur Dialektik, die »objektive Gesetzlichkeit einer jeden Wirklichkeit« und damit als »ontologisch aufgefaßte Dialektik . . . universell« ist.

A. Heller hat 1966 Jürgen Habermas den Aufriß der Lukácsschen Ontologie und den Inhalt der damals schon gestalteten Kapitel gesprächsweise dargelegt. Es ist nun interessant zu sehen, wie Habermas schon dem Plan gegenüber prinzipiell abweisend war. Ein solcher Versuch gehöre zur »philosophischen Vergangenheit«, weil er in der Tradition der großen Systeme des Rationalismus stehe, denen historischer Marxismus sich entgegensetze. Geschichtlichkeit und Systematik sind, so resumiert Heller, nicht zu homogenisieren; generalisierend ist auch methodisch nichts auszurichten, statt dessen muß jede Kategorie in der ihr zukommenden historischen konkreten Erscheinungsform untersucht werden. Das Ganze ist das Unwahr, hatte Adorno gesagt; eben die historische Totalität als Diskriminante zur Einzelwissenschaft aber hat, sofern sie sich als philosophischer Entwurf auch der Kategorien bemächtigt, jenen Makel, den Lukács in ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ sozialisationstheoretisch aufzuheben sich bemüht hatte.

Mit diesem auf historische Widersprüchlichkeit, auf systematische Anomie gebauten Verdikt wurde die Rezeption sowohl im marxistischen Lager, im Bereich des westlichen Marxismus, wie auch in der nichtmarxistischen Philosophie und Geisteswissenschaft praktisch stillgelegt.

Eine Ausnahme davon stellt Nicolas Tertulian (1978, 1979, 1980, 1984, 1985) dar, der hartnäckig das Zukunftsweisende der Ontologie darstellt. Mit Goldmann

(1973) stellt er eine Beziehung zwischen der Fundamentalontologie Martin Heideggers und Lukács her, die sich – gegen die Absicht des Autors – aus der gemeinsamen Problematik von Vergegenständlichung und Verdinglichung, Entäußerung und Entfremdung ergibt und die grundstürzende Zeitproblematik einer »Dialektik der Aufklärung« (Horkheimer/Adorno 1947) bzw. »Eclipse of Reason« (Horkheimer 1947) anzeigt.

Von hier ausgehend zeigt Tertulian dann, wie Lukács gegen die Geschichtsteleologie einerseits, den Naturdeterminismus andererseits den zwar objektiv und von den natürlichen Verhältnissen wie auch von gesellschaftlichen Gesetzen bedingten freien, d. h. zwischen Möglichkeiten wählenden Akt der »teleologischen Setzung« herausarbeitet. Die Synthese aus zahllosen Wahlhandlungen im Kontext arbeitender Auseinandersetzungen mit der spontanen Kausalität der Natur wie auch der historisch gewordenen Gesetze der Gesellschaft führt zu einer anderen, neuen Wirklichkeit. Innerhalb der teleologischen Setzung werden unterschieden die Vergegenständlichung als Nutzung der objektiven Kausalreihen oder gesellschaftlicher Situationen; und Entäußerung, womit die Rückwirkung eben dieser Tätigkeit auf das Subjekt gemeint ist. Davon abgehoben erscheint die seit Marx geläufige, und von Lukács in ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ theoretisierte Entfremdung jetzt in neuem Licht; sie liegt vor, wo Überleben und gesellschaftliche Reproduktion ausschließlich das individuelle Handeln bestimmen im Gegensatz zur Bildung von Persönlichkeit. Das der gesellschaftlichen Reproduktion unterworfene Subjekt verharrt in einer Gattungsmäßigkeit an-sich; die autonome Persönlichkeit entspricht einem Stadium der Gattungsmäßigkeit für-sich, womit Lukács das Reich der Freiheit, wie es bei Marx dem Reich der Notwendigkeit entgegengesetzt wird, trifft.

Zum 100. Geburtstag von Lukács hat es auf dem Kongreß in Budapest Neubesinnungen gegeben, die sowohl für den marxistischen Bereich, den westlichen Marxismus wie die Gesellschaftsontologie überhaupt erhebliche Anstöße vermittelt haben (Almasi 1985, Benseler 1985, Holz 1985, Narski 1985, Olipenko 1985, Scarponi 1985). Wenn die postmoderne Besinnung auf Ontologie dem Dictum von Roland Barthes zu folgen scheint, nach dem Mythus darin besteht, Geschichte in Natur zu verwandeln; so liegt bei Lukács der klassische Versuch einer Vermittlung zwischen Natur und Geschichte vor, bei der die Naturschranke zurückweicht, die unaufhebbare Kausalität aber in den Dienst teleologischer Setzungen gestellt ein immer gesellschaftlicher Werden der Menschheit und in diesem Prozeß Gattungsmäßigkeit für sich entstehen läßt: Persönlichkeit, wie sie alteuropäisch intendiert war.

Literatur

Adorno, Theodor W.
Erpreßte Versöhnung (In: Der Monat, 11. Jg., Nov. 1958, S. 37 ff.: jetzt in: ders.: Gesammelte Schriften 11, Noten zur Literatur, Frankfurt 1974)
Almási, Miklos
Zur Ontologie der ›Erscheinung‹ (In: DZPhil. 27, 1979, H. 11, S. 1365 ff.)
Genese des Ontologie-Begriffs (Vortrag 18. 4. 1985, Budapest)
Bahr, Hans Dieter
Ontologie und Utopie (In: Praxis (Zagreb), 4. Jg., 1968, Nr. 1–2, S. 164 ff.)
Benseler, Frank (Hrsg.)
Revolutionäres Denken – Georg Lukács (Darmstadt und Neuwied 1984)
Materialismus und Innovation (Vortrag 18. 4. 1985, Budapest; jetzt in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, 32. Jg., H. 8, August 1985, S. 702 ff.)
Sozialismus und Demokratisierung (In: Düsseldorfer Debatte, 5/85, Mai, S. 51 ff.)
Bereczkei, Tamás
A Teleológia Szemantikai Tartalmáról; in: Magyar filozófiai szemle, 1984/5–6, S. 617–642
Beyer, Wilhelm R.
Marx-Ontologie (in: DZPhil., 17. Jg., 1969, No. 11) (Erwiderung: F. Fehér in: Magyar Filozófiai Szemle 1970/1)
›Marxistische Ontologie‹ – eine Modeschöpfung des Idealismus (In: ders.: Vier Kritiken: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács, Köln 1970, S. 195 ff.)
Zauberformel ›Gesellschaftsontologie‹ (In: Arnaszus, Wilhelm: Materialismus, Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt, Köln 1976)
Bloch, Ernst
Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins (Frankfurt 1961; jetzt in: ders.: Gesamtausgabe Band 13, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt 1970)
Ernst Bloch und Georg Lukács – Dokumente zum 100. Geburtstag (Budapest 1984, Lukács-Archivum)
Briefe 1903–1975, 2 Bände (Frankfurt 1985)
Castaneda, Hector-Neri
Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie (Frankfurt 1982)
Castoriadis, Cornelius
Gesellschaft als imaginäre Institution (Frankfurt 1984)
Dannemann, Rüdiger
Das Verdinglichungs-Theorem. Geschichte und Natur (Vortrag 1985, Budapest)
Eörsi, István
Zur Geschichte der Ontologie – Vorwort zur ungarischen Ausgabe (vergl. Lukács 1976 a)
Das Recht des letzten Wortes (In: Europäische Rundschau 1978, 4)
Fehér, F. – Heller, A. – Markus, G. – Vajda, M.
Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie 1968–1969 (Manuskript S. 1–48, 1–44), vergl. Heller 1983
Notes on Lukács' Ontology (In: Telos, 29/1976, S. 160 ff.)
Furth, Peter
Eine konservative Verteidigung des Marxismus. Arbeit und Dialektik in der marxistischen Philosophie (In: Düsseldorfer Debatte, 10/1985, S. 3 ff.)
Goldmann, Lucien
Lukács et Heidegger (Paris 1973); dt.: Lukács und Heidegger (Darmstadt und Neuwied, 1975)

Greven, Michael Th.
Krise der objektiven Vernunft, Entfremdung und ethischer Dezisionismus bei Georg Lukács und Max Weber (Vortrag, Lukács-Symposion, Hamburg 1985)
Grujić, Pedrang M.
Zur Ontologie des Marxismus (München 1972)
Habermas, Jürgen
Die neue Unübersichtlichkeit – Kleine politische Schriften V (Frankfurt 1985)
Hanak, Tibor
Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 1. Halbband (Rez. in: Phil. Literaturanzeiger 38, 3 (1985), S. 229 ff.)
Harich, Wolfgang
Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club of Rome (Reinbek 1975)
Hartmann, Nikolai
Ethik (Berlin 1926)
Zur Grundlegung der Ontologie (Berlin 1935)
Der Aufbau der realen Welt (Berlin 1940)
Teleologisches Denken (Berlin 1951)
Heller, Agnes
Alltag und Geschichte (Neuwied 1970)
Das Alltagsleben (2. Aufl., Frankfurt 1981)
Der Mensch der Renaissance (Köln-Lövenich 1982)
Lukács Reapraised, New York 1983
Hermann, István
Ontológiai Bevezetés az Etikához, in: Magyar filozófiai szemle, 1984/5–6, S. 643–687
Henrich, Dieter
Fluchtlinien (Frankfurt 1982)
Holz, Hans Heinz
Dialektik und Widerspiegelung (Köln 1983)
Irrationalismus-Kritik und Ontologie-Begriff (Vortrag 17. 4. 1985, Budapest)
Honneth, Axel
Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis (In: Merkur, Heft 9/10, Sept./Okt. 1985, S. 807 ff.)
Horkheimer, Max
Eclipse of Reason, New York 1947, dt.: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967; Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947
Horstmann, Rolf-Peter
Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen (Königstein 1985)
Kaniowski, Andrzeij M.
Materializm historyczny a Ontologia. Bytu Spolecznego (In: Studia Filozofizne Nr. 3 (148), 1978, S. 19 ff.)
Korthals, Michael
Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und den Positivismus (In: Zeitschr. f. Soz., H. 4, Aug. 1985, S. 315 ff.)
Künne, Wolfgang
Abstrakte Gegenstände. Ontologie und Semantik (Frankfurt 1983)
Lukács, Georg
Existentialismus oder Marxismus? (Berlin 1951)

Werke Band 12/13: Ästhetik Teil I: Die Eigenart des Ästhetischen (Neuwied und Berlin 1963)
Kunst als Selbstbewußtsein der Nation (In: Neues Forvm, Wien, Heft 152/153, Aug./Sept. 1966, XIII Jahr, S. 514 ff.)
Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik Neuwied und Berlin 1967 (Jetzt in: Werke Band 10 Probleme der Ästhetik Neuwied und Berlin 1969)
Die Sowjetunion ist nicht typisch. Zur Theorie der ungleichmäßigen Entwicklung bei Marx (In: Neues Forvm, Wien, Heft 160/61, Apr./Mai 1967, XIV Jahr, S. 344 ff. und Heft 162/63, Jun./Juli 1967, S. 518 ff.)
Gespräche mit Georg Lukács, hrsg. v. Theo Pinkus, Hans Heinz Holz – Leo Kofler – Wolfgang Abendroth (Reinbek 1967)
Werke Band 2, Frühschriften II, Geschichte und Klassenbewußtsein. Darin: Vorwort, Budapest, März 1967, S. 11 ff. (Neuwied und Berlin 1968)
Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns (In: ad lectores 8, Neuwied 1969)
Der große Oktober 1917 und die heutige Literatur (In: ad lectores 5, Neuwied und Berlin 1967, dann in: Kürbiskern, München 1/1968; auch in: Lukács, Ausgewählte Schriften Bd. III, Russische Literatur — Russische Revolution, Reinbeck 1969)
Zur Verleihung des Goethepreises (In: ad lectores 10: Georg Lukács zum 13. April 1970, Neuwied und Berlin 1970)
The Dialectic of Labor: Beyond Causality and Teleology (In: Telos, No. 6, Fall 1970)
Letter to the Editor (15. 2. 1971) (In: Times Literary Supplement, June 11th, 1971, No. 3)
Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins – Vortrag an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (In: Neues Forvm, Wien, Heft 207/08, Februar/März 1971, XVIII Jahr, S. 19 ff; Fortsetzung in Heft 211/12, Juni/Juli 1971, S. 30 ff.)
Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins – Hegels falsche und echte Ontologie (Neuwied und Berlin 1971)
Die Seele und die Formen, Essays (Neuwied und Berlin 1971)
Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik (Neuwied und Berlin 1971)
Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins – Die ontologischen Grundprinzipien von Marx (Darmstadt und Neuwied 1972. Rez. in: Kölner Zschr. f. Soz. u. Sozialps. 25. Jg. 1973, S. 647 f.)
Marxovi osnovni ontoloski principi (In: Praxis (Zagreb) 3–4/1973 S. 409 ff.)
Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins – Die Arbeit (Neuwied und Darmstadt 1973)
Ontologia, Existentei Sociale – Studiu introductiv de N. Tertulian (Bucuresti 1975)
Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I 1918–1920, hrsg. v. J. Kammler und F. Benseler (Darmstadt und Neuwied 1975)
A társadalmi lét ontológiájáról, Vol. 1–3 (Budapest 1976)
Revolution und Gegenrevolution, Politische Aufsätze II 1920–1921; hrsg. v. J. Kammler und F. Benseler (Darmstadt und Neuwied 1976)
Organisation und Illusion. Politische Aufsätze III 1921–1924; hrsg. v. J. Kammler und F. Benseler (Darmstadt und Neuwied 1977)
Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Politische Aufsätze IV (Darmstadt und Neuwied 1978)
Demokratische Diktatur. Politische Aufsätze V 1925–1929; hrsg. v. F. Benseler (Darmstadt und Neuwied 1979)

Gelebtes Denken (Red.: I. Eörsi) Eine Autobiographie im Dialog (Frankfurt 1980)
Werke Band 15. Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas; hrsg. v. F. Benseler (Darmstadt und Neuwied 1981)
Demokratisierung heute und morgen, hg. v. L. Sziklai, Vorwort M. Almási, Budapest 1985
Markus, György
Diskussionen und Richtungen in der marxistischen Philosophie (Manuskript 1968)
Makai, Mária
Az Etika Ontológiai Kérdéseihez (In: Magyar Filozófiai Szemle, Budapest 1973, 17. Jg., Nr. 3–4, S. 298 ff.)
Maus, H. (Hrsg.) mit H. Düker, K. Lenk, H.-G. Schumann
Gesellschaft, Recht und Politik – Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag (Neuwied und Berlin 1968)
Narski
Die Lukácssche Charakterisierung des gesellschaftlichen Seins (Vortrag 19. 4. 1985, Budapest)
Olipenko, N. V.
Die Stelle der Ontologie des gesellschaftlichen Seins in Lukács philosophischen Ansichten (Vortrag 18. 4. 1985, Budapest)
Reinhard, W. W.
Entfremdung und Gegenstand. Versuch einer Rekonstruktion des Arbeitsbegriffs von Georg Lukács (Phil. Dissertation, Bremen 1986)
Ruben, Peter – Warnke, Camilla
Arbeit – Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung (In: DZPhil. 27, 1979, H. 1, S. 20 ff.)
Scarponi, Alberto
Georg Lukács und die Ontologie (Vortrag 17. 4. 1985, Budapest)
Spaemann, Robert – Löw, Reinhard
Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens (München 1981)
Tamas, Caspar M.
Metacritical Letter on Lukács Ontology (Manuskript S. 1–32)
Tertulian, Nikolas
On the Later Lukács (In: Telos, 40/1979, S. 136 ff.)
G. Lukács et le reconstruction de l'Ontologie dans la Philosophie contemporaine (In: Revue de Metaphysique et de Morale, Paris, Nr. 4/1978)
Teleologie e causalite in ontoligai sociale (In: Critica Marxista, Rom, Nr. 5/1980)
La Rinascita dell'Ontologia: Hartmann, Heidegger, Lukács (In: Critica Marxista, Rom, Nr. 3/1984, S. 125 ff.)
Die Ontologie von Georg Lukács (In: Merkur, Heft 4, April 1985, S. 309 ff.)
Tökei, Ferenc
Bemerkungen zum posthumen Werk von Georg Lukács (In: DZPhil. 27, 1979, H. 11, S. 1382 ff.)
Vaijda, Mihaly
Die Aktualität der Ontologie (Manuskript, Herbst 1977)
Varga, Csaba
The Concept of Law in Lukács Ontology (In: Rechtstheorie, Berlin 1979, 10. Bd. H. 3, S. 321 ff.)
A jog ontológiai megalapozása felé (Tételek Lukács Ontológiája alapján) (In: Magyar Filozófiai Szemle, 1983, 5, S. 767 ff.)

Wolf, Barbara
Materialistische Geschichtsauffassung oder Gesellschaftsontologie? (Dissertation, Berlin [DDR] 1981)
Wolf, Ulrich
Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Studie zum Verhältnis von Marxismus und Ontologie (Dissertation, Paderborn 1986)

Personenregister zum ersten und zweiten Halbband

Inhaltsverzeichnis des ersten Halbbandes



Errata (eingefügte bzw. korrigierte Stellen) in Kursiv

Seite	Zeile von oben oder unten		
346	8 o	statt:	Die Krise der Physik besteht in der Eroberung der Physik, wurde zur mathematischen Physik.
		richtig:	Die Krise der Physik besteht in der Eroberung der Physik *durch den Geist der Mathematik . . . Die theoretische Physik* wurde zur mathematischen Physik.
348	12 o	statt:	restitutie
		richtig:	restitutio
356	17 o	statt:	diese Sprache
		richtig:	diese *realistische* Sprache
356	18 o	statt:	der metaphysischen Aussage
		richtig:	der metaphysischen *Komponente der realistischen* Aussage
374	1 u	statt:	dann keine
		richtig:	dann *eben* keine
381	7 u	statt:	die nicht auf der formellen und darum abstrakt-allgemeinen Unmittelbarkeit der ersten Gegebenheit,
		richtig:	die nicht *aus den konkreten Vermittlungen und Besonderungen eines Tatsachenkomplexes zur verallgemeinerten Konkretion strebt, sondern aus* der formellen und darum abstrakt-allgemeinen Unmittelbarkeit der ersten Gegebenheit,
398	10 u	statt:	jeder Mensch vollbringt jede seiner Taten in der Wirklichkeit verbunden,
		richtig:	jeder Mensch vollbringt jede seiner Taten in der Wirklichkeit *und deren Folgen, die äußeren ebenso wie die inneren, sind untrennbar mit der Wirklichkeit* verbunden,
400	11 o	statt:	den ontologischen Charakter auflösen.
		richtig:	den ontologischen *Zusammenhang zur Wirklichkeit in Erlebnissen irrationalistischen* Charakters auflösen.
414	19 o	statt:	gegen jedes Weltbild nur dadurch zerstören
		richtig:	gegen jedes Weltbild *überhaupt; er kann das diesseitige, antireligiöse Weltbild* nur dadurch zerstören
356	9 u	statt:	das ungesättigte Zeiten
		richtig:	das ungesättigte Zei*chen*